



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Quezada, O. (2004). *Del mito como forma simbólica a las estructuras y operaciones de su semiosis*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor	Oscar Alfredo Quezada Macchiavello
--------------	------------------------------------

Título	Del mito como forma simbólica a las estructuras y operaciones de su semiosis.
---------------	---

País de publicación	Perú
----------------------------	------

Fecha de publicación	2004
-----------------------------	------

Tipo de publicación	Tesis de doctorado
----------------------------	--------------------

Idioma	Español
---------------	---------

Resumen

Esta tesis explora una interpretación semiótica del mito como forma simbólica y toma como referencia el enfoque de Cassirer y su filosofía de las formas simbólicas. A través de una "hermenéutica semiótica", el autor examina el mito desde dos paradigmas en tensión: la fenomenología (humanista) y el estructuralismo/postestructuralismo (antihumanista). El estudio reflexiona sobre el papel del "trabajo del espíritu" en la creación de sentido y afirma que el mundo adquiere forma a través de la percepción humana y no desde una realidad objetiva. En tal sentido, el trabajo se centra en la filosofía del mito, pero considera su conexión con otras formas simbólicas, como la religión y el arte.

**Palabras
clave**

Mito; Símbolo; Fenomenología

**Campo del
conocimiento
del OCDE**

Filosofía

**Tipo de
trabajo de
investigación**

Tesis

**Nombre
del grado**

Doctorado

**Grado
académico**

Doctorado en Filosofía

**Institución
que otorga el
grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)

ESCUELA DE POST GRADO

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POST GRADO



DEL MITO COMO FORMA SIMBÓLICA A LAS

ESTRUCTURAS Y OPERACIONES DE SU SEMIOSIS

**Tesis para optar el Grado Académico de
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

Oscar Alfredo Quezada Macchiavello

Lima, 2004.

Introducción

Presento aquí un ensayo de interpretación semiótica del mito *como* forma simbólica. El adverbio de modo es la clave misma de nuestra pertinencia semiótica: nos ceñimos o circunscribimos a ese modo de leer el mito iniciado en el pensamiento moderno por Cassirer, pero queremos también encontrar en esa fenomenología crítica de la conciencia algunas pistas esenciales de lo que hoy se forja *como* fenomenología semiótica del *discurso mítico*. ¿En qué medida hay o no hay en ese desplazamiento (*del...al*) un cambio de paradigma? La hermenéutica semiótica del discurso mítico que aquí proponemos forja otro modo de leer la forma simbólica pero, a la vez, busca mantenerse fiel a algunos de sus presupuestos fenomenológicos más consistentes.

Reconozco entonces dos grandes paradigmas que articulan el marco teórico-filosófico del presente estudio: por un lado, la corriente fenomenológica, en sus vertientes crítica, existencial y hermenéutica; por otro lado, el estructuralismo y el postestructuralismo. De algún modo, estos dos grandes paradigmas expresan una tensión al interior de la filosofía semiótica entre aquel 'humanismo' y este 'antihumanismo'. Desde el punto de vista metodológico entrarán también en tensión, en discusión y en diálogo, la perspectiva no metódica de la hermenéutica y la perspectiva metódica de la semiótica.

En definitiva, los filósofos no necesitan a los semióticos para pensar. En cambio, un proyecto semiótico puede pensar con los filósofos gracias a los modelos teóricos con los que cuenta. No soy, pues, un mitólogo ni un historiador, ni un filólogo que pueda intervenir en el trabajo de verificación de antiguos textos, menos aún un metafísico o un psicólogo. Me limito al mito objetivado *como forma simbólica* porque estimo que ese enfoque abierto por Cassirer es una invitación a los que hacemos filosofía de la significación para poner a prueba nuestras categorías y metodologías¹. Como sabemos,

¹ Dos acotaciones: Primera: "la historia de la filosofía como pensar metódico tiene sus comienzos hace dos mil quinientos años, pero como pensar mítico mucho antes. Sin embargo, comienzo no es lo mismo que origen. El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar. Únicamente gracias a él resulta esencial la filosofía actual en cada momento y comprendida la filosofía anterior." Jaspers, K; 1996: 15. Segunda: creo que es fundamental atender a la constelación de significados de συμ-βάλλω. El lector podrá percatarse del modo como estas diferentes acepciones van a ir pautando, a distintos niveles, la construcción de nuestra propuesta teórica. Veamos: echar, llevar en abundancia; reunir, juntar, suministrar; cambiar [palabras], conversar con; adelantar dinero; prestar; trabar (πόλεμον combate); contratar; lanzar a uno contra otro;



en la obra de ese autor, el sistema de las formas simbólicas es coextensivo a lo que hoy podemos llamar semiótica de la cultura. En sus términos, la filosofía de las formas simbólicas incluye una filosofía del mito junto a la de la religión, a la del lenguaje, a la del arte, a la de la historia y a la de la ciencia. Se trata, pues, de un ambicioso proyecto que ha quedado abierto. Por razones que iremos exponiendo, nos limitaremos aquí a la filosofía del mito, pero sin perder de vista en lo posible la tensión de comunidad y diferencia que sostendría con las otras manifestaciones de la forma simbólica. Se trata siempre de lo que Cassirer denomina *energía del espíritu*, puesto que su horizonte histórico filosófico no es otro que el de una rigurosa construcción de las ciencias del espíritu vislumbradas por Dilthey y sometidas a una exigente tradición de idealismo: las modalidades del ser no persisten por sí mismas, como pretende el realismo ingenuo; su delimitación y conquista depende del trabajo del espíritu; por lo tanto, el verdadero *fundamentum divisionis* no está en las cosas mismas sino en dicho trabajo. No vemos las cosas *como son*; más bien, éstas son *como* las vemos: el mundo tiene para nosotros la forma que el espíritu le confiere. En el marco de nuestra interpretación, habrá razones suficientes para equiparar el llamado *trabajo del espíritu* con la *producción de sentido* y para atender, por cierto, al llamado ‘giro realista’ de la filosofía semiótica.

Antecedentes

En los Congresos del International Summer Institute of Semiotic and Structural Studies (ISISSS) realizados del 10 al 18 de Junio de 1999 en Imatra, Finlandia, tuve la oportunidad de presentar una ponencia titulada: *La semiótica como paso de la fenomenología a la hermenéutica*. Ya en el Congreso de Filosofía organizado por la Universidad Católica había esbozado los lineamientos básicos de esta tensión en un trabajo titulado *En torno a la modulación entre filosofía y semiótica*².

En el Seminario de Historia de la Filosofía del tercer semestre del Doctorado presenté el documento titulado *Estudio sobre la racionalidad del mito* en el que buscaba contrastar

comparar; interpretar, explicar; evaluar; encontrarse con, unirse, llegar a; venir a las manos // mezclar; reunir; contribuir, prestar (μεγα συμβάλλεσθαι contribuye mucho); ponerse de acuerdo con, convenir en; conjeturar; encontrarse con, tener una entrevista con; poner junto a otra cosa (συμβάλλεσθαι γνωμας dar su opinión también); mezclarse, unirse, llegar a las manos. Pabón, J; 1999:552. A su vez, συμβολή, remite a encuentro, reunión, tropiezo, choque; batalla, ataque; articulación, coyuntura, comisura; extremo del ceñidor; escote [parte del gasto de una comida]; confluencia [de ríos o caminos]; cálculo, cuenta, sospecha. Pabón, J; 1999: 553.

² El trabajo presentado en Imatra, Finlandia, ha quedado inédito. El del Congreso de Filosofía está publicado en Giusti, M., 2000: 440.

esta tensión teórica con uno de los objetos privilegiados para delatarla: el mito. Qué mejor ámbito para dar cuenta del suelo sensible del sentido y del recorrido hacia lo inteligible. En otros términos, del devenir de sentido que conduce de la percepción a la significación y, de ahí, a la interpretación. Pienso que el mito, como discurso en acto, convoca un conjunto de cuestiones de antropología filosófica y de filosofía del lenguaje, o más exactamente, del discurso, que, enfocadas desde la *episteme* semiótica, permiten consolidar una vía de entrada importante a lo que podemos llamar su *logos simbólico*. Sólo desde el horizonte simbólico de quienes percibimos cómo el mito deviene logos, se puede formular algo así como una racionalidad del mito. Para quienes no han participado del descubrimiento occidental de “la mente”, el debate sobre la racionalidad no es pertinente, no existe ni tiene cómo existir pues la categoría tópica “racional / irracional” no tiene sentido, es imperceptible. Cassirer resulta, a todas luces, paradigmático: el asunto aquí es el hombre como ser simbólico. Esa es nuestra medida de lo que consideramos racional.

Por eso, abreviando, se trata de dar cuenta de la (con)formación simbólica del discurso mítico mediante el análisis e interpretación de sus esquemas, estructuras y operaciones. Los textos mencionados como antecedentes de esta tesis han contribuido, pues, a ir trazando y cuajando intereses teórico filosóficos que giran, como siempre, en torno al sentido.

Ahora bien, cabe añadir que los Seminarios de Historia de la Filosofía y de Filosofía Política, en el contexto del Doctorado en Filosofía, fueron espacios propicios para atender al mito como objeto de reflexión y, sobre todo, como “pretexto” no sólo para el acostumbrado reconocimiento de sus esquemas de relato, sino también para remontarnos al manantial mismo del sentido en su emergencia y puesta en acto.

¿Es que acaso puede haber otro abordaje filosófico para la semiótica del discurso mítico que no sea fenomenológico o, como decía Peirce, faneroscópico? ¿Acaso ese abordaje fenomenológico exige una hermenéutica propia? Estas preguntas nos darán que hablar y de qué hablar.

Problema de la investigación

Soy consciente de lo temerario de abordar una tesis sobre el mito. Algún colega, entre asombrado y preocupado, me ha dicho: “¡pero si todo es mito!”. Mediante mis reflexiones he tratado de calmarlo y de calmarme pensando en la necesidad de tomar

este tema como desafío filosófico para una pertinencia específica, la de la semiótica. El mismo Claude Zilberberg, quien visitaba la Escuela de Postgrado de la Universidad de Lima en setiembre de 1998 para dictar un seminario, terminó por decidirme en lo relativo a la pertinencia teórica. En varias de nuestras conversaciones, señalaba con tremenda convicción que era imperdonable que un semiótico no conociera a fondo la *Filosofía de las Formas Simbólicas* de Cassirer. Estaba seguro no sólo de su vigencia sino de su proyección a futuro. Decía que había que estudiarla, investigarla, volverla a interpretar e incluso incorporar sus lineamientos generales al trabajo docente. Desiderio Blanco recuerda en el Prólogo al libro de Zilberberg (2000) que el pensamiento de este autor está alimentado por dos grandes tríadas: la lingüística (Saussure, Hjelmslev, Brøndal) y la filosófica (Cassirer, Bachelard, Valéry). Por cierto que, con el debido respeto a ese escenario, mis propias inclinaciones hermenéuticas me llevarán a moverme con cautela no exenta de temeridad en un ‘mapa’ algo diferente. Debo más bien añadir que, en la tarea de enriquecer y modificar la teoría semiótica de Greimas, Zilberberg también se interna con particular agudeza en el pensamiento de Lévi-Strauss sobre el mito.

Enunciado de modo sintético, nuestro problema adopta la forma de una presunción y de una pregunta. Asumiendo que el orden simbólico del ser-en-el-mundo sea la condición de posibilidad del mito, ¿en qué forma el análisis inmanente de dicho orden puede contribuir a esclarecer rigurosamente el fenómeno de la emergencia de sentido en el mito? Frente al análisis metódico e inmanente, ¿qué papel le cabe desempeñar al ejercicio hermenéutico o de interpretación? ¿sólo podría atenerse a la trascendencia alegórica del mito más allá de su esencial modo de ser-lenguaje en acto?

Como todo esfuerzo filosófico, el que aquí presento parte de ciertas presunciones y previsiones, algunas explícitas y otras ocultas hasta para su propio autor. Dicha interpretación, tal como lo indica el título, adopta el aspecto de un recorrido que va *del* mito, reconocido esencialmente como conformación simbólica, *a* las operaciones internas que lo constituyen. En realidad, este recorrido recoge una serie de seis conceptos que son los que delimitan su sentido y, por extensión, el de este ensayo: *mito*, *forma*, *símbolo*, *estructuras*, *operaciones*, *semiosis*. El primero y el último de los conceptos quedan “desenganchados” porque, juntos, componen el enunciado condensado de nuestra tesis, a saber, *el mito sería (esencialmente) semiosis* o *la semiosis sería (primigeniamente) mito*. Por lo tanto, el modo de la *forma simbólica*

equivale al de la *semiosis*, pues tienen en común no sólo partir de la función en cuanto tal sino, sobre todo, encontrar en ella una ‘forma interna’, inmanente y constante a través de la cual es designada la unidad sustancial del espíritu que *se hace* sensible y del sentido que *se hace* significación.

Semiosis se entiende aquí, en principio, como *función semiótica* o *acto semiótico*, es decir, como operación productora de signos mediante la instauración de una relación de presuposición recíproca entre formas de la expresión y formas del contenido. La instancia de instauración de esa relación no puede restringirse al ‘sujeto’ del juicio o de la enunciación, ya que el desafío fenomenológico consiste en explorar y descifrar el cimiento sensible del que emerge ese sujeto, es decir, el *cuerpo propio* operador de la *semiosis* a nivel de la percepción. El mito, en cuanto reunión en un cuerpo sensible de formas del contenido y formas de la expresión es, pues, el tema de este trabajo. Y el cuerpo sensible, envoltura continente de contenidos, superficie de inscripción de expresiones, envoltura en movimiento, configura el intersticio mismo, la brecha, la frontera, el ámbito en el que ocurre el ‘milagro’ de la forma simbólica.

Decíamos que, de nuestra serie de seis conceptos, dos quedaban “desenganchados”. Por lo tanto, en el medio, por decirlo así, tenemos dos parejas: (i) *forma* y *símbolo* articulados como *forma simbólica* esto es, como energía de sentido que reúne, que relaciona; (ii) *estructuras* y *operaciones* como categorías que nos permiten interpretar semióticamente, en toda su complejidad, dicha reunión de relaciones.

Vayamos ahora al nexo mismo: nos limitaremos al mito *como* forma simbólica. He ahí el *terminus ab quo*, esto es, el punto desde el cual partimos. *De* ese punto como objeto, seguimos nuestro curso *hacia* las estructuras y operaciones, *terminus ad quem*. Nuestro presupuesto central es que ahí, en la forma simbólica que es el mito, podemos desentrañar determinadas estructuras y operaciones semióticas que le proporcionan su racionalidad. Ese recorrido de la interpretación no es, por cierto, unidireccional: este ensayo es el testimonio de una tensión, de un péndulo que va y viene de la forma simbólica inspiradora a las estructuras y operaciones semióticas y, de nuevo, de éstas a aquélla. He aquí la pulsación filosófica del presente estudio.

Pero ese recorrido o vaivén se podría aplicar al lenguaje, a la religión, al arte, a la historia y a la ciencia. Otra tesis de Cassirer es que mito y lenguaje son algo así como gemelos. Aquí trato de afinar esa tesis con la hipótesis de que el lenguaje sería la plataforma de las demás formas simbólicas. Por consiguiente, este trabajo de filosofía del mito no puede no ser un trabajo de filosofía del lenguaje. Si el trabajo del espíritu es

actividades exhibe una estructura fundamental que se integra en un todo orgánico. No se trata, pues, de creaciones aisladas o fortuitas.

Modular el adverbio de modo transformándolo en interrogativo es dar tono filosófico explícito a nuestro planteamiento: ¿cómo adquieren forma esas formas simbólicas? O, localizando: ¿cómo adquiere forma esa forma simbólica que es el mito? ¿cómo así es el mito, esencialmente, forma simbólica y no otra cosa?

Justificación

En el contexto del problema sucintamente enunciado, resulta prioritario enfocar la filosofía de la existencia y cosmovisión míticas desde la semiótica como espacio de tensión entre fenomenología y hermenéutica (la significación del mito no es otra cosa que el producto de una tensión entre un modo originario de percibir y de aprehender y un modo originario de interpretar). Este estudio queda, pues, justificado, en la medida en que pretende instaurar un nuevo estilo de aproximación al problema filosófico del mito que se ciñe rigurosamente a su esencia simbólica. Hay que dar su lugar al enfoque del problema desde una filosofía del proceso de significación, pues se trata esencialmente de una entidad de lenguaje que opera como discurso generador de coherencia; discurso que, (i) sensibilizado, da lugar al milagro y al misterio como dimensiones numinosas; (ii) dramatizado, da lugar al rito, y (iii) narrativizado, da lugar al relato mítico propiamente dicho. Es necesario analizar el mito en su simbólica interna para intentar conocer cómo opera y cómo construye realidad.

Finalidad

Pretendemos, entonces, llevar a cabo un contraste entre un autor paradigmático en lo que respecta a la filosofía del mito como forma simbólica (Cassirer) y lo que, ya en términos de una hermenéutica propia, podemos llamar una filosofía semiótica del discurso. Contraste que, a la larga, apunta a descubrir, desde nuestros actuales esquemas de lectura, nuevas vetas en la *episteme* semiótica que permitan actualizar con rigor formal los problemas más acuciantes de la discusión sobre el mito.

Hipótesis general

El concepto de *forma simbólica* podría constituirse en punto de partida legítimo para sustentar desde una pertinencia semiótica la presunta racionalidad del mito como “entidad autónoma y deformable de relaciones internas y homogéneas” (Zilberberg). Sería algo así como el término *ab quo* que, luego, de acuerdo a su propia fuerza de sentido, se orientaría hacia las estructuras y operaciones semióticas entendidas como término *ad quem* de nuestro recorrido de análisis e interpretación de la mencionada racionalidad. En este orden de reflexión, vale la pena reiterar que *el mito sería (esencialmente) semiosis* o *la semiosis sería (primigeniamente) mito*.

Objetivos

- (i) Explicar la concepción teórica del mito como forma simbólica para vincularla con el punto de vista de la filosofía semiótica.
- (ii) Detallar el recorrido crítico que articula fenomenológica y estructuralmente la comprensión de la forma simbólica mítica para dar cuenta de las operaciones de significación que la constituyen.
- (iii) Demostrar que si no se emprende un análisis filosófico del *Dasein* (hombre existente en el mundo) como animal simbólico, es imposible acceder a la comprensión cabal de la esencia del mito.
- (iv) Demostrar que la forma simbólica, entendida como unidad cuyos polos son el sentido y la sensibilidad, puede ser traducida como *semiosis*, es decir, como presuposición recíproca entre formas del contenido y formas de la expresión.
- (v) Demostrar que, en el lugar mismo de la relación de presuposición recíproca entre los polos de la forma simbólica cabe insertar al *cuerpo propio* como operador de la *semiosis*; es decir, como operador que toma posición y funda la instancia de discurso separando y vinculando, a la vez, un mundo interoceptivo (contenido espiritual de significado) y un mundo exteroceptivo (signo sensible concreto).

Sinopsis del ensayo

He imbricado dos planos de escritura: el texto-matriz, ceñido a la disquisición filosófica de las tesis centrales que hilan la argumentación; y el texto-margen en el que las notas a pie de página buscan, en unos casos, abrir ‘enciclopédicamente’ la reflexión teórica; y, en otros, anclarla en referentes históricos concretos apelando a mitos propios de esferas culturales diversas; en especial andinas. Reconozco que puedo haberme excedido en ésta última tarea, animado quizá por la necesidad de esclarecer y enriquecer el texto.

Nuestro trabajo se parece a una sinfonía en tres grandes movimientos con una breve coda (a modo de resumen) y un epílogo (a modo de conclusión). El primer movimiento sostiene un tema existencial: quiere estudiar el suelo en el que germina la simiente simbólica del mito. El segundo movimiento es más agitado; en él se fragua una hermenéutica semiótica y se exponen sus principales modelos y categorías. El tercer movimiento es más fluido pues se aboca a la aplicación de dicha hermenéutica a un corpus más bien extenso delineado, en lo fundamental, por la arquitectónica del segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas* dedicado al pensamiento mítico. El cuarto capítulo consta solamente de una coda que repasa las ideas centrales del ensayo y de un epílogo que recoge de modo condensado nuestra tesis sobre las dimensiones de la racionalidad mítica.

Agradecimientos

Quiero terminar éstas líneas agradeciendo a Antonio Peña Cabrera por abrir el panorama filosófico necesario para abordar los problemas de la tesis y por su sabia y paciente guía; a Desiderio Blanco por mantener viva en mí la pasión por el rigor semiótico y por sus oportunas correcciones de estilo; a los colegas, discípulos y amigos que han tolerado y enriquecido en magníficas conversaciones ésta mi obsesión por el mito. En el orden vital debo demasiado al apoyo de Laura, compañera de toda mi vida, y a mis hijos Alicia, Alfredo y Óscar por su habilidad para ayudarme en la elaboración de cuadros y esquemas y, además, por su cariñosa disposición para sacarme indemne de los consabidos apuros electrónicos suscitados por la computadora.

I.1. Sentido : Mítico :: Significación : Mitológico

Asumiendo que el mito aparece como fenómeno privilegiado de la emergencia de sentido, queremos efectuar una interpretación semiótica del discurso mítico como forma simbólica y, de paso, exponer algunas consideraciones sobre lo que podemos llamar la pertinencia filosófica de la *episteme* semiótica en el problema del mito y, en especial, en la polémica sobre su presunta *racionalidad*³.

Para ello, habrá que asumir algunas opciones y sus consecuentes encuadres. Una opción inicial consiste en llamar la atención solamente en el mito *como* forma simbólica; pero ni debemos empezar con la consabida reducción de *mito* a relato ni, menos aún, debemos detenernos en una concepción estática de la *forma simbólica*. Nos enfrentamos, pues, a una problemática equivalencia, pues decir “el mito *como* forma simbólica” presupone comenzar por presentar las condiciones de posibilidad de la *existencia mítica*, continuar dando vueltas en torno a esa existencia como ámbito de

³ El término *mito* puede ser una ambigua etiqueta para hablar de todo y de nada a la vez. Su imprecisa denotación lo lleva, pues, a recubrir infinitas connotaciones que aquí simplemente vamos a evitar. El término griego *mythos*, por lo demás, no tiene etimología clara ya que no aparece ningún término de la misma raíz en otras lenguas indoeuropeas. García Gual (1999: 15) hace notar que Detienne (1985), Brisson (1982) y Calame (1991) han estudiado bien, con precisas observaciones filológicas y finos análisis, la progresiva definición del término desde Homero hasta Platón. Nosotros, preocupados más bien por la *miticidad*, asumimos la tesis de Kirk (1990) en el sentido de que no hay ninguna definición de *mito* que se ajuste a todos los casos reales. Ante este incierto panorama vamos a escindir el sustantivo *mito* en dos aspectos con los que queremos imaginar su devenir: así, el adjetivo *mítico* aparecerá, como concepto, del lado del fenómeno de *sentido* (*tikós* remitiría así a la vida práctica misma por la que se está *en* el mito). Asimismo, con el adjetivo *mitológico* aludiremos a la problemática de la *significación*. En efecto, en sus dos acepciones básicas (‘repertorio de mitos’ y ‘estudio de los mitos’) este término remite al *logos*, esto es, a la articulación ‘racional’ del mito, al modo de aprehenderlo. Ulteriormente veremos que el devenir del mito entre estos dos polos amerita la remisión al concepto original de *discurso*. En cualquier caso, cabe advertir un equívoco que ha oscurecido, en especial, la comprensión de la racionalidad griega. Los sabios de aquella época arcaica, que se extiende hasta Platón, entendían la razón como un ‘*discurso*’ sobre alguna otra cosa, un ‘*logos*’ que lo único que hace es ‘decir’, expresar una cosa diferente, heterogénea. Y el fondo religioso de la adivinación y la experiencia de exaltación mística, es lo que la razón tiende a expresar de algún modo, gracias a la mediación del enigma. Posteriormente, ese impulso originario de la razón se olvidó, dejó de comprenderse esa su función alusiva, el hecho de que le correspondía expresar un distanciamiento de lo Otro, y se consideró el ‘*discurso*’ como si tuviese autonomía propia, como si fuese un simple espejo de un objeto independiente sin fondos, denominado racional, o incluso como si hubiera sido una substancia. Pero la razón había nacido como algo complementario, como una repercusión, cuyo origen estaba en algo oculto, fuera de ella, que dicho ‘*discurso*’ no podía devolver por completo, sino que sólo podía señalarlo. De ahí que se inventa una nueva formulación, una nueva estructura, que proclama la autonomía de la razón y corta con todo aquello de lo que se derivaba. Pero el ‘*logos*’ primitivo había sido solamente un medio, un arma agonística, un símbolo manifestante; de auténtico que era pasó a ser ya, en aquella transformación, un ‘*logos*’ espurio. Más detalles en Colli, G; 99-109.

conformación simbólica y culminar tratando de dar cuenta de un modo de pensar, de conocer y de vivir que, en consonancia con nuestros intereses teóricos, trataremos de captar como *discurso*.

En principio, la meditación semiótica se constituye en perspectiva filosófica de apertura al análisis e interpretación de lo que podemos llamar *miticidad*, esto es, de las condiciones internas de posibilidad del mito como entidad de lenguaje, en la medida en que identifica estas condiciones con el *sentido* mismo de *lo mítico*. Esta opción queda justificada desde el momento en que la semiótica se define no sólo como disciplina con vocación científica que estudia el *sentido objetivado* en discursos verbales y no verbales sino también, y sobre todo, como disciplina filosófica, en especial fenomenológica, que se ocupa del *aparecer del sentido*⁴ ¿Cómo así este *aparecer* predispone la conversión de la existencia ‘física’ en existencia significativa o ‘simbólica’? Si la existencia mítica es ya existencia ‘simbólica’ entonces ¿en qué momento la experiencia real se presenta como realidad signifiante? ¿No será que existencia humana y significatividad son, ya desde siempre, indisociables?

Hacer historia de la filosofía no es otra cosa que *afinar un medio* para hacer filosofía⁵. El encuadre semiótico delimita una "región" de la historia de la filosofía, a saber,

⁴ La filosofía semiótica es el límite de lo que, en un determinado momento de su historia, es la ciencia semiótica. Esta, la ciencia, debe a la filosofía su última posibilidad. La filosofía, esto es, el filosofar activando de múltiples maneras la pregunta por el *aparecer del sentido*, subyace, pues, esencialmente en la ciencia, esto es, en la construcción de modelos explicativos y descriptivos en torno a discursos concretos. Pero la filosofía no se agota en la ciencia. Por otro lado, desde Kant, el fenómeno (en este caso, *de sentido*) no es mera *apariciencia* sino verdadera *aparición*.

El sentido, con mayor o menor intensidad, *aparece* en el espacio y en el tiempo de modo más o menos extenso. Tiene su origen en formas de nuestra sensibilidad. En suma, en presencias. La noción de *apariciencia* remite al clásico “parecer” de la semiótica estructural, mientras que la noción de *aparecer* es una noción fenomenológica que no tiene equivalente en esta misma semiótica; el *aparecer* sería un movimiento del ser, que lo haría perceptible sin pasar por un *parecer*.

⁵ Caben dos acepciones, *medio* como *ámbito* que remite al proceso, al suceder, al pasar, al desenvolverse de la existencia filosofante, y, además, como *instrumento* que se nos ofrece *en y a través de* una tradición histórica. Por otro lado, Aristóteles parece haber sido el primer pensador que hace algo parecido a una historia de la filosofía en este segundo sentido. La novedad de este ‘comienzo’ se caracteriza habitualmente como el *paso del mito al logos*. En efecto, la acepción del mito como *Denkform*, esto es, como forma de pensamiento primitivo, caracteriza a una aproximación idealista que contempla la cultura helénica, en particular, como un progreso, *Vom Mythos zum Logos*, según la célebre obra de W. Nestle. Pero, a todo esto, cabe corregir, con Blumentberg, la suposición aristotélica de que la filosofía habría comenzado con la admiración yendo de los enigmas de lo más fácilmente comprensible a los de lo demasiado pequeño o grande. En la *maravilla* o *admiración* “se habría anunciado el destino natural del hombre hacia el conocimiento al tomar conciencia de su no saber. Y así es como el mito y la filosofía provendrían de una misma raíz. Aristóteles forma la expresión *philomythos* de un modo análogo a la de *philosophos*, a fin de poder relacionar el amor del filósofo por lo sorprendente y maravilloso con el mito, ya que éste consta de cosas sorprendentes. El filósofo siente simpatía por el mito por estar hecho de la misma materia que debe constituir también la atracción de la teoría. Pero nada más. El mito se convierte en material de interpretación y alegorización, tal como lo había sido para la tragedia, pero sin que se convierta, él mismo, en el procedimiento adecuado para ocuparse de algo que había sido causa de admiración en sentido aristotélico. La clásica desinformación que entraña la fórmula del *mito* al *lógos* –y

aquella que se encarga de aproximarse a los intentos más o menos seguros de estudiar la cuestión del *sentido* que fluye *bajo los signos*⁶. Este flujo de sentido, llamado *semiosis* cuando se proyectan en él determinadas discontinuidades y se le reconocen articulaciones, parece emerger de un inagotable manantial mítico⁷.

Así, el sentido nunca está estabilizado sino, más bien, en proceso: el sentido emerge, y esta *emergencia* o esta *productividad* del sentido sólo existe a nivel de su propia *transposición*. La existencia del sentido depende del acto de aprehenderlo, de captarlo. Esta captación del sentido de un fenómeno es lógicamente necesaria para la constitución de un sistema de diferencias que “coagulará” significaciones. A todo esto, la función simbólica en su devenir expresivo, representativo y propiamente significativo; esto es,

que sigue, con toda inocencia, latente en la indecisión de Platón entre el mito y el *lógos*- queda consumada en el hecho de que el filósofo no reconozca en el mito más que la identidad de los objetos a tratar, para los que él cree haber encontrado el procedimiento definitivo. El sinsentido de aquella formulación histórica, que salta a la vista, reside en que no permite reconocer en el propio mito uno de los modos de rendimiento del propio *lógos*”. Blumemberg, H; 2003: 34. Decir, pues, que ha habido un paso del mito al *lógos* implica un desconocimiento peligroso. Tienen el mismo interés y lo satisfacen con medios distintos. Pero el mito determina inicialmente los objetos del filósofo y señala un estándar de prestaciones más allá del cual no debería retroceder. Amara o despreciara el mito, él tenía que satisfacer unas exigencias puestas por el propio mito. La teoría ve en el mito un conjunto de respuestas a una serie de preguntas; y ella también da o quiere dar respuestas. Eso la obliga, aunque rechace las respuestas, a reconocer las preguntas.

⁶ Por lo visto hasta aquí, el mito fundador de la semiótica es el sentido. De la asunción de este *mito del sentido* debemos “pasar” al problema del *sentido del mito*. Postulamos, entonces, que el mundo mítico es el *mundo del sentido* en su emergencia misma. Postular que el mito es el fenómeno originario del sentido no es sino asumir que hay en él, en tensión, una compleja racionalidad semiótica. El sentido es una propiedad común a todos los conjuntos significantes (llámeseles *texto*, *discurso* o *relato*). El concepto de ‘sentido’ es indefinible. Tiene, pues, estatuto de axioma. Greimas (1973) asevera que es difícil hablar del sentido y decir algo sensato. Intuitiva o ingenuamente son posibles dos accesos al sentido: puede ser considerado bien sea como lo que fundamenta las operaciones de transposición (paráfrasis, comentario, análisis, comprensión, interpretación, son técnicas transpositivas), bien sea como lo que fundamenta la actividad humana, en cuanto *intencionalidad*. Greimas, A.J. & Courtés, J., 1982: 372-373. Entonces, el sentido de un acto no es este acto; el sentido de un signo no es este signo: querer decir o querer hacer es siempre querer una cosa distinta de uno mismo. Merleau-Ponty advierte que “bajo todas las acepciones de la palabra ‘sentido’ hallamos la misma noción de un ser orientado o polarizado hacia lo que no es y así nos vemos constantemente conducidos a una concepción del sujeto como *ek-tasis* y a una relación de trascendencia activa entre el sujeto y el mundo”. Merleau-Ponty, M., 1985: 437. Nadie puede ir adonde se encuentra, ni significarse a sí mismo: sólo hay sentido de lo distinto de sí. El sentido nunca está instalado, nunca está dado; el sentido del presente nunca está presente. El sentido no está donde estamos sino adonde vamos. No es lo que somos sino lo que hacemos o nos hace.

⁷ La *semiosis* es definida en las dos tradiciones de la semiótica. (i) En la tradición pragmática y analítica, tributaria del pensamiento de Charles Sanders Peirce, la *semiosis* es la acción de los signos, esto es, el proceso triádico mediante el cual un primero (*representamen*) determina que un tercero (interpretante) remita a un segundo (objeto) al cual él mismo remite. Como proceso de inferencia, la *semiosis* es el objeto propio de la semiótica. La palabra fue tomada por Peirce del filósofo epicúreo Filodemo, para quien la *σημειωσις* es una inferencia a partir de signos (Deledalle, G; 1996: 86-87). (ii) En la tradición lingüística estructural, heredera del pensamiento de Ferdinand De Saussure, la *semiosis* es definida por Hjelmslev como la operación productora de signos mediante la instauración de una relación de presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la forma del contenido (Hjelmslev, L; 1984: 73-89). Ésta es la tradición que, de modo prioritario, recogeremos aquí.

en sus distintos modos de *dar sentido*, es la que va a proporcionar el acceso al mito como realidad "objetiva".

En consecuencia, hay que pasar de un nivel de *interpretación* a otro distinto para que haya sentido. Al respecto, la epistemología semiótica elabora la *tipología de transposiciones* del sentido en las diversas prácticas discursivas. La gama de transposiciones es grande y variada: la descripción, la paráfrasis, el comentario, el análisis, la comprensión, la interpretación, son técnicas transpositivas. Los tipos de transposiciones son específicas de ciertas prácticas discursivas.⁸

Fontanille, en un gesto más fenomenológico, postula que el sentido es, primeramente, una *dirección*: decir que un objeto o una situación *tienen sentido* es, en efecto, decir que *tienden hacia* alguna cosa (o que *quieren decir* algo). Esta "tensión hacia" y esta "dirección" han sido con frecuencia interpretadas, un tanto injustamente, sólo como *referencia* cuando ésta es sólo una de las posibles *direcciones* del sentido; otras son posibles: por ejemplo, un texto puede *tender hacia* su propia coherencia, y es eso lo que nos hace presentir su sentido; o una forma cualquiera puede *tender hacia* una forma típica ya conocida y eso es lo que nos permitirá reconocerle un sentido. Se trata, entonces, de un efecto de *dirección* y de *tensión*, más o menos cognoscible, producido por alguna situación.

Heidegger, por su parte, recuerda que, *lo que se ha de pensar* se aparta del hombre, se le sustrae, lo elude⁹. *Lo que se ha de pensar* se sustrae al pensar. Pero lo eludido, se muestra, se ofrece¹⁰. No llega a desaparecer. Tampoco a aparecer. Simplemente rehusa

⁸ Parret sustenta que la tesis de la transposición ("sólo hay sentido en su transposición") señala la primera opción epistemológica de la semiótica estructural, la que está ligada a la emergencia del sentido. La otra opción, a nuestro entender ligada ya a la cuestión de la significación, se refiere a la profundidad del sentido: éste se deja descubrir como un *recorrido generativo* en el que es posible distinguir niveles de profundidad. Estas dos proposiciones epistemológicas son formuladas a partir de una renovada concepción de la semiótica: ésta ya no es la "ciencia de los signos", como en Saussure y Peirce, sino la "ciencia del sentido". El sentido está presente donde quiera que hay actividad humana, productividad social y cultural; pero, ya que para el hombre "ser es sentido", el "sentido de(l) ser" o "sentido del sentido" sólo se puede determinar a partir de una encarnación específica, de un significante material. El sentido está estructurado de una manera semánticamente autónoma; es así como se pueden encontrar las mismas "estructuras profundas", invariables y universales, en un gran número de fenómenos aparentemente heterogéneos. Por otro lado, entiende Parret que, aun cuando la semiótica "continental" (estilo *École de Paris*) es una semiótica del sentido y no de los signos, se perfila cierto acercamiento con la semiótica peirciana ("analítica", "anglosajona"). En efecto, ambas tesis parecen análogas: la acción del signo, según Peirce, se debe a la actividad de un *interpretante* mientras que, para Greimas, el "sentido del sentido" sólo existe por la transposición del sentido. Estas tesis aparecen desarrolladas al detalle en Parret (1999).

⁹ Heidegger, M; 1952: 1-12.

¹⁰ En la línea de *lo que se ha de pensar*, se muestra primordialmente como *lo sagrado*. Esto es lo que Eliade (1973:18-21) llama *hierofanía*. Al occidental moderno le cuesta trabajo admitir que, para otros hombres, lo sagrado se pueda manifestar en piedras o en árboles. La perspectiva semiótica enseña que no

advenir. Lo que se sustrae puede importar más esencialmente al hombre y dejarlo más íntimamente absorto que cualquier otra cosa presente que lo mueve y conmueve. Esa conmoción puede incomunicar al hombre respecto de lo que le importa. Alejarlo de eso misterioso, tremendo y fascinante que lo evita al sustraérsele. El acontecimiento de la sustracción, del sustraerse al hombre aquello que ha de pensar, podría ser más presente que todo lo actual pero, por lo general, parece estar por completo ausente. Pero esta apariencia engaña. Precisamente, lo que se sustrae, se retrae del hombre pero también, a su manera, lo atrae, lo arrastra. Se presenta por golpes, resplandores, destellos, brillos, chispas. Consiente así en advenir.

Interesarse filosóficamente por el sentido es atreverse a entrar en esa tensión de la sustracción. A ponerse en medio de ella. *Tendemos hacia* lo que nos atrae sustrayéndose.

“Si, en cuanto atraídos, *tendemos hacia...* lo que nos atrae, nuestra esencia está ya impresa por ese ‘*tender hacia...*’. En cuanto así impresos nosotros mismos apuntamos a lo que se sustrae. En resumidas cuentas, sólo somos y somos únicamente mientras mostramos lo que se sustrae. Este mostrar constituye nuestra esencia. Somos mientras indicamos lo que se sustrae. El hombre, como ser que indica hacia allí, es el *Indicador*. Y, por cierto, no es que el hombre primero sea hombre y luego, tal vez, ocasionalmente, un indicador, sino que el hombre es hombre cuando se ve atraído por lo que se sustrae, cuando tiende hacia éste y, por tanto, cuando indica lo sustraído. Su esencia consiste en ser un indicador de esta índole. Llamamos signo a lo que en sí mismo, de acuerdo a su más peculiar constitución, es el indicador de algo. Atraído, tendiendo a lo que se sustrae, *el hombre es un signo*.”¹¹

es pertinente pensar aquí en la piedra o el árbol en sí mismos. La piedra sagrada o el árbol sagrados no son venerados o adorados en cuanto tales sino en cuanto ‘otra cosa’. Son *hierofanías*, ‘muestran’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, algo sagrado, lo *ganz andere*. El objeto se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*. En su *apariciencia* inmediata (porque sigue siendo una piedra con el aspecto de cualquier otra) hay un *aparecer* que la transmuta, el *aparecer del sentido* que, en el ámbito numinoso de lo mítico, es *aparecer de lo sagrado*, por el que algo sobrenatural se *muestra*, se *ofrece*.

¹¹ Heidegger, M; 1952 : 6. Las cursivas son mías. En este pasaje Heidegger perfila quizá con más fuerza, claridad y contundencia que cualquiera de los precursores o ‘padres’ del pensamiento semiótico, lo que llamaríamos filosofía semiótica. En cierta forma, responde a la pregunta sobre el hombre presentando la situación esencial de la *sustracción de lo real que atrae* para definir al hombre como signo que da sentido. Cabe añadir que, al manifestarse este signo en lo que se le sustrae, no puede de inmediato interpretar o transponer lo que precisamente se le sustrae. El hombre, signo fuente de los signos, queda, como tal, indescifrado. La hermenéutica que va a desarrollar Heidegger se inspira en el poema *Mnemosyne* de Hölderlin: *Somos un signo indescifrado / sin dolor somos y casi hemos perdido / el lenguaje en lo extraño*. El poeta de Lauffen, con la palabra griega *Mnemosyne* nombra a una hija de los Titanes. Es la hija del Cielo y de la Tierra que, como esposa de Zeus, llega a ser durante nueve noches la madre de las musas: Juego, Danza, Canto, Poesía...pertenecen al seno de *Mnemosyne*, de la memoria. Heidegger, tal como lo haremos en este trabajo, ‘despsicologiza’ a la memoria. En efecto, se trata de algo más que del mero conservar el pasado en la representación. La memoria, más bien, piensa en lo pensado.

Somos un constante indicar hacia ese horizonte en perpetua apertura. Queremos contar con algo...para contar algo. Y es precisamente, desde siempre, el contar *del* mito lo más considerable. Y lo que más da que pensar es que no lo pensamos. Pero aquello que más da que pensar nos habla desde una penumbra para que, pensando, nos volvamos hacia él. A partir de este apuntar, intentamos, pues, organizar la ‘materia’ de lo real, hacerla inteligible.

El *sentido* del que se ocupa la semiótica es imaginado como ‘materia prima’, aunque sepamos que tiene su propia morfología y su propia dinámica en cuanto que esta materia puede ser de naturaleza física, psicológica o social. Pero no es una materia inerte ni sometida exclusivamente a las leyes de los mundos físico, psicológico o social puesto que está atravesada por *tensiones* y por *direcciones*. La condición mínima para que una materia cualquiera produzca un efecto de sentido identificable es, entonces, que esté sometida a eso que nosotros llamaremos una *intencionalidad* (substrato fenomenológico de toda *semiosis*)¹².

Pero el nombre en cuestión no alude a un pensar cualquiera dirigido a cualquier cosa pensable. “Memoria en este caso es la reunión del pensar que queda concentrado en lo que de antemano se ha pensado porque siempre se lo podría considerar anterior a todo. Esta reunión cobija y encubre en sí misma lo que de antemano sigue siendo lo que se ha de pensar, lo que está en todo lo que es y se expresa como lo que es y lo que ha sido. Memoria, el recuerdo reunido en lo que se ha de pensar, es el fondo de donde brota el poetizar. Según esto, la esencia de la poesía reside en el pensar. Esto nos lo dice el mito, es decir, los cuentos. Se dice que su contar es lo más antiguo, no sólo cronológicamente, sino porque, según su esencia, sigue siendo desde siempre lo más digno de pensar.” Heidegger, M; op.cit. 7-8. Otro gran poeta, Valéry, hace una teoría para la musa, dama invisible y tierna: “¡Dama, le dije, oh *Mito!* *Mito* es el nombre de todo lo que no existe y solamente subsiste teniendo la palabra por motivo. No hay discurso tan oscuro, cuento tan extraño, conversación tan incoherente que no podamos darle un sentido. Existe siempre una suposición que da sentido al lenguaje más extraño”. Valéry, P; 1993: 236-237. Una pequeña corrección, en la línea de nuestra hermenéutica: *Mito* es el nombre de lo que subsiste teniendo el *signo* por motivo.

¹² Resumiendo esta perspectiva, tal como ha sido expuesta por Fontanille (1999), podemos afirmar que la *intencionalidad reposa en la imperfección de la presencia*. En efecto, el sujeto siente el desfase entre, de un lado, la *apariencia* de las cosas, sumiistrada por la percepción convencional y ordinaria; y, de otro lado, el *aparecer* (o la *epifanía*) sensible de las “cosas mismas”. La intencionalidad descansa, pues, sobre esta no-coincidencia entre la *apariencia* y el *aparecer*, y sobre la tensión a la que induce. La imperfección constitutiva de esta experiencia, engendra la intencionalidad. Desde ese momento, partiendo de la *apariencia*, el sujeto se va a esforzar por encontrar eso que le ha sido revelado en el *aparecer*. En consecuencia, el sentido mínimo del discurso se asienta en esta ‘imperfección’. Toda tentativa de fusión perceptiva entre el sujeto y el mundo, de reorno al estado mítico de la pura vivencia expresiva, no puede ser más que efímera, y la nostalgia de esa experiencia singular indica la orientación que el discurso debe adoptar. De inmediato, esa nostalgia es seguida por el sentimiento de ‘incompletitud’, el sentimiento de que el ser se nos escapa y sólo nos deja captar, en lo cotidiano, un mero parecer. La diferencia entre lo que es puesto en la mira (el *aparecer*) y lo que es captado (la *apariencia*) mide a la vez la ‘incompletitud’ y el camino a seguir para reconstruir el sentido. La ‘incompletitud’ así definida es constitutiva de la percepción en una pertinencia semiótica. Pero, al mismo tiempo, suministra el lazo indisoluble que une la percepción y la significación, a saber, la intencionalidad mínima, esa tensión entre la *apariencia* actual y el *aparecer* virtual o potencial.

La fenomenología caracteriza las vivencias como “corriente”. Esta corriente (o *curso*) de las vivencias es, a su vez, caracterizada como unidad de la conciencia. La intencionalidad es un ámbito que encierra a todas las vivencias, incluso a aquellas que no se caracterizan como intencionales. El sentido, concebido como materia atravesada por tensiones y por direcciones participa, pues, de aquella notable dualidad y unidad de la $\upsilon\lambda\eta$ sensible y la $\mu\omicron\rho\omicron\phi\eta$ intencional¹³. Por eso es que cabe comenzar nuestro trabajo con una acotación metodológica que se sitúa en el horizonte filosófico postulado por Cassirer a lo largo de su obra y que en ningún momento se podrá pasar por alto; a saber, que el concepto de *símbolo* abarca la totalidad de esos fenómenos en los cuales aparezca cualquier tipo de ‘dotación de sentido’ de lo sensible.

Landowski nota, con suma lucidez, que, en verdad, la propia palabra “sentido” parece haber sido inventada para dar lugar a los más variados juegos – y problemas – semánticos¹⁴. Primero, y dependiendo de la forma en la que se utiliza, el “sentido” de esa palabra, al menos en español, se transforma, o incluso se invierte. Cuando aparece como sustantivo toma aproximadamente el valor de sinónimo de la palabra “significación”. En compensación, cuando se le utiliza en su función verbal – por ejemplo, cuando se relata lo que “ha sido sentido” por alguien en tal circunstancia – pasa a designar casi lo opuesto: no ya lo que alguien entendió, sino lo que sintió: *grosso modo*, su “sensación”. Hasta que, en el límite, será posible “haber sentido” positivamente que, en lo que se sintió, no “había sentido” alguno...

Añade Landowski que la confusión terminológica aumenta cuando, por un lado, están *los sentidos* –mirar, tocar, etc.- que “sienten”; y, por el otro, si seguimos confiando en lo que pretende la lengua (y esta vez no únicamente el español), *el sentido* – la

¹³ “De hecho se nos imponen literalmente estos conceptos de materia y forma siempre que nos representemos intuiciones claras o valoraciones, actos de agrado, voliciones, etc., claramente llevadas a cabo. Las vivencias intencionales se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido (en una acepción muy amplia). Los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados (...)”. Husserl, E., 1993 : 203.

¹⁴ “Viaje a las fuentes del sentido”, 1999. He desarrollado una síntesis de esta propuesta en Quezada, O; 2002^a. Cabe notar que, de acuerdo con la tesis de la transposición, para ese autor el sentido no *está* en algo. Más bien algo *hace* sentido. El sentido, fenómeno emergente, fluido, casi aleatorio, surge en cualquier parte, en donde menos se le espera, de acuerdo a procesos interactivos no siempre visibles empírica e inmediatamente a través de los cuales “se hace” o “se deshace”. Así, si se postula que el sentido “está” en los objetos, más o menos como el caracol está dentro de su concha; *ipso facto*, los objetos a examinar, cualesquiera que sean, aparecen componiendo “signos”: basta reconocer sus formas - los significantes - para descubrir los contenidos - los significados - que recubren. Si, por el contrario, asumimos esa misteriosa expresión - *hacer sentido* - postulamos que el sentido es más afín con la luciérnaga o con el fénix, ese animal tan difícil de aprehender y al que procuramos por lo menos entender y que no tiene la costumbre de permanecer inmóvil en un sitio determinado, detrás de algún significante manifiesto que le serviría de concha protectora y, al mismo tiempo, reveladora. A continuación resumo su análisis de dos acepciones claves del término “sentido”.

significación – de aquello que así ha sido “sentido” y que escapa al alcance de los llamados “sentidos”. En otras palabras, de acuerdo a nuestro autor, coexistirían, independientemente una de otra, dos maneras de relacionarse con el mundo: una, *a través de los sentidos pero sin sentido*; y, la otra, *con sentido pero más allá de los sentidos*.

La primera manera se justifica a través del carácter inmediato de los referentes presentes al alcance de nuestro aparato sensorial como ‘contenidos primarios’ de la intuición. Cuando se trata de explicar la segunda, la única capaz de dar a ese mundo sus contornos de universo inteligible, es necesario postular además la existencia de otro orden de competencia, específicamente humano, en oposición con las facultades movilizadas por el nivel precedente, “meramente sensorial”, común a casi todo el reino animal. Operando de acuerdo con su propio régimen de producción de conocimiento, e interviniendo, se supone, “después” del sentir, “más allá” de lo sensible o “fuera” de los sentidos, es esa competencia humana singular la que nos permite aprehender “semánticamente” lo real (captación semántica) y reconstruirlo “conceptualmente” – es decir, hacer significar las cosas.

Lo que encontramos aquí, y no por casualidad, es una célebre dicotomía: al “cuerpo” (a los sentidos) le pertenece todo el dominio – pero sólo el dominio – de lo *sensitivo*; en cuanto al “alma” (la parte de la persona que, supuestamente, funciona “más allá de los sentidos”, cualquiera que sea el nombre que se escoja para nombrarla) – solamente ella es la que nos remite a lo *cognitivo*. Por cierto que estas distinciones no son captadas en el ámbito de la función expresiva constitutiva de la existencia mítica pero cabe formularlas en cuanto que pueden determinar nuestro modo de interpretarla. Sabemos que la expresión tiene una prerrogativa: desconoce la diferencia o separación entre aquello que es un fenómeno como ser-ahí meramente sensible y un contenido espiritual-anímico distinto, dado a conocer de modo mediato por el mencionado fenómeno.

No obstante, esas distinciones inscritas de manera “espontánea” en la lengua, reaparecen en la mayor parte de teorías “científicamente” elaboradas al respecto, en las que se traducen como dos instancias articuladas de modo jerárquico y casi axiológico. Una de ellas, considerada no sólo funcionalmente como la primera, sino concebida, además, como la más “primaria”, lleva a “empezar” por experimentar a través de los cinco sentidos, variadas *sensaciones*; la otra, de orden superior (tanto filogenética como ontogenéticamente) es la que permite que esos datos sensoriales de base sean

“ulteriormente” reelaborados e interpretados: se dice que de las simples sensaciones, se pasa entonces, al nivel de la percepción¹⁵. Pero cuando se trata de fenómenos expresivos hay que tener cuidado pues estamos en el límite mismo de lo simbólico: la expresión es exteriorización que queda y permanece siempre en un interior¹⁶. En este sentido, recuerda Cassirer, la relación de alma y cuerpo resulta ser el primer modelo y paradigma de una relación puramente simbólica que no puede transformarse intelectualmente en una relación ‘cósica’ ni causal. No hay aquí originariamente ni un interior ni un exterior, antes o después, causante o causado; prevalece ahí un vínculo que no necesita establecerse primero a partir de elementos separados, sino que es un todo pleno de sentido que se interpreta a sí mismo¹⁷.

En un marco más bien empírico, se ve bien cuál es el lugar del “sentido”: llega, por así decir, ya construido – “dado” – en la fase de la elaboración perceptiva, en el momento en el que alguien reconoce y nombra los entes que tiene delante de sí. La competencia cognitiva en juego es, por lo tanto, una competencia de orden lingüístico. Gracias a ella

¹⁵ “Ya los escolásticos hablaban de sentidos interiores, tales como el *sentido común*, por medio del cual *sentimos* que sentimos, es decir, sentimos que vemos, que oímos, que tocamos, etc.; la *fantasía* o imaginación, cuya función era definida como ‘la facultad por medio de la cual aprehendemos las imágenes de las cosas sensibles incluso en ausencia de dichas cosas’; la *memoria sensitiva*, distinta de la memoria intelectual, por medio de la cual evocamos las impresiones que han dejado en el cuerpo los estímulos del mundo exterior; la *estimativa*, orientada a la evaluación sensible de lo que percibimos, en cuanto que es útil o nocivo.” Blanco, D; 2003 : 63-64. Todas estas formas reaparecerán en nuestra interpretación como operaciones de la instancia mítica de discurso.

¹⁶ En esencia, la expresión es exteriorización; sin embargo, nos mantiene en un interior. “Aquí no hay ni meollo ni cáscara; ni ‘primero’ y ‘segundo’, ni ‘uno’ y ‘otro’. Si se define el concepto de lo simbólico de modo tal que quede restringido a aquellos casos en que resalte claramente esa distinción entre la ‘mera’ imagen y la ‘cosa’ misma, en los cuales sólo es captada y recalcada esa distinción, entonces no cabe duda de que nos encontramos aquí en una región a la cual no puede aplicarse este concepto”. Esta situación límite lleva a ampliar la extensión de lo simbólico; siempre que haya ‘dotación de sentido’ de lo sensible, siempre que “algo sensible, en su ser-ahí y ser-así, se presente como particularización, manifestación y encarnación de un sentido” cabe hablar, aún cuando sea potencialmente, de símbolo, pues ya no es necesario que ambos momentos se hayan escindido o hayan sido conocidos en su diversidad y antiteticidad. “La dualidad de los momentos está potencialmente contenida ya en cualquier fenómeno de la conciencia por primitivo que sea, pero esa potencia de ningún modo es actualizada desde el comienzo”. Cassirer, E; 1998-III: 116.

¹⁷ Cassirer, E; 1998-III: 124. La conciencia aparece siempre “como algo vivo que se divide en sí mismo, como un *εν διαφερόμενον εαυτω*. Pero aunque esa diferencia exista, sin embargo no es postulada todavía como tal. Esta postulación tiene apenas lugar cuando la conciencia pasa de la inmediatez de la vida a la forma del espíritu y de la creación espiritual espontánea. Este tránsito es el que permite desarrollarse a todas esas tensiones que en cuanto tales corresponden ya a la simple facticidad de la conciencia: lo que, independientemente de toda antiteticidad interna, era una unidad concreta empieza ahora a escindirse y a ‘interpretarse’ en una distinción analítica. El fenómeno expresivo puro desconoce todavía esa forma de di-sociación. En él se da una modalidad del ‘comprender’ que no está sujeta a la condición de la interpretación conceptual: la simple mención del fenómeno es al mismo tiempo su interpretación, a saber, la única que admite y necesita”. Cassirer, E; 1998-III: 117. Como vemos, la distancia entre sentido e interpretación, en el fenómeno expresivo constitutivo de la existencia mítica, queda reducida a cero. El sentido, como en la música, es su interpretación. Imaginemos que “hablásemos en música”. ¿Qué pasaría ahí? Otra hipótesis fundamental surge de aquí: la conciencia puede, de facto, ser caracterizada como un campo de tensiones o campo tensivo.

se atribuyen a las unidades referenciales perceptibles en el mundo exterior “sus” significados, o sea, aquellos que ya están codificados en la lengua. De esta manera vamos a ser conducidos a una concepción típicamente *semiológica* del sentido, es decir, anclada en la tradición del signo estabilizado. Si la adoptásemos, nos alejaríamos de cualquier posibilidad de aprehender el fenómeno mismo de la emergencia del sentido. Dejaríamos de abordar la significación como acto proveniente de la efectiva presencia del mundo ante el hombre, así como de la presencia recíproca del hombre ante el mundo – y no de su simple colocación “en el mundo” (matiz terminológico necesario, una vez más, de acuerdo con nuestro punto de vista)-, un mundo indisolublemente inteligible y sensible, en el cual lo cognitivo no se opone a lo sensitivo sino que nace, crece y muere en él: un mundo donde no hay sentido fuera de los sentidos, ni almas más allá de los cuerpos¹⁸.

En suma, si puede parecer una evidencia casi trivial la idea de que, por naturaleza, el sentido es una entidad cuya aprehensión “sobrepasa” los órganos del sentir; el inconveniente decisivo para nosotros es que, en buena lógica, al aceptarla, otra trivialidad se impondría por simetría con la misma fuerza de evidencia, a saber, que a partir de lo sensible no se tendría ningún acceso a la significación, estando esos dos niveles – de nuevo, por naturaleza – irremediabilmente separados, uno un poco más abajo que el otro, como lo terrestre debajo de lo celeste¹⁹.

El sentido se acepta, pues, como una evidencia. Como algo propio de todos los textos en tanto magnitudes manifestadas gracias a lenguajes. Las cosas tienen o no tienen sentido de acuerdo a cánones no siempre explícitos, con ciertas exigencias que estipulan las culturas. Por lo mismo que el sentido, y con él el mito como su expresión genuina, es una evidencia, es también algo oscuro, amigo de la penumbra²⁰. Sin embargo, el

¹⁸ Cassirer es explícito cuando concede incondicionalmente al sensualismo y a toda la filosofía empírica la proposición de que los conceptos sin intuiciones son vacíos: “En efecto, los mundos de lo mítico, de la religión, del arte y del conocimiento teórico están hechos de intuiciones concretas. Por consiguiente, la *Filosofía de las formas simbólicas* reconoce que todo aquello que designamos como ‘espiritual’ ha de hallar finalmente su realización concreta en algo sensible, que sólo puede aparecer en éste y con éste. No niega, sino que subraya, antes bien, que hay un mundo de lo acontecido, oído y tocado, un mundo de fenómenos ópticos, acústicos y táctiles, que es el único en que y por medio del cual puede manifestarse todo ‘sentido’, todo aquello que designamos como captar, entender, intuir o comprender”. Cassirer, E., 1975: 196. Entonces, el sentido es inseparable de los sentidos tal como lo ‘espiritual’ lo es de lo ‘sensible’.

¹⁹ Esta metáfora que, por otro lado, resume el imaginario racionalista, es recuperada por el propio Landowski.

²⁰ La solidaridad entre mito y lenguaje es la llave misma del mundo mítico pero ello no quiere decir, en modo alguno, que no exista tensión entre ellos. Tienen un origen común, pero estructuralmente no son idénticos. El lenguaje ofrece un carácter estrictamente lógico; el discurso mítico hace uso del lenguaje pero, por su poética misma, desafía las reglas lógicas, las quiebra, crea su propia coherencia en abierta

atractivo de la penumbra es muy fuerte. Permite afirmar con más seguridad realidades que no nos atreveríamos a identificar a plena luz.

Tener sentido es, a la larga, un creer entender el mundo. Dar sentido al mundo es, de algún modo, habitarlo, controlarlo, orientar los fenómenos que en él se producen a ciertos fines y metas²¹. Desde esta perspectiva general, la función del mago, del hechicero, del chamán resulta similar a la del técnico, el artista y el científico. La naturaleza no tiene sentido para sí misma, está hecha de procesos sin sujetos ni fines. El hombre en cultura plantea sus metas, los fenómenos *adquieren sentido* según la sociedad y el momento histórico en el que tengan lugar. El sentido es, pues, histórico y social. Cosas que tienen sentido para unas sociedades no lo tienen para otras.

“La historicidad del sentido se descubre ante los restos del pasado: nos resulta difícil descubrir el sentido de determinados objetos utilizados por el hombre primitivo en los diferentes estadios de su desarrollo, cuando nos faltan informaciones sobre su orientación concreta y su finalidad en la sociedad que los produjo, y ese sentido se convierte en objeto de terca investigación. Asimismo resulta enigmático el sentido de muchos productos del presente, cuya investigación ocupa la energía y la dedicación de muchos investigadores. Tratamos de encontrar el sentido de

incompatibilidad con la propuesta por el lenguaje de base. Max Müller y otros autores de la escuela de la mitología comparada postularon la tesis de que el mito es un aspecto negativo del lenguaje, un producto de sus vicios más que de sus virtudes. Como Jano, el lenguaje ofrece dos caras: es racional y lógico, pero es también fuente de ilusiones y falacias. La generalidad de los nombres implica ambigüedad. Homonimias y sinonimias no son accidentes; derivan de la naturaleza misma del lenguaje. La mayoría de objetos tienen más de un atributo, pues pueden ser captados desde diversos puntos de vista. Esos diversos puntos de vista terminan suscitando varios nombres para un determinado objeto. A más antigüedad de la lengua, más riqueza de sinónimos. Al emplearse habitualmente, estos sinónimos originan homónimos. Si podemos llamar al sol con *n* nombres expresivos de diferentes cualidades, algunos de estos nombres serán aplicables a otros objetos que puedan poseer las mismas cualidades. Estos objetos distintos vendrían a llamarse por el mismo nombre. Müller entiende que este es el punto vulnerable del lenguaje y, de paso, el origen histórico del mito ya que si existen dos nombres para el mismo objeto, es inevitable que dos *personas* broten de los dos nombres. Como los mismos relatos pueden contarse de la una y de la otra, estas serían representadas como hermanos y hermanas, como padres e hijos. Esta teoría de la falacia y ambigüedad de las palabras como origen del mito presenta a éste como la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el mundo del pensamiento humano, esto es, como algo patológico. El mito es un engaño promovido por el lenguaje. Spencer, acatando esta tesis, defiende que el primer culto fue el de los muertos y fue el poder metafórico del lenguaje el que hizo posible el tránsito de éste culto de los antepasados al culto de los dioses personales. Como la mente primitiva tomaba las metáforas propias del lenguaje en sentido literal, es decir, como realidades, pasó a adorar plantas, animales y grandes fuerzas de la naturaleza. Comenzó a denominar a los seres humanos con estos nombres y a atribuirles propiedades de esas fuerzas. Las aventuras de las personas pasarían a interpretarse de tal modo que pareciesen congruentes con la naturaleza de estas fuerzas.

²¹ Aunque es conveniente aclarar, desde ahora, con Merleau-Ponty, que: “El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí” Merleau-Ponty, M., 1985: 416. En efecto, nacemos *del* mundo y nacemos *al* mundo. El mundo está ya constituido pero nunca completamente constituido. “Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinitud de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones, *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca conciencia desnuda” Merleau-Ponty, M., 1985: 460.

los procesos sociales en los que estamos inmersos; nos preocupa el sentido de la vida y de la muerte; queremos alcanzar el sentido del universo; trabajamos constantemente en la identificación del sentido de los innumerables mensajes que se emiten en la sociedad contemporánea y de los que han sido emitidos a lo largo de la historia...Y cuando encontramos algún sentido en esos fenómenos nos sentimos satisfechos”²².

El sentido se nos aparece como prueba y búsqueda incesante de respuestas humanas ante la experiencia del desgarramiento, de la sin razón, de la fisura que demanda sutura. La sutura, en un primer momento, causa satisfacción, pero la presión de dar sentido continúa. El hombre es el *semiotizador* de un supuesto horizonte óntico, real, que se le sustrae y, a la vez, lo atrae. De un horizonte natural, a menudo sobrenaturalizado, nunca conocido a la perfección, pues el *saber todo* es una situación utópica. La certidumbre parcial plantea nuevas cuestiones respecto de las cuales no hay seguridad. Si el hombre supiese, el conocer perdería sentido²³. El hombre debe creer para poder dar sentido. Si cree en dioses dará sentido de un modo, si cree que las cosas tienen un ser inteligible dará sentido de otro modo. Señala Ortega que *las ideas se tienen; en las creencias se está*. Esta clave de interpretación resulta fundamental; en efecto, las ideas son ocurrencias, pensamientos que tenemos y que, como tales se obtienen, se retienen, se mantienen, se sostienen o no. Las creencias, mientras tanto, son el continente mismo de nuestra vida, no remiten a lo que tenemos sino a lo que somos. No podemos *vivir de* aquellas ideas pero si *vivimos de* estas creencias. La contraposición entre *pensar en* una cosa y *contar con* ella que plantea Ortega para distinguir entre ideas y creencias resulta decisiva para entender el mito como el acto de *contar aquello con lo que se cuenta*. Ello no quiere decir que no haya ideas míticas y creencias míticas. Simplemente sucede que la creencia por excelencia es la mítica. Es en la fuerza de asunción de la creencia donde el mito encuentra su especificidad como saber firme del que no se duda²⁴.

²² Blanco, D; 1989 : 38.

²³ Apelo aquí a la lucidez de Ortega y Gasset, quien afirma que si el hombre supiese no se ocuparía en conocer. "El hecho y el nombre mismo de la filosofía impiden definir al ente humano como *sapiens* a no ser que se entienda este atributo no como una posesión, sino al revés, como una privación y necesidad y se diga que es el hombre el ente que necesita, que ha menester saber y porque lo necesita se esfuerza en lograrlo, se ocupa en conocer, hace lo que puede para saber." (Ortega y Gasset, J., 1993 : 14)

²⁴ Cerremos, al menos por ahora, este fructífero paso por las tesis de Ortega con una referencia suya que, desde nuestra óptica, justifica plenamente la necesidad de filosofar sobre el sentido del mito: "(...) el intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos.

Entonces, ¿ocuparse de la racionalidad de algo es ocuparse por las condiciones en virtud de las cuales *hace sentido*? En términos aún bastante generales, arriesgo una respuesta positiva que este trabajo se encargará de comprobar²⁵. En consecuencia, la sustentación de una posible racionalidad del discurso mítico pasa por un estudio de filosofía semiótica en torno a las características del mito como entidad de lenguaje en acto²⁶, esto es, como discurso autónomo (que tiene entidad por sí mismo), que se articula y despliega a partir de su propia lógica.

Antes de su manifestación bajo la forma de significación articulada nada podría decirse del sentido a menos que se hicieran intervenir presupuestos metafísicos de graves consecuencias. La significación no es otra cosa que el sentido en tanto es aprehendido. La significación es, por lo tanto, el producto organizado por el análisis de los fenómenos de sentido; por ejemplo, el contenido de sentido que afecta a una expresión una vez que esta expresión ha sido aislada (por segmentación) y que se ha verificado que este contenido le es específicamente añadido (por conmutación). La significación está entonces ligada a una unidad, cualquiera sea el tamaño de esta unidad y descansa sobre la relación entre un elemento de la expresión y un elemento de contenido: así se habla siempre de la "significación de...alguna cosa". Se dirá, en consecuencia, que la significación, por oposición al sentido, está siempre articulada. En efecto, puesto que no es reconocible más que por segmentación y conmutación, sólo se le puede captar a través de las relaciones que la unidad aislada mantiene con otras unidades, o que su significación mantiene con otras significaciones disponibles para la misma unidad. Tal como la noción de *dirección* es indisociable del *sentido*, la de *articulación* está, por definición, ligada a la *significación*²⁷.

¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario, esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos no expresadas, de las cosas con que contaba? Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo." (Ortega y Gasset, J., 1993: 28).

²⁵ "(...) si la unidad del mundo no está fundada en la de la conciencia, si el mundo no es el resultado de un trabajo constitutivo, ¿de donde proviene que las apariencias sean concordantes y se articulen en cosas, en ideas, en verdades; por qué nuestros pensamientos errantes, los acontecimientos de nuestra vida y los de la historia colectiva, en cierto momento toman un *sentido* y una *dirección* comunes y se dejan captar bajo una idea? ¿Por qué mi vida consigue reanudarse para proyectarse en palabras, en intenciones, en actos? Es el problema de la racionalidad." Merleau-Ponty, M. 1985: 417. Las cursivas son nuestras.

²⁶ "Decir de una sociedad que tiene lenguaje significa lo mismo que decir que tiene un concepto de racionalidad. No es necesario que haya una palabra tal como "racional" funcionando en ese lenguaje". Peter Winch, "*Understanding a primitive society*". American Philosophical Quarterly, vol.1, # 4, 1964. Cita recogida de Peña, A; 1996: 31.

²⁷ Fontanille, J; 2001: 24.

Hace tiempo se ha reducido la noción de *articulación* a la de diferencia entre unidades discontinuas. Esta reducción adopta denominaciones características en las diversas tradiciones de las ciencias del lenguaje: *diferencia* (De Saussure), *oposición* (Jakobson); *dependencia* (Hjelmslev); *complejidad* (Brøndal). Sin embargo, este no es más que el punto de partida en el estudio de formaciones más complejas. Por ejemplo, una categoría semántica como el *calor*, es una categoría gradual y sus diferentes grados (cf. *quemante/caliente/tibio/fresco/frío/helado/glacial*) se distinguen sin oponerse forzosamente; más aún, si el gradiente es orientado, la significación de algunos de sus grados, por ejemplo, *tibio*, será diferente según que el gradiente sea orientado positivamente hacia el calor (*tibio* es entonces *peyorativo*, como cuando se dice de alguien que "le falta calor humano") o positivamente hacia el frío (*tibio* es entonces *mejorativo*, como cuando se dice de alguien que "le ha bajado la fiebre") ; la significación depende entonces de la polarización de un gradiente. Aquí es donde cobra vigencia el concepto de tensión o, para ser más exactos, el de tensividad, entendido como condición de posibilidad de la tensión.

Además, según las culturas y las lenguas, a veces hasta según un determinado discurso, la posición relativa de los grados cambia; así, el grado *tibio* aparecerá más próximo del polo *frío* o del polo *caliente*: si se recorre el gradiente en el sentido de su polaridad, del negativo hacia el positivo, se encuentra entonces un umbral que determina la aparición del grado *tibio*. Los tipos de articulaciones significantes son entonces variados: oposiciones, jerarquías, grados, umbrales y polarizaciones.

Nuestras categorías se *articulan*, en *direcciones* opuestas, esto es, en devenires significantes que determinan sus sentidos; están, por lo tanto, imbricadas unas en otras y presentadas con una 'relativa indeterminación'. "Las oposiciones no son nunca absolutas, sino relativas; son oposiciones del *sentido* y de la *dirección* de la aprehensión". Lo simbólico, entendido por Cassirer como *dirección* de comprensión espiritual, entraña una decisión que compromete una toma de posición y un punto de vista:

"Esta determinación de algo *como* objeto o *como* actividad, y no la mera denominación *de* objeto y *de* actividad es lo que se expresa en la labor espiritual del lenguaje lo mismo que en la labor lógica del conocimiento"²⁸.

²⁸ Cassirer, E; 1998-I: 248.

Entonces, la determinación de algo *como* algo es expresada por un trabajo que, sea lingüístico-espiritual o lógico-cognitivo, es trabajo de sentido. Si es determinación *como* objeto entonces demanda *nombre*. Si es determinación *como* actividad entonces demanda *verbo*. Oponemos, pues, *nombre de objetos* a *verbos de actividad* porque hemos seguido direcciones diferentes de la determinación; en suma, porque hemos hecho distintos trabajos de sentido. Pero esas *direcciones* quedan, de todos modos, *articuladas*: *nombre* significa por su relación con *verbo* y viceversa.

Hecho este contraste entre sentido y significación, podemos oponer respectivamente lo mítico a lo mitológico no sin antes advertir que se trataría de una oposición gradual que, en el marco de la *filosofía de las formas simbólicas*, señalaría un tránsito en el que predominaría primero la función expresiva, luego la representativa y, por último, la significativa²⁹. Así, lo *mítico* participa del estatuto concedido al sentido como "cosa" nunca dada ni descubierta sino como fuerza expresiva en indefinida construcción. Incluso lo *mítico* no es en sí mismo *más que* sentido en acto. Las formas cambiantes de lo *mítico* traducen solamente la manera específica en la que una colectividad se siente a sí misma como tal en el momento en que el *ser conjunto* de sus miembros se pone a *hacer sentido*. Así, hará falta alguna ocasión; en suma, un detonador, un catalizador, una imagen o un soporte figurativo: un cuerpo, la expresión de un rostro, una silueta, una mirada³⁰. Si nada en sí mismo es mítico, prácticamente todo puede llegar a serlo en ocasiones, es decir, todo puede servir de base para suscitar la emergencia de un sentido, en torno al cual la colectividad formará cuerpo común. Algo permite a un grupo humano "cristalizar" de manera inesperada, transformando una colección de individuos dispersos en una comunidad solidaria, indivisa, asombrada de reconocerse a sí misma como un todo orgánico y viviente. Hay un tiempo en el que el detonador es un "gran relato", hay otro en el que un nombre o una "figura de leyenda" cumplen con este rol.

²⁹ Así pues, "es la triada espiritual de las funciones expresiva, representativa y significativa la que nos hace posible la intuición de una realidad articulada. Sin embargo, justamente por ello constituye un *υστερον πρότερον* aquella explicación que pretende acercarnos al contenido de esas funciones aclarándolo mediante comparaciones tomadas del mundo de las cosas. La relación de la 'apariencia' con el contenido anímico expresado en ella, la relación entre la palabra y el significado expresado a través de ella y, finalmente, la relación que guarda un 'signo' abstracto cualquiera respecto del contenido significativo al que apunta: nada de ello es equiparable al modo como las cosas *coexisten* en el espacio, como los eventos se suceden en el tiempo o como los cambios reales se generan entre sí. Su sentido específico sólo puede ser tomado de él mismo, pero no aclarado mediante analogías extraídas del mundo, las cuales son apenas 'posibles' en virtud de ese sentido" Cassirer, E; 1998-III: 125.

³⁰ Al respecto, el 'fenómeno de expresión' es una magnitud del plano del contenido. Así, la 'expresión', en Cassirer, alude a la 'expresividad' de los seres. Esa expresividad de sentimientos y afectos...ese 'sentido' se manifiesta (plano de la expresión) por medio de miradas, actitudes del cuerpo, y, claro, por palabras. Ese 'fenómeno de expresión', situado en el plano del contenido, equivale al concepto de 'foria' que, de acuerdo a los postulados tensivos de Zilberberg, determina el 'campo de presencia' del sentido.

Por otro lado, lo *mitológico* entraña un cambio de régimen. Lo *mitológico* o la *mitología* remiten a algo que *tiene significación*. Cada uno (sea segmento social, sea grupo familiar, sea individuo) se esfuerza para articular una representación del mundo que vuelve las cosas más *inteligibles*. Se trata de construir relaciones, oposiciones, axiologías; en suma, de dar cuenta de programas narrativos más o menos estereotipados a partir de los cuales se afirma constantemente una cosmovisión.

Entonces, lo *mitológico* remite a lo que *tiene significación* sólo para aquellos que lo estudian y lo cultivan; de algún modo, cabe decir que lo *mitológico* es algo hecho por los hombres que ya no viven el mito “desde dentro”, que han tomado distancia de él, que lo han objetivado. Por cierto, esto indica que lo mítico apunta hacia un logos. Está en tensión hacia un logos. Se dirige hacia un logos. Se pone a su disposición. De ahí que la fabulación mitológica, por ejemplo, caracterice a una fase importante del método filosófico (en especial en Platón). Hay, pues, en lo mítico, una racionalidad en tensión. Por contraste con lo *mitológico*, lo *mítico* *hace sentido* de golpe y para todos: algo es inmediatamente capaz de imponerse por la calidad de su *presencia* a la noción abstracta de una socialidad inherente al “vivir en grupo”. Algo sustituye de golpe, con la fuerza de la evidencia, el sentimiento generalizado de un *ser-con*, es decir, de una pertenencia común sentida de modo directo, íntimo, “visceral”, por cada uno. El grupo entero experimenta en sí mismo, en bloque, a través de lo vivido por cada uno de sus miembros, su propia *presencia* dentro de una totalidad que lo engloba y de la que irradia el sentido en una forma inmediatamente *sensible*. En este gran momento de comunión, el sentido ocurre, de hecho, por la mediación del plano sensorial y, en especial, por los efectos del contagio que afecta ante todo a los cuerpos: los corazones latén al unísono, los cuerpos están puestos en contacto, en simpatía, de modo directo por medio del gesto, del tacto, de las lágrimas. Un “milagro” se realiza, en primer lugar, en el plano de la intersomaticidad, antes incluso que en el de la intersubjetividad; un momento de fusión empática en el que lo social forma cuerpo mientras el mundo adquiere gusto: lo *mítico* comienza a “existir”, como centro de un sentido experimentado.

Por lo tanto, se impone de inmediato una restricción metodológica y heurística: vamos a tratar de estudiar el mito “desde dentro” de los discursos por él producidos. No apuntamos, pues, a la “historia de la creación” del mito sino a su modo interno de producción de sentido³¹. Nuestra perspectiva no es, pues, genética sino generativa. No

³¹ Blumemberg afirma que “es la ‘intencionalidad’ a que apunta la historia de la elaboración del mito lo único que –mientras nos la figuramos como una constante que transcurre a lo largo de los tiempos– nos

obstante, desde esta perspectiva, y sólo desde ella, será posible avizorar el ‘zócalo genético’ del sentido. Tanto lo Mismo como lo Otro se reconocen desde lo Mismo.

El mito, como algo esencial que es, funda en la existencia una específica inquietud. Múltiples veces se ha llamado la atención sobre el origen de la filosofía a partir del mito. Creo que eso significa que todo filosofar, conforme a su propia posibilidad interna, ha de estar seguro *otra vez* de ese origen esencial. Es a partir del mito desde donde el filosofar ha de darse a sí mismo su plena esencia. El mito constituye para la filosofía un esencial recuerdo de sí misma. Por eso, la filosofía permanece ‘retroreferida’ al mito.

Hemos visto líneas arriba que, en Cassirer, lo *simbólico* se concibe como *sentido*, como *dirección*. Pero sucede que esta *dirección* suele entrar en tensión con otra. Lo *simbólico* no sólo es caracterizado como *dirección*, caracterización que coincide con la que la pertinencia semiótica confiere al *sentido*; se trata, además, de una *dirección en tensión* con otra:

“Puede tomarse el concepto de lo simbólico de tal modo que se entiende por él una *dirección* perfectamente determinada de la concepción y conformación espirituales, la cual, como tal, tiene frente a sí una *dirección opuesta* no menos determinada”³²

Precisamente al postular esta confrontación de *direcciones opuestas*, Cassirer pone, en el centro mismo de su concepción de lo simbólico, una *tensión-hacia* polos opuestos. Pero una tensión de la que emerge el sentido como diferencia, como articulación; en suma, como significación. Así, el *pensar* mítico se distinguirá del *calcular* lógico-científico por marcas perfectamente determinadas y susceptibles de caracterización precisa, esto es, de análisis y explicación. Entonces, en cuanto simbólica, cualquier forma se define en tensión con otra.

Desde un punto de vista antropológico general, en la condición simbólica del ser humano, *lo que es* se muestra como presencia expresiva que desencadena una energía ‘espiritual’ articuladora de representaciones y de significaciones. Esta energía intensa

permite hacer, simultáneamente, una serie de suposiciones sobre las fases retrospectivas de esa historia. Pero hacer teorías sobre el origen de los mitos es algo inútil. Aquí podemos decir: *ignorabimus*. ¿Es esto malo? No, pues, en otros campos, tampoco sabemos nada de ‘los orígenes’. Con todo, estas teorías sobre los orígenes tienen ‘implicaciones’ que van más allá de lo que la demanda de esclarecimiento del fenómeno deja reconocer”. Blumentberg, H; 2003: 54.

³² “El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu”. En : Cassirer, E., 1975 : 161-162.

articuladora de representaciones es la condición de posibilidad de las semióticas (o sistemas de significación), las cuales, en cuanto objetivadas en procesos extensos (ritos y mitos tal como son reconocidos), requieren de un proyecto científico que atienda a sus estructuras inmanentes. Entendemos aquí lo simbólico como capacidad humana general a partir de la cual se repliega y despliega lo semiótico. Aquella capacidad productora rige, pues, estos productos.

Pero es el concepto de “forma simbólica”, como producto de una expresión, el que merece ser precisado en este contexto. En principio, la forma simbólica es

“expresión de un algo ‘espiritual’ por medio de ‘signos’ e ‘imágenes’ sensibles (...) se trata de saber si dicha forma de expresión, cualquiera que sea la diversidad de sus aplicaciones posibles, tiene o no en la base un principio que se caracterice como un procedimiento fundamental uniforme y completo. No se pregunta aquí por lo que signifique y realice el símbolo en una esfera particular cualquiera, en el arte, el mito y el lenguaje, sino, antes bien, hasta qué punto el lenguaje como un todo, el mito como un todo (...) comporten el carácter general de la conformación simbólica”³³.

¿Cómo se conforma simbólicamente el mito *como un todo*? ¿Qué lo distingue de las demás formas simbólicas? Hay, al parecer, un algo ‘espiritual’, término *ab quo* de la expresión simbólica y unos ‘signos’ e ‘imágenes’ sensibles, término *ad quem* de la misma. Pero, por oposición a las demás formas, el mito se situaría en el centro mismo de la pura vivencia expresiva. Parece presentar una modalidad de configuración del mundo que es independiente y autónoma respecto a otras modalidades de la mera objetivación.

Ahora bien, en el supuesto de que haya un procedimiento uniforme y completo ¿cómo es que esta supuesta conformación simbólica general enraíza al mito en la existencia o en la conciencia? O, en otros términos, ¿cómo así la supuesta vivencia mítica potencial o la ‘sustancia mítica vital’, en cuanto evento, deviene forma simbólica? ¿No dependen acaso los mitos de la ‘verdad de la vida’ para tener fuerza? Para responder a esta inquietud debemos admitir que, antes de explorar el llamado “pensamiento” o “discurso” mítico, es necesario interrogar a la “existencia” mítica como modo original de ser en el mundo. Modo éste que no conocería la escisión entre lo ‘real’ e ‘ideal’ o entre ‘realidad’ y ‘apariencia’. Suponemos que este interrogar deberá mostrar a la

³³ Cassirer, E., *ibid.*

conciencia mítica (ámbito de “pensamiento” o de “discurso”) como condición primera de posibilidad de emergencia del símbolo. A partir de esta exhibición de la conformación de la conciencia como operadora simbólica será entonces posible echar luz sobre el vínculo del mito con un modo de conocer que no extrae de la apariencia la esencia, sino que en aquella posee la esencia.

No estamos, pues, en condiciones de explorar la con(forma)ción simbólica del mito sin considerar la cosmovisión como ámbito en el que, por el hacer discurso, emerge el ser lenguaje; *habitat* mismo de la existencia mítica, esto es, de la *aparición* del sentido. Pero, previamente, hay que indagar un poco más, desde nuestra pertinencia semiótica, qué es eso de la ‘forma simbólica’ en la existencia mítica.

I. 2. Simbólica : Expresión :: Semiótica : Significación

A la luz de estas consideraciones, sería conveniente volver a lo más simple. Símbolo es aquello que tiene carácter añadido³⁴. Se trata de un signo cuyo significado se ofrece como *claroscuro* ya que muestra un aspecto manifiesto y otro oculto. En este orden de

³⁴ La artificialidad humana consiste en *algo más* que en su carácter de cosa. Ese *algo más* que está en ella es lo que hace que sea mito, religión, arte o ciencia, para atenernos al elenco de formas simbólicas del maestro de Marburgo. La artificialidad humana tiene sus productos, sus cosas acabadas, cuidadas. Esos productos dicen *algo más* que la mera cosa. Heidegger emplea la expresión *ἄλλο ἀγορεύει* para recordarnos que “La obra nos da a conocer públicamente otro asunto, es algo distintivo: es alegoría. Además de ser una cosa acabada, la obra de arte tiene un carácter añadido. Tener un carácter añadido – llevar algo consigo – es lo que en griego se dice *συμβάλλειν*. La obra es símbolo.” Heidegger, M., “El origen de la obra de arte” en 1996: 14. En los términos de nuestra pertinencia, preferimos no emplear el paralexema “obra de arte” por las connotaciones “cultas” que propicia. El alcance de nuestra meditación merece una referencia más genérica: lo que llamamos “artificialidad humana” incluye y supera a la obra de arte. Dicho en otros términos, el estatuto de “*animal symbolicum*” se proyecta más allá de lo que delimitamos como “arte”. En nuestro caso particular, por poner un ejemplo, cuando a una figura semiótica del mundo natural como el “condor” (*exteroceptiva*), en la mitología correspondiente a una determinada *semiosfera* andina, se le *añade* algo, como el “sol”, que también es una figura semiótica del mundo natural, se construye (artificio) una función de correspondencia a través de un tema que, en una semiótica que tiene la forma de una lengua natural (*interoceptiva*), se presenta como el enunciado-creencia : “el condor interviene como un avatar del sol”. La creencia mide un *sentir* que, a su vez, es testigo de un *poder*. Cassirer dirá que: “Lo que crea problema no es tanto el contenido de la mitología cuanto la intensidad con la que es vivido, y la fe que se le otorga, como sucede con cualquier otro objeto que existe efectivamente”. Cassirer, E., 1998-II : 22. El símbolo no es, pues, ni producto exclusivo de la mera observación de un *cosmos* ni tampoco de la mera actividad de un *noos*. El símbolo es *propioceptivo*. Dicho en términos negativos (eje neutro) : ni solamente *exteroceptivo*, ni solamente *interoceptivo*; y, en términos positivos (eje complejo) : *exteroceptivo* e *interoceptivo*, a la vez. El símbolo no puede asociarse, entonces, a un presunto *espíritu* separado del cuerpo y de la carne. La *propioceptividad* no es otra cosa que el semantismo resultante de la percepción que el hombre tiene de su propio cuerpo en un medio ambiente. Como categoría, estaría próxima al *θυμός*. Adelanto estos conceptos pues están vinculados a una hipótesis central del trabajo: en el mito emerge la cultura misma como espacio de articulación desde un cuerpo propio, de un *sí mismo* y de un *mundo para sí*, inscrito en la carne sensible, esto es, en un *mi mismo* y en un *mundo para mí*.

reflexión, nuestro estudio pretende ser un vasto esfuerzo por reconocer la germinación misma de lo que habitualmente llamamos *el sentido* como un *ir más allá*, como un *traer algo más*. Tal como lo hemos señalado, *el sentido* no puede estar separado de un *modo de sentir*³⁵.

Cassirer, en su *filosofía de las formas simbólicas* (de ahora en adelante FFS), expuesta no solamente en el monumental tratado que lleva el mismo nombre sino también en una serie de cuatro ensayos cortos recopilados en una antología titulada *Esencia y efecto del concepto de símbolo* y en otros escritos, propone una interpretación en clave kantiana, fundamentada principalmente en el potencial mitogénico del lenguaje (en cuanto *habla*). Las principales tesis expuestas en estas obras fueron actualizadas y resumidas luego, en especial, en un breve estudio titulado *Las ciencias de la cultura* y en su *An essay on man* (*Antropología filosófica*, en español).

La FFS consta de tres partes expuestas en igual número de tomos. La primera parte versa sobre la *Fenomenología de la forma lingüística*. Luego de un extenso *Prefacio* y de una detallada *Introducción* aborda en aproximadamente setenta páginas una profunda sinopsis del problema del lenguaje en la historia de la filosofía como contexto para situar su concepción de esta forma simbólica fundamental. A continuación, en sucesivos capítulos, aborda la fenomenología misma de la forma lingüística a través de cuatro

³⁵ Por eso es que una condición para interpretar el símbolo es el poder vivirlo, vivenciarlo. Mientras más intensamente se viva mejores posibilidades habrá de interpretarlo. El símbolo da vida y da pensamiento al unísono. Da qué vivir y qué pensar. Hace pasar a otra cosa que revela más allá de lo que aparece a primera vista. No olvidemos que *syn* y *ballo* significan en griego ‘con’ y ‘arrojar’: se trata, pues, de arrojar conjuntamente dos cosas porque la una es el complemento de la otra y, sobre todo, porque juntas configuran una tercera cosa. Para reconocer a alguien, una persona daba una parte y se quedaba con otra. Así podían reconocerse al juntarlas; eran la contraseña. Entonces, lo típico del símbolo es que sirve para reconocer al otro, al semejante, al análogo. Pero por eso no se quedaba en la mera representación de lo que inmediatamente se veía en él. Escondía un significado más, al cual remitía y que, por lo tanto, permanecía oculto hasta ser desentrañado. El símbolo es, pues, el signo significativo, complejo, rico en cosas, a veces hasta inagotable. Ahora bien, hay una función metonímica del símbolo: hace pasar de la parte al todo, esto es, sirve para generalizar; hace pasar de los efectos a las causas, permite entonces encontrar explicaciones. Y por cierto que, al explicar, se universaliza, se identifica con un *logos* legislador. Hay, también, una función metafórica del signo: cambia los significados, juega con un plano literal, manifiesto, y con un plano figurado, latente. Articula, en suma, una analogía que nos guía para encontrar, a partir del primer significado, el segundo. En ambas funciones, el símbolo *hace pasar*. Es un guía, alguien que inicia en un aprendizaje: un pedagogo. Pero también alguien que inicia en un secreto: un mistagogo. “Es clave para rastrear algo, generalmente un sentido oculto (...) el de las cosas, el de las personas, el de la vida, el de la realidad, el del misterio. Por eso los símbolos estaban casi siempre asociados a la religión. Los pitagóricos llamaban *symbola* a sus enseñanzas, principalmente a sus enseñanzas ocultas, eran algo con lo que podían reconocer a sus cofrades, y algo con lo que podían reconocer el camino a la perfección. Doble función, por tanto, de hacer reconocer a la hermandad, y de hacer reconocer el camino. (...) era como el hilo de Ariadna en medio del laberinto: para encontrar la salida, para ir a algún destino. El símbolo, pues, congregaba a la gente, la hacía reconocerse, la reunía (lo opuesto de *symbolo* es *diábolo*, que es desunión, desencuentro y extravío). El símbolo tiene una naturaleza apta para ser clave, indicación de sentido, de dirección a donde ir.” Beuchot, M; 101-102. Completaríamos, indicación de un modo (común) de sentir.

fases: la fase de la expresión sensible, la fase de la expresión intuitiva (en la que el lenguaje construye sus esquemas de expresión del espacio y de las relaciones espaciales, de representación del tiempo, de desenvolvimiento del concepto de número, de apertura a la esfera de la “intuición interna” y sus capas relativas a la formación del concepto del yo), la fase de la expresión del pensamiento conceptual (que atiende a la constitución de la conceptualización cualitativa y de las clasificaciones lingüísticas), y, por último, la fase de la expresión de las formas puras de relación (en la que se explora la esfera del juicio y los conceptos de relación).

El segundo tomo trata acerca del *Pensamiento mítico* y se inicia con una *Introducción* en la que se plantea el problema de una “filosofía de la mitología” desde una perspectiva fenomenológica crítica e idealista. Luego, sucesivamente y en sendos capítulos, aborda el mito como forma de pensamiento (carácter y orientación básica de la conciencia mitológica del objeto, categorías particulares del pensamiento mitológico), como forma de intuición en la que se estructura y dispone el mundo espacio-temporal en la conciencia mitológica (se explora aquí la antítesis básica -lo sagrado y lo profano- y se busca fundamentar una teoría de las formas espaciales, temporales y numéricas del mito) y como forma de vida en la que descubre y determina la realidad subjetiva de la conciencia mitológica (se estudian los vínculos del yo y del alma, el desarrollo del sentimiento de sí mismo a partir del sentimiento de la unidad y de la vida y las formas del culto y del sacrificio). Culmina este tomo con un cuarto capítulo sobre la dialéctica de la conciencia en el que se siguen las tensiones que determinan el paso de la conciencia mítica a la religiosa.

El tercer tomo está concebido como una *Fenomenología del reconocimiento* facturada a modo de balance que retoma la reflexión previamente realizada en los dos primeros tomos. La *Introducción* se divide en cuatro partes (en las que se abordan sucesivamente las cuestiones de la materia y forma del conocimiento, del conocimiento simbólico y su significación para la construcción del mundo de los objetos, de lo ‘inmediato’ de la experiencia interna y del conocimiento intuitivo y simbólico en la metafísica moderna). Si bien captamos la realidad en la peculiaridad de las formas simbólicas, sin embargo, esto indica que la realidad no sólo se revela sino que también se oculta en dichas formas. Las mismas formas que dan al mundo del espíritu su determinación, su sello, su carácter, aparecen como refracciones del ser. La fenomenología del reconocimiento quiere asignar a cada forma simbólica un índice de refracción. Tal como en el primer tomo, asistimos aquí a un recorrido de lo concreto opaco a lo abstracto transparente. Al

final, cuando el saber filosófico haga desvanecerse a los símbolos, la realidad última del ser en sí debe manifestarse. Por eso, esta fenomenología se articula en tres partes que corresponden de algún modo al mencionado tránsito. La primera parte es la que más nos concierne pues versa acerca de la función expresiva y del mundo de la expresión (comienza trazando las dos direcciones –subjetiva y objetiva- del análisis, luego desmenuza el fenómeno expresivo como momento fundamental de la conciencia perceptiva y concluye examinando la función expresiva en el marco del problema del cuerpo y del alma). La segunda parte aborda el problema de la representación y la construcción del mundo intuitivo (enfoca primeramente el concepto y el problema de la representación; luego, la oposición entre cosa y atributo; a continuación, el espacio y la intuición temporal; de inmediato, otro asunto que nos concierne, la pregnancia simbólica; y culmina con un extenso estudio en torno a la patología de la conciencia simbólica). La tercera parte explora la función de la significación y la construcción del conocimiento científico (despliega una teoría del concepto, contrasta concepto y objeto, estudia los vínculos del lenguaje con la ciencia, el objeto de la matemática y los fundamentos del conocimiento científico natural). El índice de refracción ha ido bajando. Los dos primeros tomos han tratado de las “formas gemelas”, lenguaje y mito. El último tomo las ha retomado para lanzarse hacia la esfera de la ciencia no sin antes atravesar las regiones del ‘pathos’ artístico.

He aquí, apretadamente expuesta, la arquitectura de esta inmensa obra. Da la impresión, por la complejidad y erudición que entraña, de que cada parágrafo podría dar “tela” para tejer ensayos, estudios y tesis de diversa índole. Nosotros nos conformamos con iluminar algunas zonas de este gran entramado. Creemos que hay que tomar en cuenta el esquema argumentativo del primer tomo, intentar seguir más de cerca la progresión de todo el segundo tomo y, en lo relativo al tercer tomo, considerar la introducción, la primera parte y algunos puntos decisivos de la segunda parte.

Cassirer intenta ampliar la crítica de la razón a la crítica de la cultura³⁶. Para ello, incorpora el problema de la “forma simbólica” del habla y de la conciencia mítica, religiosa, artística y científica³⁷. La tesis central de esta filosofía es que el hombre es un

³⁶ Como apunta Jamme, esta actitud caracteriza en general al neokantismo de Marburgo (Cohen, Natorp) pero lo que distingue a Cassirer es su intento de resolver las aporías en las que incurría el neokantismo en su intento de extenderse a las ciencias culturales. Jamme, Ch; 1999: 161. Se trata en suma, de efectuar una crítica del pensamiento mítico a través de una filosofía de la cultura. Por lo tanto, para comprender el mito y su racionalidad habría que desvelar su posición dentro de la cultura.

³⁷ El mito, el lenguaje, el arte, la historia y el conocimiento teórico se convierten en símbolos « no porque designen alguna realidad presente ofreciendo una imagen, una alegoría indicadora y explicativa, sino en

animal simbólico. Una lectura atenta del corpus fundamental de obras de este autor, permite notar que no apunta tanto a una teoría del conocimiento sino a una fenomenología de las formas de "comprensión del mundo" y de la comunicación. Para ser más exactos,

“La filosofía de las formas simbólicas no se propone ser una metafísica del conocimiento, sino una fenomenología del conocimiento. Toma en ello la palabra ‘conocimiento’ en su sentido más amplio y comprensivo. Entiende por conocimiento no sólo el acto de la comprensión científica y de la explicación teórica, sino toda actividad espiritual por la que nos creamos un ‘mundo’ en su configuración característica, en su orden y en su ‘ser tal’. En lugar de partir de una oposición rígida entre un yo fijo, encerrado en sí mismo, y un mundo subsistente igualmente en sí mismo que se enfrenta a dicho yo, la filosofía de las formas simbólicas pretende examinar las premisas en que se funda dicha separación y verificar las condiciones que han de cumplirse para que tengan lugar”³⁸.

Cassirer respeta en lo esencial las distinciones centrales de la lógica de Kant. En primer término, la doble relación del conocimiento: la del objeto, por la cual el conocimiento se refiere a una representación; y la del sujeto, por la cual el conocimiento se refiere a la conciencia como su condición universal en general. En segundo término, a la distinción

el sentido de que cada uno de ellos crea y despliega de sí un mundo propio de sentido. *Exhiben* el desenvolvimiento peculiar de la mente, en virtud del cual le es dada una ‘realidad’, un ser determinado y articulado. Las formas simbólicas ya no son imitaciones de dicha realidad, sino *órganos* en cuanto que sólo merced a ellas llega lo real a ser objeto de la visión intelectual, y así *visible* sin más». Cassirer, E., 1975: 84. Explica Jamme, detallando diversas fuentes, que el proyecto de una filosofía del símbolo que debía abarcar en su totalidad el ámbito de la interpretación humana de la realidad, lo esbozó entre 1911 y 1919-1920 (hace referencia a T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, 1981). En su obra principal, escrita y publicada entre los años 1923 y 1929, creía haber encontrado un *planteamiento filosófico nuevo* que, a diferencia de conceptos filosóficos anteriores, como la teoría del conocimiento, la fenomenología, la metafísica, sería capaz de resolver las cuestiones fundamentales de la filosofía. En los años inmediatamente posteriores a la conclusión de los tres primeros tomos, Cassirer intentó elaborar y profundizar este planteamiento. A esa época se remonta igualmente la labor relacionada con el cuarto tomo, aún no publicado, que trata del problema de la metafísica (Heidegger, entre otros) y del concepto de “fenómeno original” (*Urphänomen*). Jamme, Ch., 1999: 161-162.

³⁸ “Lógica y concepto del símbolo”, en Cassirer, E., 1975 : 194. Cabe aclarar que, en el Prefacio al tercer tomo de la FFS, dedicado en su integridad a la ‘fenomenología del reconocimiento’, Cassirer aclara que no se une a la terminología moderna sino al significado de ‘fenomenología’ que Hegel estableció, fundamentó y justificó. “Para Hegel la fenomenología se convierte en el supuesto fundamental de todo conocimiento filosófico, puesto que a éste le impone la exigencia de abarcar la totalidad de las formas espirituales, y porque, según Hegel, esta totalidad sólo puede manifestarse en el tránsito de una forma a la otra. La verdad es el ‘todo’, pero este todo no puede ser dado de una buena vez, sino que tiene que ser desenvuelto progresivamente por el pensamiento en su propio automovimiento y siguiendo el ritmo de éste. Este desenvolvimiento es lo que viene a constituir el ser y la esencia de la ciencia misma. Por ello el elemento del pensamiento, en el cual se encuentra y vive la ciencia, alcanza su plenitud y transparencia sólo a través del movimiento de su devenir”. Es justo anotar que la FFS coincide en este principio fundamental con la formulación hegeliana pero, eso sí, recorrerá otros caminos tanto en su formulación como en su desarrollo. Cassirer, E; 1998-III: 8-9.

entre *materia*, como contenido del objeto; y *forma*, como modo de conocer el objeto. Así, la diversidad de la forma del conocimiento se funda en la conciencia, condición que acompaña a todo conocer. Precisamente, la conciencia de la representación garantiza que la forma del conocimiento es *clara* y la falta de conciencia de la representación la hace *oscura*. Pues bien, al dar el salto de las formas de conocimiento en general a las formas simbólicas, la fenomenología de Cassirer, en lo que respecta al mito, es un internarse en esta supuesta oscuridad, es explorar el momento en el que lo que va a ser representación es todavía pura presencia expresiva frente a una cuasi-conciencia. Por eso no sólo renueva su terminología hablando de *mundo* y *yo* sino que amplía el concepto de conocimiento, más allá de la comprensión y de la explicación, hacia la *creación*³⁹.

Estamos, pues, ante una fenomenología del conocimiento que define éste como el acto creador de un mundo de formas y que, a la vez, trata de explorar el “lugar” de una separación. Una filosofía de las formas simbólicas es, en realidad, una filosofía crítica de la cultura que tiene que “huir tanto de la Escila del naturalismo como de la Caribdis de la metafísica”⁴⁰; y el único camino para lograrlo está en comprender que ‘yo’, ‘tu’, ‘ello’, no son factores dados, fijos y cerrados que creen las formas culturales por medio de su acción recíproca sino a la inversa: es bajo estas formas y gracias a ellas como se constituyen las esferas del ‘yo’, del ‘tu’, del ‘ello’.

En términos semióticos, la enunciación sólo se conoce en cuanto es enunciada. “Yo” y “tú” o “yo” y “mundo” no son, pues, entidades sustanciales separadas de las que hay que partir. Se trata, más bien, de posiciones que existen sólo por su relación y en su relación. Son, más bien, el blanco al que apuntamos cuando nos internamos en el centro de aquel *intercambio* que opera en la forma simbólica (intercambio que podemos llamar

³⁹ El mito ameritaría algo así como una ‘lógica especial’ ya que, al ser la conciencia la condición esencial de toda forma lógica de los conocimientos, puede y debe ocuparse de representaciones *claras*, pero no de *oscuras*. En realidad, lo que se llama *oscuridad* es el efecto de un representarse algo sin conciencia; pero no es éste el caso del mito: allí, la pura presencia expresiva es vivencia fluida en la que mundo y yo aparecen fusionados gracias a una percepción fisonómica. Y percibir algo es, en el paradigma kantiano, un representarse algo con conciencia. Estamos lidiando con otro tipo de claridad o con una suerte de penumbra pero no con *oscuridad* alguna, y menos absoluta. “No vemos en lógica cómo se originan las representaciones, sino simplemente cómo coinciden con la forma lógica. En términos generales, tampoco puede la lógica tratar de las meras representaciones y de su posibilidad. Esto lo abandona a la metafísica. Ella misma se ocupa simplemente de las reglas del pensamiento en conceptos, juicios y raciocinios, como aquello mediante lo cual se realiza todo pensamiento”. Kant, I; 1998:37. Admitir un pensamiento mítico regulado por una forma mito-lógica, entraña, pues, un desafío. ¿cómo así se dan conceptos, juicios y raciocinios en un mundo de rostros y no de cosas? ¿es posible una lógica dramática y narrativa de la ‘mostración’ frente a una lógica argumentativa de la demostración? Encarar el reto ya no es tarea de metafísica sino de fenomenología semiótica.

⁴⁰ Cassirer, E., 1965: 80.

discurso). En el principio fue la acción: en el proceso de la forma simbólica se expresa, en cada caso, un trabajo peculiar. Es en esa actividad que ‘yo’, ‘tú’ y ‘mundo’ se encuentran y, simultáneamente, se separan. Se entrelazan, se complementan. Se funden y se mantienen unidos en la dinámica de la conformación simbólica.

Por eso, en semiótica, la categoría ‘sujeto de la enunciación’ equivale al sincretismo enunciator/enunciatario. Sincretismo que, tomado desde cualquiera de las dos posiciones, remite a la relación yo/tú. En el acto de enunciación *realizamos* la experiencia de ser-en-el-mundo, de ser-del-mundo (*Dasein*); *probamos* nuestra ‘presencia en el mundo’. Tal es el ‘campo de presencia’ en el que se vive la actividad lingüística. El lenguaje, en suma, ‘sirve para’ *convivir*.

Las formas simbólicas, por mucho que puedan diferir entre sí, son todas ellas verdaderas acciones⁴¹. No son simples acontecimientos que ‘se producen’ en nosotros sino *energías* específicas que permiten crear mundos de sentido. De ahí que el concepto de *praxis*, y, en especial, de *praxis enunciativa*, oriente nuestra pesquisa en torno al mito. No indagamos por sustancias metafísicas o personas psicológicas que estén *detrás* o *debajo* del mito sino por una instancia que sólo existe en el marco de su enunciación. Entonces, el origen o la fuente de la función simbólica es algo que no puede resolverse por medios científicos. No todo saber se reduce al conocimiento de cómo nacen las cosas (pensamiento causal). Hay otro conocimiento que, en vez de preocuparse por la génesis, se ocupa de la consistencia (pensamiento de la forma)⁴².

⁴¹No olvidemos que, si para Peirce la *semiosis* es la *acción* de los signos, para Cassirer, la cultura es el resultado de la *acción* conjunta de las formas simbólicas. Entre la semiótica general de Peirce (formada desde 1867 y completada hacia 1900) y la de Cassirer (que nace en 1874, una generación después de Peirce) está el desarrollo de las matemáticas y de la física a principios del siglo XX; la *filosofía de las formas simbólicas* que Cassirer desarrolla después de 1920 se coloca en el contexto de la fenomenología de Husserl (luego de Merleau-Ponty), del empirismo lógico (Carnap), del existencialismo (Heidegger) y de las teorías del arte (círculo de Warburg). Hay, no obstante, una base común que hace que, incluso en ausencia de una influencia directa, Peirce y Cassirer persigan la misma meta y partan de una base común. Para Peirce y para Cassirer, la obra de Kant constituye la base de su epistemología. El pragmatismo de Peirce encuentra una respuesta crítica a Kant que conduce sin dilación por el idealismo especulativo y el neo-kantismo en la filosofía moderna. Cassirer, discípulo de los filósofos del círculo neo-kantiano de Marburgo, ha buscado ya su propio camino en diversos ensayos, hasta que en el primer volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, escrito en 1923, emplaza el *símbolo* en el centro de su filosofía y, por este hecho, se aproxima a la metacrítica de Herder contra Kant a fines del siglo XVIII. Un segundo rasgo aproxima a Cassirer y Peirce: los dos consideran que la lógica y las matemáticas transportan, más allá de su coherencia interna, un contenido sintético muy general, un potencial de innovación en el sentido de la “*Lógica inventionis*” de Leibniz. La lógica de los grafos existenciales de Peirce, su clasificación de relaciones monádicas, diádicas y triádicas y su teoría de las valencias persiguen un fin comparable. Al mismo tiempo, Cassirer se separa del movimiento formalista del círculo de Viena cuando se vuelve hacia las ciencias humanas, la antropología y la filosofía del arte. Abandona la ideología de la filosofía científica que dominará a la filosofía analítica, y por extensión, a la epistemología moderna. Ver Wildgen, Wolfgang; 2001 : 1-2.

⁴² Un exhaustivo análisis de estos dos órdenes del conocimiento en Cassirer, E., 1965: 132-154.

En orden a nuestro ensayo no nos desvela tanto la génesis del mito como su consistencia simbólica o, en otros términos, su racionalidad. Y el pensamiento de la forma simbólica o semiótica sí debe y puede apelar a modelos con vocación científica.

Pues bien, de inmediato, esta fenomenología trazada por Cassirer va a encontrar que se dan diversas dimensiones de la actividad espiritual de creación y que, por lo tanto, las condiciones de la separación en cuestión no son homogéneas sino más bien susceptibles de una concepción y configuración múltiples. Ese πόλεμος, esa “contienda” *yo / mundo* tiene formas específicas en lo relativo a medios y a fines u objetivos:

“Todas las formas del comprender y del entender el mundo apuntan a la intuición objetiva; sin embargo, con la manera y la dirección de la objetivación cambia también el objeto intuido mismo. De conformidad con ello, la filosofía de las formas simbólicas no aspira a construir de buenas a primeras una determinada teoría dogmática de la esencia de los objetos y de sus propiedades fundamentales, sino, en lugar de ello, comprender y describir en una paciente labor crítica, las modalidades de la objetivación”⁴³.

Y las modalidades de la objetivación dependen de distintos ‘juegos de sentido’. La famosa metáfora de Heidegger acerca del lenguaje como “casa del ser” se podría extender, pues, a toda la variedad de las formas simbólicas. Si la objetividad sólo se da *en* determinadas formas entonces nunca podemos salir del ámbito de dichas formas *en tensión de cambio permanente*, todo intento de contemplarlas ‘desde fuera’ o ‘estáticamente’ está condenado al fracaso. Intuimos, experimentamos, representamos y pensamos *en* estas formas: estamos ligados a su significado y a su función inmanente. No hay, entonces, para nosotros “contenidos” puros y menos aún una “materia” de lo real anterior a toda conformación e independiente de ella. Hablar de una “materia” que se introduce en una forma y es configurada por esta no es otra cosa que una mera metáfora⁴⁴.

Ahora bien, el hecho de que no podamos separar en la percepción como partes reales la materia y la forma no nos incapacita para distinguir en ella dos momentos distintos: lo “presente” (lo “presentado”) y lo “representado”. Lo que Cassirer llama lo “espiritual” se realiza de modo concreto e inmediato en algo sensible pero lo sensible no se hipostasía como algo *en sí*. En este contexto, reiteramos que lo “simbólico” es una

⁴³ Cassirer, E; 1975: 194.

⁴⁴ Ver, al respecto, el punto I de la Introducción en Cassirer, E; 1998-III. Cabe también añadir que el concepto de *pregnancia simbólica* (cf. infra III.1.) desarrolla esta tesis.

"*dirección* muy concreta de comprensión y crítica espirituales". En cada "forma simbólica" es posible apreciar una unidad polar de sensualidad y sentido, una

"energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado con un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente"⁴⁵.

Habría que apuntar que se trata de una energía (una *foria*) que aparece como fenómeno expresivo. El contenido espiritual es, ya, en su dinámica, expresivo. A partir de este planteamiento, es también posible diferenciar, por ejemplo, el símbolo estético místico, el símbolo visual y el símbolo intelectual, pues cada uno pertenece a un área existencial distinta (*verschiedener Seinsbereich*); respectivamente, al mito, al arte, al habla natural y al mundo de la ciencia. No obstante, el modelo y/o la forma original de todas las formas simbólicas es –siguiendo a Humboldt- el habla⁴⁶.

En orden a nuestra interpretación, la fuerza simbólica del signo, su valencia intensa, reside en esa *energía operadora del espíritu* que se manifiesta como fenómeno expresivo. Hay un esquematismo latente en la definición: esa *energía operadora* impregna un *contenido espiritual de significado* en un signo. Se trata, entonces, de una pura intensidad que sólo al encontrarse con un *signo sensible concreto* colma la valencia extensa de la forma simbólica. La dimensión de la intensidad está dada en la fuerza simbólica insuflada por el fenómeno de expresión al interior del signo. La de la extensidad por la demarcación, por el recorte de un *signo sensible concreto*. La *simbólica* identifica la dimensión intensa del sentido. La *semiótica*, la extensa de la

⁴⁵ Cassirer, E., 1975 : 163.

⁴⁶ Jamme remite a E.W. Orth, "*Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar*" (1985), para hacer notar que, al lado del habla, se despliega una arquitectura de las formas simbólicas: "surgen entonces el arte y la ciencia, y –a partir de 1930- también la técnica. Remontándose a Usener y estimulado por la posibilidad de poder utilizar la biblioteca de Aby Warburg, con toda su orientación interdisciplinaria y su extensa colección fotográfica en Hamburgo (donde desde 1919 ocupaba como primer judío la cátedra de filosofía), en Cassirer nace también un fuerte interés por la forma mítica del pensamiento. En la segunda parte de la *Philosophie der symbolischen Formen* desarrolla –inspirado por las lagunas existentes en el sistema husserliano- una 'fenomenología de la conciencia mítica'. Para Cassirer, hay una misma fuente original (*Gleichursprünglichkeit*) para las tres áreas, el mito, el lenguaje y la ciencia. De la tesis de Husserl concluye que no es posible remontar leyes de la lógica a datos psicológicos, y que los mitos no se pueden psicologizar: el mito constituye para él un área propia, con sus propias leyes y reglas (*Gesetzmässigkeiten*). A pesar de ello, Cassirer ve una secuencia de las formas simbólicas del mito: del lenguaje al arte, a la religión, a las ciencias; como muchos de sus contemporáneos, defiende el modelo del 'progreso de la etapa de la cosmovisión mítico-mágica'. El mito se justifica, eso sí, pero como etapa previa hacia una razón superior." Jamme, Ch; 1999: 164. El autor se apoya de nuevo en E.W. Orth, ("*Einen und Vielheit der Kulturen*", 1989), para reseñar la relación entre Cassirer y Husserl. Además, para la crítica a la posición ilustrada de Cassirer remite a Blumemberg (*Arbeit am Mythos*), a Feyerabend (*Against Method*) y a J.M. Krois (*Philosophie und Mitos*). Las referencias completas en Jamme, Ch; *ibid*.

significación. La forma simbólica vincula ambas dimensiones. Lo espiritual y lo sensible, en tanto valencias de sentido, dan luz a la inteligibilidad del signo. En el vínculo mismo del *contenido espiritual de significado* con el *signo sensible concreto*, se despliega un esquematismo⁴⁷. Entre el dominio inestable y fluido del sentido como puro fenómeno expresivo y el dominio estable y codificado de la significación regulada conceptualmente, se erige el inmenso dominio de la representación con todas sus fases. Así, el recorrido crítico trascendental de la presencia a la representación es homologable con el recorrido semiótico del sentido a la significación.

Una interfaz espiritual / sensible emerge en la instancia *ab quo* de estos recorridos orientados a una instancia *ad quem* inteligible. Esa interfaz constituye la racionalidad simbólica que será inaugurada de modo peculiar por el mito y continuada por otras formas simbólicas a medida que se despliegue la tensión entre ‘el espíritu que avanza y la vida que retrocede’⁴⁸. Esta interfaz tiende, pues, a lo inteligible, y se deja leer a cada instante, en líneas y entre líneas, en la FFS. Deviene clave interpretativa fundamental para dar cuenta del esquematismo incurso en la racionalidad mítica. En efecto, la

⁴⁷ Zilberberg recuerda un inspirado aforismo de los *Cahiers* de Valéry: “La idea es un edificio-acontecimiento”. Esta clave le sirve para criticar el periodo estructuralista de la disciplina semiótica; en efecto, “la semiótica ha privilegiado el ‘edificio’ en detrimento del ‘acontecimiento’, el ‘sistema’ a expensas del ‘ritmo’, en términos de Brøndal.” Zilberberg, C. «Del afecto al valor» en Quezada, O; 1999: 114. Cabe entender que la complejidad *intensidad/extensidad* con la que vamos a desarrollar nuestra interpretación es una complejidad reglada. Ambos términos son asociados y distintos. El primero, la *intensidad*, concierne al “acontecimiento”, el segundo al “edificio”. La *extensidad* es resultado de las operaciones de selecciones y de combinaciones que el discurso realiza constantemente, o más exactamente, *combinando selecciones y seleccionando combinaciones*: “en la medida en que la intensidad da cuenta del afecto-acontecimiento, la percepción está a la espera de una decisión relativa a la *extensidad* y a la multiplicidad heteróclita del mundo. El sujeto está obligado a enumerar y a medir, a formular una regla que asocie este número y esta medida, y a controlar la ejecución de esta regla. *El crisol del sentido será siempre el diálogo entre intensidad y extensidad*, aunque la conjunción y sólo sea una conciliación, en la medida en que la relación entre estas dos dimensiones compone una continuidad, pero también una desigualdad que favorece lo que Cassirer llama el ‘fenómeno de expresión’: “La ‘comprensión de expresión’ es básicamente más precoz que el ‘saber sobre cosas’ ”. Zilberberg, C., Ibid. 1999: 116. Una acotación terminológica: vamos a emplear sistemáticamente el neologismo *extensidad* porque, junto con el término *intensidad*, hace referencia, como veremos, a una valencia *tensiva*, sensible. Evitaremos, de este modo, cuando sea necesario, la connotación lógica del término *extensión* que convoca también al de *intensión* en otro contexto teórico.

⁴⁸ Cassirer, en una obra posterior, toma de Simmel esta idea de lo que sería la llamada *tragedia de la cultura*. La interiorización que la cultura promete va aparejada de una especie de auto enajenación. Entre ‘alma’ y ‘mundo’ media un conflicto constante, una relación tensa, que amenaza convertirse, a la postre, en una relación antitética. “El hombre no puede conquistar tampoco el mundo espiritual sin infligir con ello un daño a su alma. La vida espiritual consiste en un progreso constante; la vida anímica en un retroceso cada vez más profundo sobre sí mismo. Por eso, los caminos y las metas del ‘espíritu objetivo’ no pueden ser nunca los mismos que los de la vida subjetiva. Para el alma individual, todo aquello que no puede llenarse con ella misma se convierte necesariamente en áspera corteza. Y esta corteza va cubriéndola con una capa cada vez más espesa y menos frágil”. Cassirer, E; 1965: 158-159. La metáfora indica que los bienes espirituales crecen sin cesar, en cuanto al número. Ese crecimiento hace que muchos de ellos dejen de ser útiles. En el contexto de la hermenéutica que desarrollaremos en el presente trabajo, el progreso de la vida espiritual tiende a la extensidad; mientras tanto, el retroceso de la vida anímica, tiende a la concentración y a la intensidad.

correlación de lo espiritual / sensible con lo inteligible, es decir, de las *valencias* con los *valores* del discurso mítico, marca, desde sus orígenes, al concepto de signo (que, como sabemos, inaugura a la semiótica como disciplina filosófica) y permite trazar una tópica semiótica de las formas simbólicas. Cassirer se inspira en Leibniz para recordarnos que

"(...) la lógica de las cosas, esto es, de los conceptos y relaciones fundamentales materiales sobre los que descansa la estructura de la ciencia, no puede ser desvinculada de la lógica de los signos. Pues el signo no es una mera envoltura eventual del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario. No sirve sólo para la comunicación de un contenido de pensamiento conclusamente dado, sino que es el instrumento en virtud del cual este contenido se constituye y define completamente. El acto de determinación conceptual de un contenido acompaña al acto de su fijación en cualquier signo característico. De este modo, todo pensamiento verdaderamente riguroso y exacto encuentra su apoyo en la *Simbólica* y en la *Semiótica*"⁴⁹.

En la distinción entre *Simbólica* y *Semiótica* aparece la relación de una fuerza de *sentido* expresivo con su progresiva plasmación como *significación*. Se trata de una fuerza de *sentido* que, en su origen, es pura vivencia expresiva. Pero la *Semiótica* sería la realización de la *Simbólica* en un pensamiento 'riguroso y exacto'. Dos actos se imbrican en una misma acción: el acto de determinación conceptual de un contenido (*Simbólica*) y el acto de su fijación en cualquier signo característico (*Semiótica*). Pero esa fijación en signos se sofistica cada vez más. Entre *sentido expresivo* y *significación conceptual* emerge la representación construyendo un mundo intuitivo (*Weltanschauung*). La intuición equivale a un tener-mundo.

En el estadio mítico no hay diferencia alguna entre cosas y signos, el pensamiento se entrega a la 'realidad' sensible de las cosas y eventos singulares en toda su concreción. En la medida en que la función de representación se va imponiendo, el ser empieza a transformarse en un todo ordenado, en un ámbito que se puede abarcar claramente con la mirada (de ahí que hablemos de 'teoría', de 'cosmovisión'). El pensamiento ya no tiene que habérselas directa e inmediatamente con la realidad. Ahora elabora un sistema de signos, una semiótica, y aprende a usar esos signos como 'representantes' de los objetos. Toda la determinación y el dominio teórico del ser dependen, pues, del modo como ese ser, y el acaecer que lo acompaña, van siendo infiltrados por determinaciones generales que van representando su contenido. El pensamiento sigue estas

⁴⁹ Cassirer, E; 1998-I : 27.

determinaciones, representa simbólicamente cada una de ellas y logra así un modelo cada vez más perfecto del ser y de su estructura teórica total. En lugar de singularidades concretas y sensibles, aprehende ahora relaciones y conexiones, abre frente a él un mundo de leyes⁵⁰.

La *función* pura de lo espiritual coincide con el crecimiento mismo de la *semiosis* que hace que un contenido se descubra sólo en su representación: el contenido como significado expresivo se constituye y define en el signo significante. En todas las formas de creación espiritual (no sólo en la ciencia) se da esta relación. Las modalidades de comprensión y de configuración de una energía espiritual más o menos intensa crean un substrato sensible más o menos extenso. Este substrato semiótico articula el contenido significativo (o el sentido) de esas formas. Cassirer entiende que el ideal de la "característica universal" formulado por Leibniz para el conocimiento se realiza en la totalidad de la actividad espiritual. Poseeríamos, entonces, una suerte de gramática de la función simbólica mediante la cual se comprenderían y se co-determinarían sus semióticas particulares (mito, lenguaje, arte, religión, ciencia).

Considerar el símbolo como motor espiritual del signo no es óbice alguno para entender también que el símbolo no es otra cosa que el signo genuino, pleno, significativo⁵¹.

⁵⁰ En la 'forma' de los signos, en su sintaxis misma, entendida como la posibilidad de operar con ellos y de combinarlos de acuerdo a reglas fijas y constantes, se revela al pensamiento su propia forma y, con ella, el carácter de su propia certeza teórica. "La retirada al mundo de los signos constituye la preparación para el asalto decisivo, en el cual el pensamiento conquista su propio mundo, el mundo de la idea". Cassirer cree que fue Leibniz el primero que reconoció todo esto y que extrajo las consecuencias respectivas en su lógica, su metafísica y su matemática. La 'lógica de las cosas' es, pues, inseparable de la 'lógica de los signos'. La *scientia generalis* requiere de la *característica generalis* como instrumento y vehículo. Esa *característica* se refiere a las representantes de las cosas, opera no con la *res* sino con la *notae rerum*. Pero esta circunstancia no va en perjuicio de su contenido objetivo, sino la ciencia y la técnica no serían posibles. La 'armonía preestablecida' que rige el mundo de lo ideal y el de lo real conecta también el mundo de los signos con el de las 'significaciones' objetivas. Lo real, sin limitación alguna, queda sujeto al dominio de lo ideal y de lo abstracto. "Pero este dominio del pensamiento sobre el mundo de los sentidos, por otra parte, no puede hacerse ver ni valer si el pensamiento no adopta en cierta medida el color de aquellos, haciéndose sensible y corpóreo. El análisis de lo real conduce al análisis de las ideas, y el análisis de las ideas conduce al de los signos". Cassirer, E; 1998-III: 61-62. Pero recordemos, en la tradición de Ockham y Locke, que es la de la semiótica, que las ideas, tal como las palabras, *son signos*, a saber, algo que está en lugar de otra cosa. Ver, al respecto Quezada, O; 2002. Esta aclaración es decisiva porque, contra cierto idealismo pregonado también por Cassirer, creemos que bajo el mundo de los sentidos se construye un mundo del significado que no es un mundo 'ideal' sino un mundo 'semiótico'.

⁵¹ Para Cassirer hay un equívoco en el empleo del concepto de signo. El postula que la trascendencia significativa de los contenidos de la percepción no debe ser confundida con su trascendencia óntica. El tránsito es un tránsito en el sentido no en el ser y, en cuanto tal, no puede ser comprendido ni explicado a partir de la relación que rige y regula las relaciones ónticas. La relación simbólica de 'significar', el modo como la 'aparición' se refiere al 'objeto', no debe ser concebida como caso particular de una relación causal. Las relaciones de significado, entiende, no deben ser reducidas a relaciones causales. Cassirer suscribe a Husserl quien distingue los signos auténticamente simbólicos, o propiamente significativos, de los meramente 'indicativos'. El desarrollo de esta discusión en Cassirer, E; 1998-III: 378-383. Como sabemos, para la tradición semiótica, la inferencia a partir de signos incluye las relaciones de semejanza

Símbolo y signo participan de la misma forma espiritual: son sus *funtivos*. Dicho en términos de Peirce, si *degeneramos* el símbolo, hallaremos siempre un estrato indicial (de segundidad) y otro icónico (de primeridad). En FFS I también es posible leer una deconstrucción, pero con otras características, que va de la expresión conceptual, de contornos simbólicos plenos, a la expresión intuitiva; y, de ahí, a la expresión sensible (de contornos icónicos asociados a la mimesis).

Sea como fuere, la forma simbólica tiene dos funtivos: el contenido espiritual de significado y el signo sensible concreto. El funcionamiento del que esos funtivos son términos remite a una energía del espíritu, es decir a una fuerza intencional conformadora, a un fenómeno de expresión. En este contexto, se trata de concebir y caracterizar al mito como conciencia uniforme. Esto quiere decir que, partiendo de la consideración de los objetos míticos, no se puede captar verdaderamente la unidad constitutiva del pensar mítico. Cassirer sustenta, entonces, que la unidad de un dominio espiritual no puede determinarse y asegurarse nunca a partir del objeto (materia), sino sólo a partir de la función que tiene en su origen (forma).

En efecto, actualmente hemos aprendido que lo semiótico no corresponde al estudio de los signos (nivel de la manifestación lingüística, pictórica, musical, visual, etc.) sino a todo lo que está presupuesto por ellos, a todo lo que desemboca en su producción; es decir, a la *semiosis* entendida como función semiótica o acto semiótico. La *semiosis*, pues, no es otra cosa que la operación productora de signos mediante la instauración de una relación de presuposición recíproca o de solidaridad entre la forma de la expresión (signo sensible concreto) y la forma del contenido (significado espiritual).

El objeto, sea cual fuere, tiene una función en su origen. Ese “espacio” lógicamente anterior a los diversos objetos, que nos compete imaginar y organizar, plantea el problema de una sistemática general de las formas simbólicas. No se pregunta, pues, por aquello que realice u objetive el símbolo en una esfera particular sino, antes bien, hasta

(iconos) y de contigüidad existencial (índices) junto con las mediatas y convencionales (símbolos). Por supuesto que no todos los signos tienen un significado en el sentido en que concebimos las palabras como portadoras de significado. En el ámbito de la existencia o del acaecer causal una cosa se convierte en signo de otra. En principio, esa cosa no expresa nada pero, de hecho, puede devenir símbolo. En todo caso, las relaciones icónicas e indicativas conducen al mundo de los significados no al de las cosas. Están en correlación con contenidos más o menos generales no con referentes ónticos. Los estoicos nos recuerdan que el ‘humo’ como espécimen material no es signo de nada. La relación de implicación (‘si hay humo, entonces hay fuego’) se traduce en términos de una ley (‘todas las veces que hay humo, debemos suponer que hay fuego’). La relación semiótica es una ley que pone en correlación un antecedente *tipo* con un consecuente *tipo*. El signo indicativo no resulta del hecho de que *este* humo me remita a *ese* fuego: la clase general de los especímenes reconocibles como ‘humo’ remite a la clase general de los especímenes definibles como ‘fuego’. Eco, U; 1988: 25-27.

qué punto, por ejemplo, el mito como un todo comporta el carácter general de la conformación simbólica. Interesa, pues, la estructura uniforme y universalmente válida del símbolo. Obviamente, desde la perspectiva histórica, es posible observar una lenta maduración del concepto de símbolo hacia la extensión y generalidad de su significado sistemático.

En todas las formas simbólicas particulares se manifiesta

“el fenómeno fundamental de que nuestra conciencia no se contenta con recibir la impresión del exterior sino que enlaza y penetra toda impresión con la actividad libre de la expresión”⁵².

En la *Antropología filosófica* esta idea será precisada con un lenguaje quizá más positivo: parte de la tesis de von Uexküll sobre la vida como realidad última que depende de sí misma y que posee esquemas y patrones diversos de acuerdo al tipo de organismo de que se trate y al ambiente con el que esté coordinado. Toma de este autor el reconocimiento de un sistema “receptor” y de otro sistema “efector” que, a tenor de su estructura anatómica, se pueden distinguir en cada organismo. Pues bien, entre el sistema receptor y el efector hallamos en el hombre, como eslabón intermedio, el sistema simbólico⁵³. Este sistema, así intercalado, marca distintivamente al hombre: en términos cuantitativos, amplía su círculo funcional y; en términos cualitativos, lo cambia de tal modo que afecta de raíz sus patrones de adaptación y de conducta. Esta es otra manera de enfocar la alineación constitutiva del hombre como *animal social y político*⁵⁴. Esta apertura a la dimensión simbólica es la que explica la diferencia entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. Aquellas reaccionan de modo directo e inmediato al estímulo externo; estas, mientras tanto, son demoradas, interrumpidas y

⁵² Cassirer, E., 1975 : 163.

⁵³ Rossi Landi, en el contexto de la fundamentación del concepto de *trabajo lingüístico*, recuerda que Hegel, cuando estudiaba a Adam Smith, señalaba que: “la actividad que satisface la necesidad de manera inmediata es prehumana. Para que el hombre se forme es necesario que se rompa la inmediatez: que entre necesidad y satisfacción se introduzca el trabajo. Solamente con el trabajo surge en el hombre algo universal.” Rossi Landi, F., 1970 : 13. Es interesante notar que el esquema formal de la reflexión es similar al que arma Cassirer inspirado en von Uexküll: La *necesidad* está del lado de la *impresión*, la *satisfacción* del de la *expresión* y el *trabajo* en el lugar de las *formas simbólicas*. Esta última coincidencia es particularmente interesante: las formas simbólicas son, ante todo, fuerza expresiva desplegada por una energía espiritual de la conciencia. Tienen, pues, que ver con una producción históricamente determinada y con productos objetivados. Por lo tanto, pueden ser concebidas como formas *en formación* permanente (*energeia*) y, correlativamente, como formas *ya formadas* (*ergon*). Aunque es aquella concepción la que prima sobre ésta.

⁵⁴ Cf. II.4.

retardadas por un proceso lento y complicado de pensamiento o de significación. Ya no vivimos solo en un universo físico sino también en un universo simbólico⁵⁵.

La tradición filosófica no semiótica suele reducir el signo al ámbito de la señal⁵⁶. El peso de la etimología es, en este sentido, bastante fuerte. En la tradición filosófica de la semiótica el término signo es *genus* que subsume, en orden a la 'referencialidad', a las imágenes, a las señales (vestigios, síntomas o premoniciones) y a los símbolos. Se entiende que en sí mismo ningún fenómeno es icono, índice o símbolo. Ello ocurre de acuerdo a una interpretación. Las formas simbólicas (lenguaje, mito, religión, arte, ciencia) constituyen partes de este universo de la interpretación, superan lo meramente físico y van más allá, al mundo del sentido,

“forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, de tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en

⁵⁵ Cassirer adelanta aquí, a su modo, lo que la semiótica actual denominaría *semiosfera* (Lotman, J; 1995, 1999), pero también indica que, de ahora en adelante hay que concebir al operador de la energía simbólica no como entidad de “carne y hueso” sino como forma-sujeto, esto es, como cuerpo simbólico cuyo sustrato fenomenológico es un cuerpo espiritual / sensible (esto es, el *cuerpo propio* como categoría imaginaria).

⁵⁶ Cf. infra II.9. Cassirer mismo, hasta el final, es tributario de esta reducción. Basta repasar, en el contexto de la comparación de las reacciones animales con las respuestas humanas (1971: 56-57), la distinción entre signos y símbolos. Contrariamente a la tradición semiótica de Peirce que entiende que el símbolo es el signo genuino, plenamente desarrollado en sus posibilidades lógicas (y abierto a más despliegue en el futuro), Cassirer separa el mundo de los signos y señales como ámbito de la mera animalidad sujeta al canon estímulo/reacción, del mundo de los símbolos como ámbito del pensamiento humano que da respuestas acerca de las cosas. Retomando el esclarecimiento de Peirce: el resto de animales estaría sumergido en la realidad bruta y diádica de la segundidad; mientras tanto, el hombre habitaría la realidad simbólica y triádica de la interpretación. Hay algo curioso; en el pasaje en referencia, Cassirer comienza la reflexión poniendo por un lado *signos y señales* y por otro *símbolos* pero la termina hablando *sólo* de señales. Al haber “borrado” de este modo el concepto más genérico (a saber, *signo*), no le faltaría *razón semiótica* a Cassirer cuando precisa que “señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son ‘operadores’; los símbolos son ‘designadores’. Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional.” (1971: 57). La semejanza con el contraste que hace Peirce entre segundidad física y terceridad simbólica es aquí asombrosa. No he llegado a averiguar si Cassirer tuvo conocimiento profundo de la obra de Peirce. La referencia que hace a Morris al terminar esta última cita (“*The foundation of the theory of signs*”, *Enciclopedia of the Unified Sciences* –1938-) me lleva a sospechar que, al menos indirectamente, tuvo que saber algo de ella. Por otro lado, en su fenomenología del reconocimiento (1998-III), se ve bien que Cassirer reserva la función de signo para la dimensión de lo inteligible científico y matemático.

ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños.⁵⁷

Cabe preguntar entonces ¿hasta qué punto la intuición, como representación singular que se refiere inmediatamente a un objeto de experiencia y que tiene su fuente en la sensibilidad, no está ya penetrada de actividad simbólica? ¿se estaría cuestionando acaso la inmediatez con la que tradicionalmente ha sido caracterizada la intuición? ¿Puede acaso haber *representación inmediata*? ¿No es, más bien, lo inmediato lo que se presenta, el objeto tal como se nos aparece? Sabemos que lo que se nos presenta o lo que aparece en la intuición es ante todo el fenómeno en tanto diversidad sensible empírica (*a posteriori*). Pero parece que, en principio, el hombre no tiene que habérselas tanto con la realidad fenoménica inmediata sino más bien con la concepción y transformación míticas de esa realidad, esto es, con representaciones que se refieren al fenómeno (u objeto de experiencia) de manera mediata, es decir, por intermedio de *otras* representaciones. Envuelto en representaciones, el hombre se limitaría a constatar cómo las presentaciones o presencias del sentido se le sustraen y lo atraen, lo motivan, lo provocan, pero siempre colocándose más allá.

En el contexto de esta argumentación, Cassirer corrige y amplía la definición clásica del hombre como *animal racional*. Admite que la racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas aunque su disquisición revela que esta racionalidad tendría grados de realización. Así,

“La mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal

⁵⁷ Cassirer, E., 1971 : 47-48.

como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa genuina y concreta'⁵⁸.

Emerge claro el supuesto de que mitología, lenguaje y religión combinan, en diversos grados, lo irracional con lo racional; o, en otros términos, exhiben diferentes 'índices de refracción'. Habría, pues, en cada una de estas formas, un grado o proporción diferente de racionalidad. ¿Pero cual sería el criterio imparcial o neutro para medir dicho grado o proporción? ¿Quién se puede arrogar el lugar de observador exterior? En todo caso, la definición del hombre como animal racional expresaría sólo un imperativo ético puesto que la razón no abarcaría las formas simbólicas de la vida cultural humana en toda su diversidad y riqueza. Lo simbólico tendría, pues, más alcance y sería un concepto más adecuado para definir al hombre. En lo relativo a nuestro tema podríamos conciliar criterios y sustentar que el mito poseería un grado de racionalidad simbólica nada deleznable aunque, en mérito a su cercanía con las 'oscuras fosas' de lo irracional, siempre se trataría de un grado menor que el exhibido por otras formas.

Entonces, la conciencia, en Cassirer, no es otra cosa que un operador simbólico; en nuestros términos, es la instancia simbólica que se enfrenta a la realidad objetiva, potencialmente significativa, de las cosas. Se enfrenta a ella y se mantiene *contra* ella. En esa tensión, con toda la plenitud y autonomía de su fuerza original, erige un mundo de signos e imágenes de creación propia. La forma simbólica, tal como el sentido hecho significación, se erige en ese ámbito intermedio de la representación, en ese espacio entre la impresión y la expresión. Por eso, ahora, podemos adelantar que el cuerpo sensible, como envoltura exterior, es la superficie de inscripción de nuestras expresiones y, como envoltura interior, es el continente de nuestros contenidos. Pero se trata de una envoltura dinámica, de una envoltura en movimiento y en tensión con algo que se le resiste.

Este planteamiento abre la posibilidad de caracterizar a los sentidos no sólo como instancias receptoras, pasivas, sino también como instancias efectoras, activas, expresivas. El correlato mítico de esta propuesta teórica es ilustrado por Snell en su trabajo acerca de la visión homérica del hombre. En efecto, mientras las abstracciones del lenguaje primitivo están aún en ciernes, las percepciones inmediatas le suministran

⁵⁸ Cassirer, E., 1971: 48.

gran abundancia de símbolos concretos que parecen extraños a una lengua más sofisticada⁵⁹.

⁵⁹ Me permito recoger, por su reveladora contundencia, un extenso pasaje: “Homero usa una gran variedad de verbos para denotar la operación de ver: *οραν*, *ιδειν*, *λεύσσειν*, *αθρειν*, *θεασθαι*, *σκεπτεσθαι*, *οσσεσθαι*, *δερκεσθαι*, *παπταίνειν*. De estos, varios han caído en desuso en el Griego tardío, por lo menos en la literatura en prosa y en el habla viviente: *δερκεσθαι*, *λεύσσειν*, *οσσεσθαι*, *παπταίνειν*. Sólo dos palabras hicieron su aparición después de la época de Homero: *βλεπειν* y *θεωρειν*. Las palabras que fueron descartadas nos dicen que el viejo lenguaje reconocía ciertas necesidades que ya no fueron más sentidas por su sucesor. *Δερκεσθαι* significa: tener una particular visión en los ojos de uno. *Δράκων*, la serpiente, cuyo nombre es derivado de *δερκεσθαι*, debe esta designación al misterioso destello en su ojo. Es llamada 'la veedora' ('la miradora'), no porque pueda ver particularmente bien, no porque sus funciones visuales sean particularmente buenas, sino porque su mirada fija (su manera de *clavar la vista*), llama la atención. Con el mismo término, *δερκεσθαι*, Homero se refiere no tanto a la función del ojo como a su brillo, en tanto es conocido por alguien más. El verbo es usado para la Gorgona, cuya mirada incita terror, y para el jabalí rabioso, cuyos ojos irradian fuego: *πυρ οφθαλμοισι δεδορκως*. Denota una 'señal expresiva' o 'gesto de los ojos'. Muchas veces, un pasaje en Homero revela su propia belleza sólo si esta significación es tomada en consideración, como es mostrado en *Od.* 5.84 y 158 : (Odiseo) *πόντον επ' ατρύγετον δερκεσκετο δάκρυα λείβων*. *Δερκεσθαι* significa 'mirar con una expresión específica' y el contexto sugiere que, aquí, la palabra se refiere a la nostálgica mirada que Odiseo, en el exilio de su tierra natal, lanza a través de los mares. Para ser exhaustivo con el contenido total de nuestra palabra -el aspecto iterativo también necesita ser presentado- tendríamos que volvernos groseros y sentimentales: 'estaba siempre mirando ávidamente...' o : 'su mirada fija iba continuamente adelante...' a través del mar; todo esto está implicado en la sola palabra *δερκεσκετο*. Se nos presenta con la sugestiva imagen de una cierta actitud de los ojos, justo como en nuestro lenguaje las palabras 'mirar feroz' (*to glare*) o 'mirar contemplativo' (*to gaze*) describen un tipo particular de mirada -aunque no el mismo-. Puede decirse del águila que *οξύτατον δερκεται*, que mira bien afiladamente; pero, mientras en inglés el adjetivo caracterizaría la función y la capacidad del órgano visual, Homero tiene en mente los destellos que están como penetrando, cual los rayos del sol, que también son llamados 'afilados' por Homero; como un arma puntiaguda, cortan todo a su paso. *Δερκεσθαι* es, también, usado con un objeto externo; en tal caso, el presente significaría: 'su mirada descansa sobre algo', y el aoristo: 'su mirada cayó en un objeto' 'volteó hacia algo', 'arrojó su mirada sobre alguien'. Ejemplos convincentes son suministrados, sobre todo, por los compuestos del verbo. Así, en 16.10 Aquiles dice a Patroclo: lloras como niña que suplica a su madre que la tome en sus brazos, *δακρυόεσσα δε μιν ποτιδερκεται, οφρ' ανεληται*. Con lágrimas, ella 'mira a' su madre para que la recoja. Pero, en inglés, 'mirar' es un término más amplio que la palabra griega; se parece al Griego *βλεπειν* que en prosa tardía invadía el área de *δερκεσθαι*. Luego, en resumen, el Homérico *δερκεσθαι* no designaba el objetivo propio de ver, la función especial del ojo que es transmitir ciertas impresiones sensoriales a la percepción humana. Lo mismo es cierto de otros de los verbos que hemos mencionado como habiendo desaparecido en el lenguaje tardío. *Παπταίνειν* es, también, un modo de mirar, es decir, un 'mirar acerca'. Inquisitivamente, cuidadosamente, o con temor. Como *δερκεσθαι*, por tanto, denota una actitud visual, y no depende de la función de la vista como tal. Característicamente, ninguna palabra es hallada en la primera persona, con la excepción de una ocurrencia tardía de *δερκεσθαι*. Un hombre conocía tales actitudes en otros, en vez de atribuirlos a sí mismo. *Λεύσσω* procedía bastante diferentemente. Etimológicamente, está conectada con *λευκός*, 'relampagueo', 'blanco'; tres de los cuatro casos en la *Iliada*, donde el verbo es seguido por un objeto acusativo, pertenecen al fuego y a armas brillantes. La significación, llanamente, es: mirar algo brillante. También significa: dejar viajar los ojos. El talante de la palabra, se aproxima al término de Goethe '*schauen*', en su verso: '*Zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt*'. Orgullo, alegría, y un sentimiento de libertad son expresados en él. Frecuentemente *λεύσσω* aparece en primera persona, lo que lo distingue de *δερκεσθαι* y *παπταίνειν*, esas actitudes visuales que son más conocidas en otros. *Λεύσσω*, aparentemente, connota ciertas sensaciones experimentadas en el acto de ver, particularmente en la visión de objetos específicos. Esto, aún está ilustrado en expresiones Homéricas tales como *τερπόμενοι λεύσσουσιν* (*Od.* 8.171), *τετάρπετο λεύσσω* (*Il.* 19.19), *χαίρων ουνεκα...λεύσσε* (*Od.* 8.200) que presenta la alegría que va con el *λεύσσειν*; éste último término nunca es usado en situaciones de pena o de ansiedad. Es claro, por lo tanto, que éste término también deriva su especial significación, de un modo de ver; no la función de la visión, sino el objeto visto, y sentimientos asociados con lo visto, dan a la palabra su cualidad peculiar. Lo mismo es cierto, de nuevo, de otro verbo, cuya subsecuente desaparición notamos antes: *οσσεσθαι*. Significa: tener una impresión. Especialmente, tener una impresión amenazante, y, así, se aproxima al significado 'sospecha'. Una vez más, como en las instancias previas, la visión es determinada por el objeto y por el sentimiento de cuidado.

La percepción subjetiva de los objetos se convierte, pues, en una gama de construcciones lingüísticas concretas que median entre la conciencia y la naturaleza que actúa tanto interior como exteriormente sobre ella. Las impresiones suscitan contenidos de conciencia; pero, si la conciencia no se contenta simplemente con tener un contenido sensible sino que lo engendra a partir de sí misma, entonces, la fuerza expresiva de este acto de engendrar, transforma el contenido de impresión y percepción en contenido simbólico, en significado expresivo que, a su vez, se fija en alguna expresión (entendida como soporte más o menos extenso). Semejante mediación pertenece, pues, a la esencia de lo espiritual mismo. El contenido espiritual está ligado a la forma de la conciencia. De ahí que la conciencia, por definición, es conformadora. La conciencia es capacidad para formar objetos o representaciones de la realidad según modos simbólicos diferentes.

Ahora bien, la forma de la conciencia es inseparable de la forma del tiempo y de la forma del lenguaje. El contenido espiritual se genera en el tiempo: allí aparece y desaparece para dar paso a otro contenido. La conciencia cae, pues, bajo la ley del devenir, del discurrir. La conciencia, en cuanto libre actividad, posee el ser del proceso. De la sistemática general de las formas simbólicas, arribamos al ser proceso de la conciencia. Recordemos que *discurso* no es otra cosa que *proceso semiótico*. En el proceso de la conciencia nunca retornan elementos verdaderamente idénticos: la tensión

De ningún modo es éste el final de la lista; Homero contiene aún otros verbos de visión que dependen para su significación exacta, de los elementos del gesto y del sentimiento. Θεασθαι, por ejemplo, es mirar con la boca muy abierta, es decir, 'bostezar' o 'mirar fijamente'. Y, finalmente, las palabras que, más tarde, fueron combinadas para formar las partes principales del verbo 'ver': ὁραν, ἰδεν, ὀψεσθαι, muestran, para empezar, que no había ningún verbo para referir a la función de la visión como tal, pero que habían diversos verbos, cada uno designando un tipo específico de visión. El espacio no nos permite discutir qué extensas áreas originales de la significación pueden ser moldeadas aún por estos verbos.

Otra expresión, de más reciente producción, θεωρεῖν, no era, en su origen, un verbo, pero fue derivada de un nombre θεωρός; su significado básico es 'ser un espectador'. Pronto, sin embargo, vino a significar: 'mirar' ('considerar', 'estimar', 'juzgar'), 'contemplar'. Sea lo que fuere que la palabra pueda haber transmitido en sus estadios iniciales, en los contextos en los que la tenemos, no refleja una actitud, ni una emoción vinculada a la visión, ni la percepción de un determinado objeto; en cambio, representa una intensificación de la función normal y esencial de los ojos. El énfasis recae en el hecho de que el ojo aprehende un objeto. Luego, evidentemente, esta nueva palabra expresa el verdadero aspecto que, en los primeros verbos, había sido desatendido, pero que para nosotros comunica la sustancia real de la operación conocida como 'ver'.

Para resumir: los verbos del periodo primitivo, parece, se apoyan en los aspectos palpables, en las calificaciones externas, del acto de ver, mientras que los verbos tardíos se apoyan en la función esencial en sí misma, la operación común a toda mirada, que determina el contenido del verbo. En el periodo tardío, los distintos tipos de ver son modificados por la inserción de adverbios y preposiciones. Παπταίνειν vino a ser reproducido, no obstante imperfectamente, por περιβλεπεσθαι 'mirar alrededor' (*Etymol. Magnum*).

No está demás decir que, incluso el hombre Homérico, usa sus ojos 'para ver', es decir, para recibir impresiones ópticas. Pero, aparentemente, los griegos de ese periodo no pusieron decisivo interés en lo que justamente consideramos como la función básica, la esencia objetiva, de ver; y, si no tenían palabra para ella, se concluye que, en cuanto a ellos, no existió". Snell, B; 1953: 2-5. La traducción es de mi responsabilidad.

entre la ausencia y la presencia de algo en el campo de conciencia es la tensión entre contenidos virtuales y contenidos realizados. Pero esa tensión se recorre en dos sentidos: la negación o suspensión de la ausencia (hacia la presencia) da lugar a contenidos actualizados. La negación o suspensión de la presencia (hacia la ausencia) da lugar a contenidos potencializados. No hay eterno retorno de lo mismo como lo mismo. En la conciencia hay un fluir constante, una corriente viva. Toda figuración firme ha de diluirse apenas obtenida. Ha de potencializarse (memoria) y, eventualmente, virtualizarse para desaparecer (olvido). Si se reactualiza para reaparecer (recuerdo) se realizará como *otra*⁶⁰.

Esta tensión da cuenta de la peculiar antinomia o contradicción inmanente a la conciencia misma (que si bien no puede desprenderse de la forma del tiempo, tiene, no obstante, la fuerza para dar lugar y constituir en ella un contenido). Del devenir se desprende una construcción, una figura, un *eidos*. Lo particular, lo dado aquí y ahora de la conciencia, su individualidad singular, se determina de tal modo que se percibe en ella un contenido general, un significado espiritual. Cassirer llama a esto un milagro en la actividad del espíritu: se abría un abismo que parecía insuperable, irreductible en su contradicción y, de pronto, en un *centro intermedio*, en un *intersticio*, en una *brecha*, lo general se encuentra con lo particular y se compenetra con él en una verdadera unidad concreta.

Este ‘milagro’ se da porque la conciencia no se conforma con la mera receptividad de los contenidos sensibles sino que saca de sí misma la fuerza expresiva para engendrarlos como contenidos simbólicos. En estos contenidos, las imágenes dejan de ser algo recibido desde fuera y se convierten en algo conformado desde dentro gracias a un principio fundamental de libre configuración; en suma, gracias a un principio creador o poético.

Cuando presentamos al sentido como intencionalidad dábamos cuenta del encuentro de una $\mu\omicron\rho\phi\eta$ intencional y de una $\upsilon\lambda\eta$ sensible. Es pertinente retomar esta cuestión para percatarnos de que cada forma simbólica particular parte de un material sensible pero no se vuelve contra él sino que vive y crea en él.

⁶⁰ Una presentación más detallada, en el marco de una pertinencia semiótica atenta a las operaciones de la *praxis enunciativa*, en Fontanille, J; 2001: 237-244. También en Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 127-150. Cabe citar aquí el texto de Saussure sobre la palabra “señores”: “Cada vez que empleo la palabra ¡señores! Renuevo su materia; es un nuevo acto fónico y un nuevo acto psicológico. El lazo entre los dos empleos de la misma palabra no se basa ni en la identidad material, ni en la exacta semejanza de sentidos...” Saussure, F; 1977: 187.

Cuando el contenido de significado de los conceptos se confía al lenguaje, o sea, cuando algo general se confía, por ejemplo, a la fugacidad del sonido; esto, que parece inconsistente, se revela, a la inversa, como un vehículo para configurar el sonido por medio del pensamiento. Cassirer, en el contexto de esta sumisión de lo inalterable a lo alterable, da cuenta de la reciprocidad de lo que ahora llamamos ‘planos de la *semiosis*’ caracterizándola como inseparabilidad de los elementos sensibles y espirituales de la configuración. La expresión sensible, en su movilidad y vivacidad, no sólo es expresión de lo pensado sino del movimiento interno del pensar mismo. En nuestros términos, no sólo es expresión del discurso enunciado sino del discurso en acto. La articulación de la palabra no sólo expresa la articulación del pensamiento, sino que empieza ella misma a prepararle el camino al pensamiento⁶¹.

Como nuestro objetivo es el mito, prescindiremos de un conjunto de referencias contiguas que se dejan leer de modo sistemático en toda la filosofía de las formas simbólicas⁶². De la referencia al cuerpo propio en el arte (“todo sentimiento de las proporciones y la simetría podrá hacerse derivar del sentimiento de nuestro propio cuerpo”⁶³); de la referencia a la gradación triple en la fenomenología del lenguaje: modalidad icónico mimética, modalidad “analógica” y modalidad simbólica (recorrido

⁶¹ Saussure se refiere a la lengua como pensamiento organizado en la materia fónica. Sustenta su tesis fundamental de la lengua como sistema de valores puros considerando que, en su funcionamiento, entran en juego las ideas y los sonidos. “Psicológicamente, hecha abstracción de su expresión por medio de palabras, nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta. Filósofos y lingüistas han reconocido que, sin la ayuda de los signos, seríamos incapaces de distinguir dos ideas de manera clara y constante. Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas, y nada es signo antes de la aparición de la lengua. Frente a este reino flotante, ¿ofrecen los sonidos por sí mismos entidades circunscritas de antemano? Tampoco. La sustancia fónica no es más fija ni más rígida; no es un molde a cuya forma el pensamiento deba acomodarse necesariamente, sino una materia plástica que se divide a su vez en partes distintas para suministrar los significantes que el pensamiento necesita. Podemos, pues, representar el hecho lingüístico en su conjunto, es decir, la lengua, como una serie de subdivisiones contiguas marcadas a la vez sobre el plano indefinido de las ideas confusas y sobre el no menos indeterminado de los sonidos (...). El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es el de crear un medio fónico material para la expresión de las ideas, sino el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su unión lleva necesariamente a deslindes recíprocos de unidades. El pensamiento, caótico por naturaleza, se ve forzado a precisarse al descomponerse. No hay, pues, ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de ese hecho en cierta manera misterioso: que el ‘pensamiento-sonido’ implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas”. Saussure, F., 1977: 191-192. La coincidencia de Saussure con Cassirer reside en dos puntos básicos: (i) El esquema del espacio intermedio: la lengua, *entre* pensamientos y sonidos amorfos; las formas simbólicas *entre* las impresiones y las expresiones. (ii) El “hecho en cierta manera misterioso” por el que la lengua se constituye a partir de divisiones, por lo que no hay precedencia de los pensamientos sobre la materia ni del espíritu sobre los sonidos; se puede equiparar a la tesis del fenómeno de la expresión y de su ‘pregnancia simbólica’ (cf. III.1.).

⁶² El orden que a continuación presento está desarrollado en las veintisiete páginas del ensayo titulado “Forma simbólica y ciencias del espíritu”; en : Cassirer, E., 1975: 159-186.

⁶³ Ibid. 166.

que coincide con el paso de una identificación con el ser del mundo a una articulación analógica de distinciones sensibles y semánticas y, de ahí, al simbolismo que se separa de toda semejanza con lo objetivo⁶⁴); de la sucesión de modalidades en la construcción del mundo de las formas estéticas (“imitación de la naturaleza” → “manera” → “estilo”⁶⁵); de la referencia al enlace del concepto de estilo con el de conocimiento y a las teorías del mismo (“teorías de los *εἰδολα*” → “teoría de la *species*” → teoría de la *cogitatio* y del *intellectus ipse*); de la referencia a recorridos semejantes en la geometría y las matemáticas⁶⁶.

Estos esquemas, de acuerdo a la dirección de las flechas, señalarían procesos determinados por un devenir histórico; se acercarían así a una lógica de la consecución articulada por implicaciones no necesarias o probables; y, por ende, a una lectura genética de las modalidades de las formas simbólicas. Cabe decir que, a frente a esta lectura sintagmática, de reconocimiento histórico, se erige una lectura generativa, inmanente a la conformación misma, paradigmática, en función de la cual habría que invertir la dirección de las flechas para dar cuenta de una lógica de presuposición necesaria en la que, por ejemplo, la modalidad simbólica presupone la analógica y esta, a su vez, presupone la icónico mimética. O la expresión conceptual presupone necesariamente la intuitiva, la cual, a su vez, presupone la sensible. Esta última lectura se sitúa, pues, en el núcleo teórico de la construcción filosófica de Cassirer. Esta presuposición necesaria es la que, en su lógica, Peirce llamaba *praescitio* (precisión): una ley, por ejemplo, que es tercera, precisa de un hecho, que es segundo; que, a su vez, precisa de unas cualidades, que son primeras⁶⁷.

⁶⁴ Ibid. 166-169.

⁶⁵ Ibid. 169-170.

⁶⁶ Ibid. 170-174. Cabe decir que, en el primer tomo de la FFS, la fenomenología de la forma lingüística recorre cuatro fases: *la fase de la expresión sensible* → *la fase de la expresión intuitiva* → *la fase de la expresión del pensamiento conceptual* → *la fase de la expresión de las formas puras de relación*. Asimismo, en el tercer tomo la fenomenología del reconocimiento tenemos: *la función expresiva* → *la función de la representación* → *la función de la significación*. El segundo tomo, más bien, parece un desafío de inversión pues iría de lo abstracto a lo concreto: *forma de pensamiento* → *forma de intuición* → *forma de vida*.

⁶⁷ “La ‘precisión’ introduce la jerarquización. La palabra viene de ‘prae-scissio’, del verbo ‘prae-scindere’, que casi siempre se traduce de manera más clara por ‘pre-escindir’. La ‘pre-escisión’ o ‘precisión’ ‘no es un proceso recíproco’, como lo son las otras distinciones. (...) es un proceso lógico que consiste en una concepción o *suposición* definida de una parte de un objeto sin suposición de la otra”. Tenemos así el principio de la jerarquización (mediante la precisión de las categorías). De un primero, se puede preescindir un segundo y un tercero; de un segundo, se puede preescindir un tercero, pero no un primero; de un tercero, no se puede preescindir ni un segundo ni un primero. Dicho de otro modo, un primero es monádico: comporta sólo un elemento, es decir él mismo; un segundo es diádico: establece una relación diádica con un primero con el cual forma una diada indescomponible. Las categorías están, pues ‘ordenadas’: son ordinales y no cardinales.” Deledalle, G., 1996 : 85-86.



Debemos retener, entonces, de esta presuposición de modalidades de configuración de las formas simbólicas, la fuerza misma de tal conformación interior, la fuerza de asunción simbólica que se expresa en la creación de un mundo como unidad. Ahora bien, en la etapa del mito, la fuerza figurativa del espíritu se presenta con toda su riqueza. De ahí que, al exteriorizarse, el mito se reconoce básicamente como discurso figurativo revestido por abundantes y complejas formaciones icónicas. La imagen en su autonomía, en su autosuficiencia, no se relaciona con otra cosa sino consigo misma. No se percibe como creación espiritual libre sino que tiene su propia eficacia fundida en las cosas mismas. Por eso es que de la imagen parte una coacción demoníaca, numinosa, fantasmática, que domina y confina a la conciencia. Es lo que Heidegger llama estar ocupado y transido por el ente⁶⁸. En la conciencia mítica y, en especial, en los enlaces mítico-mágicos, imagen y cosa, en su indiferencia, aparecen inseparables. Son idénticas. Operan en común. La imagen tiene la misma fuerza que cualquier existencia física. No *representa* al individuo, *es* el individuo mismo.

El progreso de la razón es, para Cassirer, un proceso de creciente diferenciación a partir de una indiferencia inicial. En el totemismo, por ejemplo, no se habrían conformado aún las diferencias con las que actualmente articulamos la significación. Para definir esa indiferencia inicial Cassirer formula la ley de la *concrecencia* (*Gesetz der Konkreszenz*)⁶⁹.

Cabe recordar que en las creencias se está. La conciencia mítica cree en la fuerza y esencia objetiva del signo, aunque no lo viva como signo; está, pues, constituida por la creencia en la magia de la palabra y de la imagen. El hombre mítico está como poseído por esa magia. Después de todo, la palabra es imagen acústica realizada materialmente de muchas maneras. Por eso, el devenir mítico está en su plenitud cuando la sociedad es ágrafa. Incluso los jeroglíficos y los ideogramas guardan una correspondencia bastante peculiar con el sonido. Además, cuando se da la transición hacia la escritura fonética,

⁶⁸ Cf. infra I.7.

⁶⁹ Más adelante entraremos en el detalle de esta ley. La tesis central es que “el mito (aún) no diferenciaría entre idea/concepto y cosa, entre apariencia y verdad, entre imagen y objeto, entre el todo y la parte: toda verdad se diluiría en la mera ‘presencia’ del contenido. La esencia del mito la determina Cassirer en la delimitación frente a los intentos de la metafísica, la psicología y la ciencia empírica como ‘legitimidad del espíritu’ (*Gesetzlichkeit des Geistes*): el mito *no es* ninguna reacción frente a impresiones sino una *acción* del espíritu que elabora y representa el mundo exterior mediante un sistema de signos y símbolos, respectivamente. Por consiguiente, lo importante no son los contenidos sino la forma del mito.” Jamme, Ch; 1999: 165. Hay que interpretar aquí que lo importante es lo que se puede definir por referencia a las articulaciones inmanentes a la significación del mito y no por referencia a asuntos extra míticos. Como sabemos, la *episteme* semiótica no opone forma a contenido pues, de facto, todo contenido participa de la forma. La *semiosis* reúne formas expresivas y formas del contenido.

sólo se transcriben las consonantes; como los textos son para ser leídos en comunidad, es ésta la que aporta, cada vez de manera distinta, las sonantes.

El asunto es que, siempre de acuerdo a Cassirer, la conciencia religiosa se origina cuando al interior de la fantasía mítica, con energía creciente, se da un desprendimiento y una liberación del superpoder de la imagen. Aunque la fantasía mítica siga operando en lo religioso, la lucha contra la idolatría marca un hito de transformación simbólica. Cassirer recuerda cómo, gracias a esta actitud de lucha que despliega una fuerza de crítica espiritual dirigida contra el contenido de las imágenes míticas, se obtiene en el profetismo israelita el contenido y la forma de la idea de Dios. La prohibición de la idolatría da forma a la frontera entre la conciencia mítica y la profética. Así, en la conciencia monoteísta, la fuerza animadora y espiritual de la imagen se debilita, como que se apaga. La significación se retira a otra esfera puramente espiritual y, del ser de la imagen queda sólo el sustrato material vacío. Las imágenes del mito se convierten en una “mera nada”. Pero, a la larga, estas imágenes se rebelan, vuelven a surgir con poder autónomo de la conciencia profética misma. Esta se bate, resiste en una heroica abstracción pero, a final de cuentas cede: los símbolos vuelven a pensarse siempre como vehículos de fuerzas y efectos religiosos. Esta lucha de los motivos no termina en lo religioso: esta tensión, esta discrepancia, este intento de desprenderse y liberarse de lo figurativo aparejado a la necesidad constante de volver a poseerlo, constituye un elemento del proceso religioso en su devenir histórico.

Retomaremos los contornos de este devenir heredado también por otras formas simbólicas. Por ahora encaremos panorámicamente el encuadre teórico de Cassirer: lo que importa es la *forma* del mito pero se trata, por lo mismo, de analizar la secuencia de estas formas siguiendo una dirección similar a la de un esquematismo de lo abstracto a lo concreto: forma de pensamiento, forma de intuición, forma de vida. La consideración del mito como forma de pensamiento parte del giro copernicano de Kant pero no se trata ya de indagar por las categorías sólo en la esfera intelectual-teórica. Más bien, se asume que tales categorías actúan siempre que desde el caos de las impresiones se forma un cosmos, para ser más exactos, una ‘cosmovisión’ característica.

Pero, ¿no es, acaso, toda forma simbólica cosmos simbólico? ¿cómo así viene el cosmos del caos? ¿qué papel corresponde al mito en dicho tránsito?

I.3. El encuadre teórico y las sugerencias de una célebre disputación

I.3.1. Compendio de posiciones

En las pistas de estas preguntas continuamos nuestro periplo filosófico situándonos en el contexto de la disputación de Davos entre Cassirer y Heidegger⁷⁰. Nuestro marco teórico se va convirtiendo, así, en una discusión cargada de sugerencias dignas de ser entramadas con nuestra específica inquietud.

Para comprender bien lo que realmente nos importa de esta discusión hagamos primero el esfuerzo de compendiar del modo más económico el punto de vista de Cassirer: el mito como forma simbólica es, con el lenguaje, el punto de partida de una investigación acerca de las condiciones de posibilidad de nuestras interpretaciones. Esta investigación que, al menos en principio, sería algo así como una analítica del conocimiento, coloca esta forma simbólica entre otras formas simbólicas con las que, en conjunto, constituye un sistema plural de la cultura. El influjo de Kant es clarísimo: el hombre no conoce lo real directamente en sí mismo. Necesita imágenes (Kant) o símbolos (Cassirer). El análisis del conocimiento es aquel que atiende a ese mundo intermedio de formas simbólicas atravesado por la interpretación recíproca entre hombre y mundo. El efecto de realidad generado por dicho ‘diálogo’ se produce gracias a la dirección (sentido) y a la articulación (significación) constitutivas de las formas simbólicas. *En* estas formas se *da forma* de realidad a la experiencia de lo real. Defórmese o confórmese, lo que

⁷⁰ Heidegger, M., 1993 : 211-226. Vamos a recoger aspectos destacables de esta polémica en relación a los temas generales que van a marcar la pauta de nuestro estudio. Allí, el moderador comprueba que “ambos señores hablan un idioma totalmente distinto” y propone que “hemos de hallar en esos idiomas algo común”. Esta difícil tarea o consigna no es otra que la de la apertura a nuestro marco teórico: ¿tiene algo que ver el *Dasein* con el espíritu de la conformación simbólica? ¿pueden anclar los presupuestos de la filosofía de la cultura de Cassirer en los de la filosofía de la existencia propuesta por Heidegger a través de la metafísica del ser-ahí o *Dasein*? ¿hay algún nivel de traducción entre ambas?. En la FFS Cassirer, en sendas notas a pie de página, marca distancia del proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo*, en lo que se refiere a la caracterización espacial (1998-III: 180) y temporal. En esta última nota es más explícito al aclarar que la FFS no se refiere a ese modo de ‘temporalidad’ que Heidegger presenta como ‘*seinssinn* des *Daseins*’ originario. “La FFS no niega esa ‘temporalidad’ que Heidegger descubre y pretende aclarar en sus momentos particulares como el fundamento último de la ‘existencialidad del Ser-ahí’; *su* pregunta se plantea, más allá de esa temporalidad, en el punto mismo en que se verifica el paso de esa temporalidad ‘existencial’ a la forma temporal. La FFS quiere demostrar que las condiciones de posibilidad de esa forma constituyen la condición de afirmabilidad de un ‘ser’ que vaya más allá de la existencialidad del ser-ahí. Como en el caso del espacio, en el caso del tiempo su verdadero tema y problema lo constituye ese tránsito, esa *μετάβασις* del sentido de la existencia al sentido ‘objetivo’ del ‘logos’.” Cassirer, E; 1998-III: 195. Queda clara aquí una diferencia de pertinencia que, sin embargo, no entraña incompatibilidad radical entre ambas pues está claro que tienen en común su preocupación por el sentido. La intención de este primer capítulo de nuestro ensayo estriba en detenernos en el *paso* o *tránsito* de la existencialidad mítica a la conformación simbólica.

llamamos ‘realidad’ es algo que aparece modalizado por las formas. Es eso que tiene tal o cual forma. Que se expresa sensible, intuitiva y conceptualmente. La conciencia forma su objeto o su representación según diferentes modos simbólicos; por lo tanto, no hay una sola manera de representación o de acceso a lo que llamamos *la* realidad. Estos diversos modos simbólicos configuran un sistema para entender y controlar *la* realidad que llamamos ‘cultura’. Detrás de estos modos no hay nada, es decir, no se les puede entender como “algo meramente intermedio, como la envoltura de algo más”, sino que deben ser aprehendidos “en su legalidad estructural inmanente”⁷¹.

Ahora bien, la forma mítico-religiosa trata de comprender algo que se refiere a un orden de realidad situado más allá del plano de la experiencia sensorial inmediata. En dicho orden esta forma ve un mundo dramático de acciones, fuerzas y poderes en pugna. Pero la conciencia mítica sumida en la pura vivencia expresiva, a diferencia de la religiosa, no distingue entre el símbolo y lo simbolizado. Así, el danzante que porta la máscara de un dios *es* ese dios, se *convierte* en dios; la ‘imagen’ no representa la ‘cosa’, *es* la cosa⁷². En el hacer mítico se da una verdadera transubstanciación: el sujeto operador del hacer deviene dios o demonio. Como contraparte, la conciencia religiosa si distingue entre la realidad finita y la infinita; o sea, entre el símbolo y lo simbolizado. Esta diferenciación va recorriendo la conciencia individual y social, va determinando también la emergencia de una conciencia moral. No obstante, es imposible indicar un momento histórico preciso en el que se efectúa la separación entre mito y religión. Se presume, en todo caso, que el acontecimiento de la separación tendría que ver con la declinación del sistema del tótem y del tabú y de las prácticas mágicas.

En muchos pasajes de sus escritos Cassirer hace ver que todo el curso de la historia de la religión está penetrado de elementos míticos; esto se explica porque, a final de cuentas, ambas formas, la mítica y la religiosa, surgen de la misma experiencia: la de simpatía con el todo, la del sentimiento de la unidad indestructible de la vida y la del miedo a la muerte como destrucción de esta unidad⁷³.

⁷¹ Cassirer, E; 1998-II: 205. Como se ve, este es exactamente el plan de acción de lo que llamamos ‘estructuralismo’.

⁷² Cassirer, E; 1998-II: 293.

⁷³ Este compendio, en su contorno lógico, lo debo a Mardones, J; 2000: 71-72 quien, a su vez, remite a Cassirer (1971, 1998-II). Mardones culmina su planteamiento vinculando la tesis de Cassirer con la máxima estoica ‘*sympatheia ton holon*’. Dicha ‘simpatía con el todo’, situada en la base de la experiencia mítica y religiosa y en las creencias populares, se ejemplifica en el mana o hálito sagrado difundido por todo el universo. “Por esta razón, la función expresiva (*Ausdrucksfunktion*) de esta unidad de la vida es característica del mito y de la religión. Por eso Cassirer insiste en que el mito brota de la emoción de tal modo que su trasfondo emotivo tiñe sus producciones con su propio color específico. En modo alguno le falta al hombre primitivo capacidad para captar las diferencias empíricas de las cosas, pero en su

Hasta aquí la apretada síntesis de la posición de Cassirer. Vayamos ahora a la lectura de Heidegger. Jamme hace notar que, en la reseña del segundo tomo de la FFS, de 1928, el filósofo de Messkirch reconoce “el mérito de Cassirer [...] en el hecho de que él, por vez primera desde Schelling, ha vuelto a colocar el mito como problema sistemático en el horizonte de la filosofía” pero echa de menos un análisis de la constitución ontológica del ser-ahí mítico. Heidegger deja entrever cómo debería de ser este análisis de la existencia remitiéndose a *Sein und Zeit*: determina la forma básica del ser de la vida mítica como ‘estado de yecto’ (*Geworfenheit*), es decir, ser dominado por el sobreponderoso (*Überwältigtsein von dem Ubre-mächtigen*)⁷⁴.

La reseña que hace Heidegger del segundo tomo de la FFS es el contexto previo a la disputación de Davos. No obstante, Jamme hace ver que este escrito señala un punto de inflexión en la percepción que Heidegger tiene del mito. En efecto, en *Sein und Zeit*, el hombre debe liberarse de la prisión de los mitos y dogmas que le hacen vivir una existencia inadecuada. Sólo con una *desmitologización* radical se le abre el camino que lleva al ser del ser-ahí propiamente dicho. En una clase magistral del invierno de 1927-1928, afirma que los mitos creados a lo largo de la civilización contienen inherentemente una equivocación existencial porque en ellos el ser-ahí ‘identifica su propio ser con el de las cosas’. Pues bien, Jamme cree que la reseña de Cassirer supone un cambio en este punto de vista; a partir de 1929, un conjunto de influencias que no es del caso detallar, conducen a Heidegger a rescatar el mito como lo más memorable y a desarrollar la idea de una religión poética inspirada en Hölderlin⁷⁵.

Ahora bien, en la polémica de Davos, ambos contendientes empiezan concordando en que la imaginación productiva es de importancia central en Kant⁷⁶. Cassirer reconoce

concepción de la naturaleza y de la vida, todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento más fuerte: la convicción de una profunda solidaridad fundamental e indeleble de la vida que resalta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares.” Mardones, J; *ibid*.

⁷⁴ Jamme, Ch; 1999: 168. De acuerdo a Heidegger, dice Jamme, la ‘fenomenología de la conciencia mítica’ de Cassirer sería una ampliación de la problemática trascendental en sentido neokantiano. Lo que hace Heidegger en § 11 de *Sein und Zeit*, es reformular el problema planteado por Cassirer acerca del antagonismo entre lo sagrado y lo profano, entre el orden predeterminado (*Schicksalordnung*) del mito y el tiempo cotidiano. Por lo tanto, “la interpretación esencial del mito como posibilidad de la existencia humana sigue siendo aleatoria y sin rumbo mientras no pueda basarse en una ontología radical de la existencia a la luz del problema existencial”. Por ejemplo, la idea del mana, para Heidegger, atestiguaría “nada más que la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) inherente a cualquier forma de ser-ahí (*Dasein*)”. (Heidegger, M; “E. Cassirer”, pag. 1001; en Jamme, *ibid*.)

⁷⁵ Jamme, Ch; 1999: 170-171.

⁷⁶ Como sabemos, en Kant, representación quiere decir síntesis de lo que se presenta. “La síntesis consiste en representar una diversidad, es decir, en ponerla encerrada en una representación. La síntesis tiene dos aspectos: la aprehensión, mediante la cual ponemos lo diverso como si ocupara *un cierto* espacio y un cierto tiempo, por el cual ‘producimos’ partes en el espacio y en el tiempo; y la reproducción, mediante la cual reproducimos las partes anteriores a medida que accedemos a las siguientes. Así definida, la síntesis

que ha sido llevado a esta convicción a raíz de su trabajo con el problema de lo simbólico, problema cuya solución pasa por retrotraer la reflexión a la imaginación productiva. En Kant, recuerda Cassirer, la imaginación es la capacidad básica del pensar puro, a saber, síntesis; pero *síntesis speciosa*, esto es, precisamente aquella síntesis que se sirve de la especie. En consecuencia, el problema de la especie conduce al meollo del concepto de imagen, del concepto de símbolo. Cassirer asocia operativamente imagen y símbolo.

A raíz del problema de la incomprensibilidad de la libertad y, por ende, de la constitución del imperativo categórico como válido para los seres inteligentes en general, se entiende que, en Kant, lo ético va más allá del mundo de las apariencias. Va hacia lo decididamente metafísico, al *mundus intelligibilis*. Pero el mito está al ‘otro lado’, sumergido en el poder de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. No obstante, en modo alguno quedará cortado el lazo virtual del mito con la normatividad del comportamiento.

I.3.2. Esquematismo y conformación simbólica

A propósito de este paso de un mundo a otro Cassirer enfatiza el significado extraordinario del esquematismo, punto en el que han ocurrido los mayores malentendidos al interpretar a Kant. El esquematismo, entendido como sensibilización pura y finita y, por ende, como fundamento de la trascendencia, sólo existe en el conocimiento teórico no en la razón práctica; en efecto, lo ético no permite el esquematismo pues, por ejemplo, conceptos como el de libertad son *intuitus* (no conocimientos) que no se pueden esquematizar pero sí ceñirse a lo que Kant denomina la *típica* de la razón práctica.

Entonces, la mencionada sensibilización se realiza primeramente en la imaginación. Esta proporciona su imagen al concepto. Esta formación del esquema como un modo de sensibilización de los objetos, se llama esquematismo. Esa sensibilización la encontraremos al interior de la forma simbólica y también, aunque de algún modo “invertida”, en otros modelos que, en la historia de la teoría semiótica, han tratado de representarse la *semiosis*. En estos términos, tanto la forma simbólica en su

no sólo se efectúa en la diversidad tal como aparece en el espacio y en el tiempo, sino también en la diversidad del espacio y el tiempo mismos. En efecto, sin esta última diversidad sería imposible ‘representar’ el espacio y el tiempo. Kant define siempre esta síntesis, ya en su calidad de aprehensión, ya de reproducción, como acto de *imaginación*”. Deleuze, G; 1997: 32-33. La referencia a Kant es a la *Crítica de la razón pura*: Analítica, § 10.

funcionamiento semiótico interno como la *semiosis* en su constitución inferencial y/o estructural, son comportamientos de conformación orientados hacia el ente.

Para la pertinencia de nuestro ensayo vale la pena hacer una breve digresión para enmarcar el esquematismo en la constitución de los signos. Una constante en la que han reposado las concepciones del signo es la remisión, el envío, el paso de una cosa a otra como característica definitoria de su *semiosis*. Para ir sólo a algunas de las más entrañables raíces del pensamiento sobre el signo, basta con revisar el vínculo entre una proposición antecedente y otra consecuente establecido por los estoicos, o la concepción inferencial de la *semiosis* en el epicúreo Filodemo. Pero es la fórmula de Agustín del signo como “una cosa que, además de la especie presentada a los sentidos trae por sí misma al pensamiento alguna otra cosa”⁷⁷ la que dejará su impronta en la escolástica y en la semiótica filosófica de la Ilustración y llegará a nuestros días dando cuenta, de muy variados modos, de la relación entre dos *relata*. En la antítesis misma de lo sensible y lo inteligible, el primer Padre Filósofo de la Iglesia instituye el signo en su función *religadora* y reguladora. El *pensamiento signo* como recorrido o discurso de *aquí* hacia *allá*, invertía el sentido del esquematismo, este se mostraba como lugar de traducción, de transposición, de transducción de lo sensible a lo espiritual⁷⁸.

Derrida recuerda que,

"al determinar el ser como presencia (presencia bajo la forma de objeto o presencia para sí bajo la especie de la conciencia), la metafísica no podía tratar el *signo* más que como un *paso*. Incluso se la ha llegado a confundir con este tratamiento. Este no es ya algo que se ha superimpuesto al concepto de signo, lo ha constituido. Lugar de paso, pasarela entre dos momentos de la presencia plena, el signo no funciona desde entonces más que como envío provisional de una presencia a otra"⁷⁹.

⁷⁷ “*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*”. San Agustín, De doctrina cristiana II, 1. Aproximadamente se puede leer lo siguiente: “Signo, en efecto, es la cosa que, además de la especie presentada a los sentidos, trae por sí misma al pensamiento alguna otra cosa”.

⁷⁸ Cabe notar aquí que la semiótica de Peirce atiende básicamente al *pensamiento signo*. Así como decimos que una cosa *está en movimiento* y no que el movimiento *está en la cosa*, también debemos decir que *estamos en pensamiento* y no que los pensamientos *están en nosotros*. Los *thought-signs*, signos de la mente, son intrínsecos, intensionales. Los *signs-events*, mientras tanto, son signos que indican sucesos semióticos en el mundo “más allá” de la mente del agente semiótico: son extrínsecos, extensionales, denotan lo “real semiótico”. Merrell, F., 1998: 232.

⁷⁹ Derrida, Jacques., “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en: 1998: 106

Este *paso* era inconcebible para el modo mítico de pensar (en el que la relación entre dos miembros va a ser siempre de identidad). Mientras tanto, la metafísica constituye el signo en el *paso* mismo de una presencia a otra, esto es, en el ámbito de un puro interinato. Este pasaje entre dos momentos de la presencia pone al *mundo de la vida* en el substrato de toda lógica: el signo llega a ser algo porque *proviene de y se refiere a* algo que no es signo. Es porque corre, porque pasa (desde estadios sin densidad semántica –potenciales y virtuales- hacia estadios con más densidad semántica –actuales y reales-). Es porque apunta. Es porque señala. Es porque (se) orienta. Es porque (se) dirige. La cosa-cosa, que sólo (re)tiene su propia presencia, se distingue así de la cosa-signo que se vacía de sí misma (*kenosis*) para llenarse discurriendo (*semiosis*). Sin este tipo de entidades que valen en tanto (se) salen de sí no habría conocimiento “ideal” del mundo. El signo es aquello que *sacrifica* su ser al conocer. En la *kenosis* constitutiva del signo ya está escrito su destino: el extrañamiento de lo *nouménico* y el entrañamiento en lo *fenoménico*. Pero este sería un proceso lento. En la fase mítica más primitiva el signo está “lleno de cosa”; es de tal modo la entraña expresiva de la realidad que ni siquiera es percibido como signo. La tarea de desentrañar al signo de las cosas será asumida inicialmente por la conciencia mítico-religiosa. Así es como las entidades presentes a la conciencia no interesan ya por su consistencia óptica sino por las apariciones/desapariciones que propician, esto es, por el

“campo” que organiza su ulterior *significación*. Veremos que, por eso mismo, la predicación existencial no se confunde con la referencia⁸⁰.

En Agustín, leemos que, a partir de su *eidos* sensible, el signo puede establecer un vínculo con otra cosa espiritual (¿no se trata, acaso, de una inversión del esquematismo de la forma simbólica?). Aparece así como tránsito casi inmediato e inaprensible entre dos momentos de la presencia. En ese sentido, el hombre mismo es el signo por antonomasia. Cassirer nos recuerda que la visión filosófico religiosa no concibe la unidad de Dios y el hombre como algo substancial sino como unidad sintética, como unidad de lo diverso. Por eso la separación entre las presencias es un momento necesario: la conciencia semiótica que define la religión es una condición para volver a realizar la unidad. La teología mística, de la que Eckhart es paradigma, va a llegar a la fusión misma de las presencias, a la síntesis extática. Pero, ni la máxima sublimación

⁸⁰ Cf. infra II.3.

espiritual hace desaparecer la antítesis. Lo único que logra es conocerla más profundamente, comprenderla en su necesidad inmanente.

Por analogía, es pertinente traer a colación al ejemplo más ilustre de tránsito, de paso, de pasaje, se trata de Kant, quien introdujo las nociones de “esquema trascendental” y de “esquematismo” como mediación indispensable entre concepto e imagen, entre la unidad de la categoría y la diversidad de los fenómenos:

"Ahora bien, es evidente que debe existir un tercer término, homogéneo por un lado con la categoría y por otro, con el fenómeno, que haga posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación intermediaria debe ser pura (sin ningún elemento empírico), y sin embargo, es necesario que, por un lado, sea intelectual y por otro, sensible. Así es el esquema trascendental"⁸¹.

Considerando que la distancia entre concepto e imagen no podría reducirse, puesto que el concepto y la imagen son, respectivamente, el resultado de una operación de *selección*, el gesto kantiano consiste en producir una operación de *mezcla* que da por resultado el esquema. En efecto,

"(...) nuestros conceptos sensibles no tienen como fundamento imágenes de los objetos sino de los esquemas"⁸².

El esquema trascendental es la *salida* de Kant ante el problema de la *continuidad* y la *complejidad* de las representaciones. Pero más allá del sentido propio, que consistiría en atenerse a la letra kantiana, el “esquematismo” concebido como mediación entre el concepto y la imagen, encontramos también un sentido figurado, que propone Cassirer en la FFS, ampliando esa noción a la mediación entre lo que se ha dado en llamar lo sensible y lo inteligible.

⁸¹ Kant, E., 1973: 171.

⁸² Ibidem : 172. En lo que respecta a las operaciones de selección y mezcla, aunque en otro contexto, Zilberberg nos da una pista interesante: "(...) el contenido de una disciplina depende de las distinciones y de los agregados a los que se procede, es decir, de su relación con un conjunto, de hecho o de derecho, del que tal disciplina forma parte o del que ha sido excluida. En el primer caso, nos encontramos en presencia de una operación de *mezcla*; en el segundo, de una operación de *selección*." (Zilberberg, C., 2000: 201).

“El lenguaje, con los nombres que asigna a los contenidos y a las relaciones espaciales, posee también un esquema, al que tiene que remitir todas las representaciones intelectuales a fin de que puedan ser captadas y representadas por los sentidos”.⁸³

En nuestra perspectiva, el mencionado problema se traslada de la cuestión del lenguaje a la del *sentido*. La apelación a una esquematización parece responder a la necesidad de tratar con el máximo rigor una *heterogeneidad* o una *alteridad* considerada como constitutiva: entre el concepto y la imagen, para Kant; entre lo inteligible y lo sensible, para Cassirer; entre la forma y la sustancia, para Hjelmslev; por citar a paradigmas de lo crítico, lo fenomenológico y lo estructural. En suma, todos los usos del “esquematismo” cumplen la misión de cerrar una brecha. El “esquema” debe su posición mediadora a esa brecha entre la intensa concentración conceptual y categorial, de una parte; y, de otra, la extensa dispersión de las ocurrencias concretas.

La hermenéutica semiótica que propondremos se definirá como *tensiva*. Introduce, pues, un *esquematismo tensivo* que, entre otras cosas, permitiría abordar la lectura de la dinámica afectivo-cognitiva de las formas simbólicas⁸⁴. Estas pueden ser interpretadas como formas en *tensión hacia*. No olvidemos que Cassirer nos habla de lo simbólico como de una *dirección* de comprensión y crítica espiritual. En efecto, al menos canónicamente, el mito, por ejemplo, *tiende hacia* la religión que, a su vez, *tiende hacia* el arte. Pero puede haber varios juegos no canónicos de direcciones diversas. El caso es que la racionalidad lógico positiva pretende ‘desemantizar’ estos recorridos para *cerrar* un metalenguaje unívoco que permita *informar* de *una* verdad acerca de *la* realidad mediante la prueba o demostración. Pero, ¿logra la ciencia liberarse absolutamente del substrato semántico que *oscurece* efectiva y afectivamente su referente? ¿Puede prescindir, acaso, de imágenes?

En el contexto de la FFS, el *esquematismo* permitiría imaginar el paso de una posición a otra sin romper la continuidad y sin atentar contra la complejidad impregnada en la sustancia misma del sentido. En cierto modo, el paso de la racionalidad mítica a la científica, señala un tránsito que no rompe totalmente con la complejidad anterior y, menos aún, la discontinúa. Por ello, bajo la instigación de Cassirer, entendemos que el

⁸³ Cassirer, E; 1998- I : 162.

⁸⁴ En II.7. realizaremos una presentación de este modelo.

esquematismo *entre* las formas simbólicas cierra brechas para dar continuidad a las diferentes instancias de conocimiento y de pensamiento.

Cuando Cassirer propone la determinación de la relación de espacio y tiempo, de número y causalidad como condiciones de la significación en todas las formas simbólicas, permite entender que no pensamos *en algo*, pensamos *de algo a algo*. Pero eso no quiere decir que no se pueda emprender el camino de retorno ya que asumimos que el pensamiento está en tensión. Un sentido es el canónico, es decir, el del esquematismo que va del concepto a la imagen. Cabe preguntar ¿qué pasa con el otro sentido? ¿No es acaso el que aparece con el ‘giro lingüístico’ de la filosofía?⁸⁵ Cassirer parece aludir a estos dos sentidos en la confrontación de lenguaje y religión:

“son diversas facultades del espíritu para captar sensiblemente lo suprasensible y suprasensiblemente lo sensible”⁸⁶.

Sea como fuere, en orden a la confrontación de formas simbólicas, la causalidad mítica necesita la esquematización (tanto o más que la de la ciencia): no sólo remonta constantemente a la intuición concreta sensible sino que parece resolverse o, más bien, disolverse y fundirse en ella. Cassirer señala que a esta esquematización mítica se puede aplicar lo que Kant ha sustentado del “esquematismo del entendimiento” en general, cuando lo caracteriza como “arte oculto en las profundidades del alma humana”. Sin embargo, la *dirección* en la que se mueve dicha esquematización se diferencia claramente de aquella en la que se mueve la esquematización científica: esta verifica la primacía del concepto de tiempo respecto del de espacio; aquella, en cambio, mantiene la preeminencia de la intuición espacial por encima de la temporal. Ni las teogonías ni las cosmogonías míticas contradicen esto. Incluso a estas últimas, en las

⁸⁵ A propósito de esta tensión, si ponemos el *pensar* del lado del concepto y el *decir* del lado de la imagen, entonces es posible concentrarnos en tres síntesis fundamentales que Cebrecos (2001) considera como ‘reducciones’, a saber, (i) Afirmar de modo taxativo que el *pensar*, por ser más rico y originario que el lenguaje, alberga dentro de sí realidades que el *decir* no puede expresar; (ii) Afirmar, a la manera cartesiana, la idea de un lenguaje exacto: ‘a tal pensamiento, tal expresión’; (iii) Afirmar que el lenguaje es ‘la cuna matricial del *pensar*’, y que el *pensar* sólo puede seguir el cauce que el *decir* le impone de antemano. Por cierto que esta es una problemática de la que no nos vamos a ocupar. Cabe decir, eso sí, que llevada a nuestra pertinencia permite extrapolar con bastante cuidado el punto de vista del discurso (recorrido del contenido a la expresión) con el esquematismo clásico y el punto de vista del texto (recorrido de la expresión al contenido) con la inversión hermenéutica de dicho esquematismo.

⁸⁶ Cassirer, E; 1998-II : 310.

que el mito adopta la forma de la “historia”, el verdadero concepto del devenir y de su continuidad les es ajeno.

En efecto, una tesis central de Cassirer es que el concepto mítico de la causalidad no se concreta en la continuidad temporal sino, más bien, en la contigüidad espacial. Toda magia, por ejemplo, supone que, tal como en la semejanza de las cosas, así también su mera contigüidad, su contacto espacial, comporta fuerzas misteriosas. Lo que ha entrado en semejante contacto, se concreta para siempre en una unidad mágica. La contigüidad, en suma, produce consecuencias reales. El principio fundamental de la causalidad mágica (“*pars pro toto*”), según el cual la parte no sólo representa al todo sino que *es* efectivamente este todo, tiene sus orígenes en esta concepción. No obstante, la causalidad de la astrología será más profunda y refinada: el vínculo del concepto causal con el espacio destaca con mayor fuerza, ya que todo acontecimiento o actividad depende de configuraciones y “constelaciones” espaciales originarias.

“En efecto, allí donde para nosotros tiene lugar bajo el aspecto sensible un acontecimiento empírico temporal, como por ejemplo el curso empírico de una existencia humana, allí éste se nos presenta, así que estamos en condiciones de remontarnos a su origen ‘inteligible’, como fundado y decidido desde el principio mismo en determinaciones físico-espaciales. La física moderna ‘explica’ en última instancia toda ‘contigüidad’ espacial y toda coexistencia de las cosas reduciéndola a formas y leyes de movimiento. Para ella el espacio físico se convierte en campo de fuerzas que se constituye a partir de la acción y la reacción recíprocas de las ‘líneas de fuerza’. Su plasmación última y más conspicua la ha hallado esta concepción en la teoría general de la relatividad, en que los conceptos del campo métrico y del campo de fuerza se confunden y en que lo dinámico se determina métricamente, pero también lo métrico, a su vez, dinámicamente. Y si aquí el espacio se resuelve en fuerza, en el pensar astrológico, por el contrario, la fuerza se resuelve en espacio.”⁸⁷

La coherencia de las articulaciones que se dejan leer en la bóveda celeste es una coherencia sustancial, objetiva, espacial. Toda fuerza *es* espacio. El esquema propio de toda causalidad es, pues, el espacio. Mientras tanto, si el físico quiere comprender determinada diversidad como, por ejemplo, la de los colores; esto es, si quiere derivarla de un principio unitario, la reduce, por mediación del concepto de número, a procesos

⁸⁷ Cassirer, E., 1975: 53.

de movimiento. A cada color corresponde, así, una forma y un número característico de vibraciones. Estas constituyen el concepto “objetivo” de cada color. De la estructura general del concepto mítico resulta otro procedimiento. Como la esquematización se da esencialmente mediante la forma del espacio, los distintos elementos de la diversidad no se interpretan retrospectivamente como *acontecimientos* o *procesos* de movimiento sino que son referidos a las distintas ‘*regiones*’ del espacio. Se les fija, pues, a ellas. La articulación de las regiones del mundo se convierte en modelo y prototipo de toda articulación en general, configura y coordina propiedades físicas y psíquicas, por poner un caso. Se trata de un sistema originario ideal de coordinación, un plano común de referencia al que pueden trasponerse las determinaciones concretas más diversas con el objeto de operar allí las distinciones pertinentes. Esta proyección en el espacio, por ser aplicable de modo uniforme a cualquier diversidad, puede conjugar los elementos más diversos y concretarlos juntos. Una *coincidentia oppositorum* fluye de modo natural en el pensamiento mítico. Esta circunstancia, que va a dar lugar al concepto de *bricolage*, propicia una cohabitación de entidades que en el código lógico serían incompatibles. Así, por ejemplo, un mismo planeta y, por ende, una misma deidad, puede reunir en sí las determinaciones más contradictorias que, gracias al pensamiento de la identidad, confluyen en un mismo sustrato espacial.

Toda relación de semejanza entre dos contenidos es reducida por el pensar mítico a una identidad material que está en la base de ambos y que permite comprenderlos. El hecho de que dos acontecimientos se asemejen es la prueba inmediata, tangible, de que en ellos ha de estar contenido algún elemento común. La percepción mítica hace que los acontecimientos sean *expresión* de la semejanza de sus *contenidos*. Luego, imitar fiel y exactamente al acontecimiento, esto es, procesarlo icónicamente, no es otra cosa que poseer su núcleo esencial. Entonces, tanto el contacto de las cosas (*indexicalidad*) como su semejanza cualitativa (*iconicidad*) determinan su dependencia mítica. En el ámbito de la astrología, la posición de los astros en el momento del nacimiento determina de una vez por todas el ser y el destino del individuo. El horóscopo lo confina en el círculo de la necesidad. La infinidad de determinaciones se reúne en una sola determinación originaria de la existencia que no deja sitio al libre devenir.

La dialéctica de las formas simbólicas es *más* fuerte mientras *más* distancia hay entre ellas. Esa brecha opera, pues, a favor de su distinción y de su especificación. Oponer el pensar mítico a la física matemática no es, pues, un capricho del filósofo. En este último

dominio, la semejanza, sea directa o indirecta, no es suficiente para afirmar la conexión entre dos elementos. Dicha conexión depende de que, conforme a una regla general, las variaciones de magnitud de un elemento condicionen las del otro. Se trata, pues, de una concepción dinámica en la que la necesidad ostenta otro carácter: de acuerdo a una regla fija, todo ser empírico vuelve a formarse *de nuevo* a partir de los elementos pasados. En esta regla fija opera, por cierto, una determinación estricta pero se compone de una infinidad de circunstancias individuales siempre nuevas e imposibles de abarcar en conjunto. La semejanza es sólo una relación que requiere, para su comprensión y determinación, de una acción intelectual *mediadora* que va *de uno a otro* de los contenidos.

La tesis que sostengo amplía la brecha: la *semiosis*, transcurre *de* la percepción de expresión, propia de la forma simbólica mítica *a* la interpretación de las estructuras y operaciones de lo percibido. En términos de Peirce, la percepción determina la *semiosis* para que ésta determine, a su vez, la interpretación.

Recogiendo la dialéctica de la conformación podemos entonces invertir esta dirección: los *acontecimientos* simbólicos devienen tránsitos (o *esquematismos tensivos*) entre *procesos* de interpretación de significados expresivos y percepciones generadoras de enunciaciones míticas. De ahí que la mirada semiótica esté puesta sobre el *discurso* (como *curso* que va *de aquí* hacia *allá*).

El mismo acontecimiento puede proponer tránsitos diferentes; así, en el pensamiento astrológico la semejanza llega a ser una cualidad absoluta que responde a las cosas en sí mismas; en el pensamiento científico, la semejanza es obra de la conciencia y sólo existe para los fines que esta se ha trazado. Ahora bien, siempre se trata de la conciencia simbólica; esto es, de una instancia que toma posición e instala un punto de vista, principio de su orientación discursiva, de su homogeneidad y de su profundidad⁸⁸.

I.3.3. Exhibitio e imaginario mítico

Retomando el marco de la disputación de Davos, Heidegger interpreta la descripción que hace Kant del esquematismo como *exhibitio* originaria.

⁸⁸ Cf. II.7.2.

“Pero esta originalidad es una *exhibitio* del tipo de la interpretación, del darse libremente, en la que hay una indicación hacia el tomar. Por tanto, esa originalidad está en verdad y en cierta manera como potencia creadora. El hombre como ser finito tiene determinada infinitud en lo ontológico; pero el hombre jamás es infinito y absoluto en la factura del ente mismo, sino que es infinito en el sentido de entender el ser. Por cuanto –como Kant dijera- el entendimiento ontológico del ser sólo es posible en la experiencia interior del ente, esta infinitud de lo ontológico está vinculada esencialmente a la experiencia óntica; tanto que se puede afirmar a la inversa: esta infinitud que aflora en la imaginación es en efecto el argumento más agudo en pro de la finitud, pues ontología vale tanto como índice de la finitud. Dios no la tiene. Y puesto que el hombre posee *exhibitio*, yace ahí el más agudo argumento de su finitud, puesto que ontología sólo entiende de entes finitos”⁸⁹.

La infinitud en el entendimiento del ser es la infinitud de la imaginación creadora. Cabe leer la originalidad de la *exhibitio* como potencia creadora a la luz de una observación bastante certera de Bachelard en el sentido de que la imaginación no es la facultad de formar imágenes sino de deformar incesantemente las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Si no hay cambio, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación. No hay acción ‘imaginante’. Si una imagen presente no hace pensar en una imagen ausente, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, no hay imaginación. Hay solo percepción, recuerdo de una percepción, memoria familiar, hábito de los colores y de las formas⁹⁰. No olvidemos que Cassirer postularía, junto a la función semántica de la palabra, una función mágica sumergida en el puro poder de la imagen.

Por eso, en cuanto *exhibitio* originaria, esta potencialidad creadora abre la ruta de una infinitud en los modos de entender el ser desde la experiencia interior del ente. Por eso, también, imaginación no tiene que ver tanto con imagen como con imaginario (¡cómo no pensar en los monstruos de la mitología!). Lo imaginario sería la condición de posibilidad de la producción mítica. Así, el valor de una imagen se mide por la

⁸⁹ Heidegger, M., 1993 : 215.

⁹⁰ En efecto, “gracias a lo *imaginario*, la imaginación es esencialmente *abierta, evasiva*. Es dentro del psiquismo humano la experiencia misma de la apertura, la experiencia misma de su novedad. Especifica, más que cualquier otra potencia, el psiquismo humano. Como proclama Blake (segundo libro profético): ‘La imaginación no es un estado, es la propia existencia humana.’ ”. Bachelard, G; 1993: 9. La experiencia misma de la apertura puede interpretarse como *exhibitio*, la máxima de Blake no puede ser más elocuente al respecto.

intensidad y la extensión de su aureola imaginaria. Gracias a lo imaginario la imaginación es abierta, evasiva. Imagen es a signo lo que imaginación es a discurso. Y esa apertura a la infinitud es el más agudo argumento a favor de nuestra finitud.

I.3.4. Tres preguntas

Quizá el pasaje más interesante en la disputación de Davos, tanto por tratarse del único momento en el que un filósofo pregunta directamente al otro, como por el contenido de las preguntas en la perspectiva de nuestro estudio, es, precisamente, el momento en el que Heidegger culmina una larga disquisición haciendo tres grandes preguntas a Cassirer. La primera, modulada en dos sub-preguntas es la siguiente: ¿qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? ¿cuál es el modo como el hombre puede participar en la infinitud?. Cassirer responde:

“No otro sino a través de la forma. Tal es la función de la forma, que mientras el hombre cambia su existencia en forma, esto es, mientras tiene que trastornar todo lo que en él es acontecimiento en alguna forma objetiva, en la que se objective, de tal guisa que no se libere radicalmente con ello de la finitud del punto de partida (puesto que éste se relaciona todavía con su propia finitud), sino que a medida que va saliendo de su finitud lleve su finitud a algo nuevo. Y esto es la infinitud inmanente. El hombre no puede realizar el salto de su propia finitud a la infinitud realista. Ahora bien, puede y debe tener la metabase (*sic*) que le lleve de la inmediatez de su existencia a la región de la forma pura; sólo de este modo es como poseerá su infinitud. ‘Del cáliz de este reino de espíritus se vierte sobre él la infinitud’. El reino de los espíritus no es un reino metafísico de espíritus; sino que el auténtico reino de espíritus es su propio mundo espiritual por él fabricado. Que lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud”⁹¹.

El hombre no cesa de cambiar su existencia en forma. Pero las formas de la significación no agotan nunca las posibilidades de la existencia. La infinitud es, pues, inmanente. Procede, ‘desde dentro’ de la creación de un mundo. Es el efecto de sentido de una objetivación articulada por la forma. Formando formas el hombre *da curso* a la infinitud. Sigue anclado en la finitud pero la renueva sin cesar en textos o discursos o conversaciones; esto es, en objetos, que son lo único que tiene “a la mano” y que le permiten proyectar e imaginar el reino de la forma pura. Poseerlo simbólicamente. El

⁹¹ Heidegger, M., 1993 : 219.

mundo espiritual no es otro que el de las formas simbólicas. Cassirer, no sé si con intención explícita, fundamenta aquí lo que puede ser la equivalencia entre ciencias del espíritu y ciencias del lenguaje. El lenguaje en su hacerse discurso, declaración, es el espíritu mismo operando como fuerza de sentido. La conciencia es una instancia simbólica en la que opera el espíritu.

No obstante, desde la mera existencia mítica lo que llamamos “*el mito*”, coincide con un evento vivido y no tanto pensado. Se presenta a alguien, lo recorta en el espacio y lo congela en el tiempo. Pero, a la vez, lo hace depender de la totalidad del espacio, del tiempo y de las “potencias” que, en tanto evento, lo habitan. Centro exacto y circunferencia infinita, proximidad y distancia, aislamiento y participación, conciencia humana restringida a la intermediación del existir y potencia divina ubicua y eterna se contraponen y, a la vez, se complementan en una relación liminal móvil de reciprocidad y compenetración (el *Ineinander* al que se refiere Cassirer a propósito del “espacio de la mentalidad primitiva y del mito” o la idea de “participación mística” con el todo que Lévy-Bruhl atribuye al pensamiento “pre-lógico” de los primitivos). En este contexto, nuestro estudio ha partido ya del concepto de “forma simbólica”. Pero, en cuanto mito, ¿cómo nos da que pensar? ¿cómo se sustrae y nos atrae? ¿cómo llegamos a captarla?

La forma, en general, y desde una perspectiva genética, se puede entender como una respuesta defensiva al desafío del evento. Dicha respuesta, en primera instancia mítica, consiste en darle una estructura o normarlo. Un paradójico volver a ceñir, contener y controlar, mediante su exaltación, la intromisión ubicua de lo sagrado. Los tiempos y lugares sagrados, los tabúes, los ritos y todas las expresiones míticas no son más que clausuras de eventos. La forma, en tanto *eidos*, es el “ser por sí misma”, es la objetividad; a diferencia del evento, que es siempre para alguien. La característica de la forma como *eidos* es el *autotes*, el ser por sí misma excluyendo toda relación. Su esencia se agota en su índole contemplativa: aquello que, en ella, no es contemplable, sencillamente no es. Ahora bien, las formas que el hombre da al evento tienen un carácter opuesto, se trata de formas ‘relacionales’. En cuanto formas, son contemplables, pero su índole contemplativa ya no agota su esencia, sólo son un medio para llegar a algo que no se muestra en ellas y a lo que remiten, a algo que no se contempla, a algo que sólo puede ser vivido. He aquí la pertinencia semiótica: la forma se puede contemplar aún, pero señala a algo que no es ella. Estas formas son *símbola*, no *eide*. Su valor es siempre práctico, no meramente teórico. Esa es la consideración de la que partimos para trazar un camino de sucesivas reflexiones que conduzcan

básicamente a las estructuras y operaciones de la significación (o *semiosis*) mítica. Por ello, es conveniente hacer aquí un pequeño periplo en torno a la lógica del concepto de símbolo⁹².

Históricamente, la lógica científica comienza con el asombro ante la identidad: ¿cómo así puede el pensamiento puro proponer identidades y retenerlas de modo duradero? La percepción no contiene explicación ni justificación alguna de este poder. Los contenidos de la percepción, al ser diversos y cambiar continuamente, no saben nada de lo que “permanece idéntico a sí mismo”. La identidad de ‘pensar’ y ‘ser’ indicaría que el pensamiento no está creado para el devenir, no puede comprenderlo, debe rechazarlo como contradictorio en sí mismo. De este modo, el mundo de los sentidos quedaría despojado de toda realidad sensible. Los sentidos son un sinsentido. Están ‘vacíos’. No se les puede conferir un contenido determinado. En fin, el conocimiento sólo adquiriría firmeza si se orientase a algo que permaneciese en pura identidad.

Es sabido que, en la doctrina eleática, la unidad de lo idéntico se enfrenta, como contrario absoluto, a la pluralidad de la ‘cosa de los sentidos’ que flota en las apariencias fluctuantes. Ahora bien, la doctrina platónica, al pensar las ideas, conserva el punto de vista eleático en lo relativo a la exclusión del devenir pero requiere de la diversidad. La filosofía pasa así del monismo al pluralismo lógico; en efecto, el pensamiento se constituye como tal en una pluralidad de posiciones que son y significan algo distinto pero que están unidas entre sí condicionándose y soportándose recíprocamente. Entonces, la unidad de forma de la idea no indica que ésta repose en sí misma: su *ser* y su *ser-tal* comporta una *relación* con otro algo que, a su vez, ha de pensarse en pura unidad.

La posibilidad de esa relación y su conversión en contenido de conocimiento plantea un difícil problema cuya solución pasa por la aceptación y reconocimiento del carácter lógico fundamental de la categoría de la diversidad: no sólo el *ser esto* (ταυτόν) sino también el *ser de otro modo* (ετερον) es indispensable para la constitución de lo lógico. La fuerza del saber dialéctico reside en reconocer al *no ser* los mismos derechos que se reconocen al *ser*. El objetivo de este saber no es el ser, el significado, el τι εστι (qué es) del concepto particular, sino el sistema, la “comunidad de los conceptos o géneros” (κοινωνία των γενῶν). Gracias a esta renovada tarea básica, la lógica amplía su alcance: no se agota en la lógica analítica de la pura identidad sino que se constituye en

⁹² Este breve periplo se basa en el planteamiento inicial del ensayo titulado “De la lógica del concepto de símbolo”, en Cassirer, E; 1975: 187-215.

lógica sintética de la unión posible, de la relación y correlación de lo diverso. Incluso esta unión se convierte en expresión genuina de la lógica misma.

Pues bien, el concepto de símbolo es un concepto de pura relación en el que dos elementos distintos están ligados indisolublemente y sólo pueden ser pensados el uno en relación con el otro. La 'función de significado' postulada por Cassirer, conduce a un pensamiento doble pero entendiendo que, como tal, el concepto de relación es 'uno y múltiple', 'simple' y 'doble' (e incluso, en el semisimbolismo estructural, cuádruple, séxtuple, etc.). A final de cuentas, se trata de una peculiar unidad de sentido y de totalidad de sentido que se articula en partes relativamente independientes y claramente distinguibles una de otra. La lógica de la relación abre paso a la filosofía semiótica como ámbito del pensamiento-signo. De acuerdo a Cassirer, no se puede cortar el vínculo entre contenido y 'extensión' pues en ese caso se perdería la función concreta y compleja por la que todo concepto cobra fecundidad.

Se comprende por qué la relación entre 'yo' y 'mundo' es susceptible de una concepción y una configuración múltiple. La 'contienda' que los enfrenta tiene lugar en formas específicas en cada círculo simbólico. Asimismo, desde la perspectiva de la lógica de la relación, la 'materia' de la percepción no es un ser real que se deje aislar como pura contingencia; se trata, más bien, de un concepto límite que sirve para demostrar las relaciones existentes en los fenómenos de la forma. En virtud de esta relación los fenómenos de la forma no sólo son fenómenos de la sustancia sino que, lo más importante, se articulan en sí mismos. No se confunden en una unidad indiferenciada sino que se mantienen y se determinan precisamente por su diferencia recíproca. No sólo se constata la separación relativa de 'materia' y 'forma', se comprueba también que la mencionada 'materia' de la percepción no es una determinada 'suma de impresiones', un sustrato concreto ubicado en la base de la intuición mítica, artística o teórica, sino una línea en la que se cortan las diversas modalidades de la conformación simbólica⁹³.

En consecuencia, ninguna cualidad, por más sencilla que sea, actúa por sí misma. Se presenta, más bien, como indicio de otra cosa. Así, la 'mera' percepción, es decir, la percepción 'desnuda' que estaría libre de toda función de signo, no es un fenómeno que nos esté dado directamente en nuestra 'actitud natural'. La percepción es significativa.

⁹³ "Un algo visto, como el trazo de líneas, se nos presenta, en cuanto 'esta' figura, en una determinada concreción e individualización; pero, al propio tiempo, este algo individual hace posible para nosotros, y en cierto modo transparente, una conexión general de sentido: un cosmos estético, religioso o teórico". Cassirer, E; 1975 : 199.

Está siempre penetrada y animada por actos determinados de la significación⁹⁴. Cambiar la existencia en formas o trastornar los acontecimientos en estructuras objetivas es, pues, tejer sin cesar el hilo de las relaciones. La percepción lleva siempre más allá de lo percibido, hacia el reino de la pura forma simbólica, entraña misma de la infinitud inmanente característica del mundo ‘espiritual’.

Precisamente, a la segunda pregunta de Heidegger: ¿se ha de ganar la infinitud como determinación privativa de la finitud o se trata de un dominio propio?, Cassirer responde:

“No es sólo una determinación privativa, sino un dominio propio, más no un dominio que sólo se ha ganado negativamente hacia lo finito; no sólo hay constituida en la infinitud una pugna hacia la finitud, sino que en cierto sentido es la totalidad lo que constituye la completación de la finitud. Pero esta completación de la finitud es lo que constituye asimismo la infinitud. Goethe: ‘¿Quieres llegar a lo infinito?, recorre en todas sus partes lo finito’. Mientras se completa la finitud, esto es, mientras se recorre en todas sus partes, se dirige hacia la infinitud. Esto es lo contrario de privación, es completación perfecta de la propia finitud”⁹⁵.

La disyunción supuesta en la pregunta queda anulada. La infinitud no es un dominio que se conquiste negando lo finito sino completándolo. El mito de Sísifo sería, al respecto, uno de los más elocuentes⁹⁶. Esta aspiración a la ‘completación’ y a la perfección

⁹⁴ Cassirer, E; *ibid.* Remito al excelente *ejemplo del dibujo* expuesto en las páginas previas a estas conclusiones. Para aclarar cómo puede atribuirse a una vivencia de percepción un sentido totalmente distinto según el conjunto en el que se introduce (lo que llamaríamos *principio de orientación discursiva*), Cassirer plantea que: “Podemos concebir un dibujo que tenemos delante como un simple trazado de líneas, que se distingue de otros por determinadas cualidades visibles o por determinados rasgos básicos elementales de su forma espacial. Sin embargo, mientras permanezco entregado a la impresión de esta simple vivencia de percepción, mientras sigo las distintas líneas del dibujo en sus relaciones visibles, en su claro y oscuro, en su relieve respecto del fondo y en su subir y bajar, empieza de repente el trazo a animarse en cierto modo desde dentro. La imagen espacial se convierte en imagen estética (...) pero nuevamente puede cambiar la contemplación en la medida en que algo que se me presentaba como puro ornamento se descubre como vehículo de un significado mítico-religioso, cual sino mágico o cúltico...Y a esta forma de la concepción y de la apropiación interior podemos finalmente enfrentar otra que le es diametralmente opuesta. Allí donde el que contempla y goza estéticamente se entrega a la intuición de la forma espacial pura, allí donde al religiosamente afectado se le revela en la forma un sentido místico, allí la figura, presente a la visión sensible, puede darse al pensamiento como una conexión lógico-conceptual de estructura...Para el espíritu matemático, las líneas no se convierten en otra cosa que en representación intuitiva de un determinado curso de función...Allí donde la orientación estética de la contemplación viera acaso una línea de belleza, allí ve la mirada del matemático la figura de una determinada función trigonométrica, tal como la imagen de una curva del seno, en tanto que el físico matemático reconoce tal vez en esta misma curva la ley de un determinado proceso de la naturaleza, tal vez la ley de una oscilación periódica.” Cassirer, E; 1975: 196-197.

⁹⁵ Heidegger, M., *ibid.*

⁹⁶ Blumemberg cita a Simmel para sustentar que llamamos valiosas a aquellas cosas que ponen obstáculos a nuestras ansias de alcanzarlas. Al estancarse estas ansias contra las cosas mismas, crece en ellas una

vivida desde nuestra ‘incompletitud’ e imperfección, es el motor mismo del volver a crear, a narrar, a interpretar, a poetizar; en suma, el motor del eterno retorno del mito. Greimas, en su obra final (1990), señalaba que la imperfección es el trampolín que nos proyecta de la insignificancia al sentido. Esta tensión hacia la infinitud expresada en la máxima de Goethe como un ir y venir de múltiples recorridos al interior del ente no es otra cosa que la *dirección* de la trascendencia; *dirección* que da sentido al sentido. Que, en suma, cruza el umbral que separa lo insignificante de lo significativo.

Este ir y venir en el claustro simbólico del ente ¿no se parece a la angustia? ¿No hay, acaso, un momento en el que el ente se angosta y comprime y oprime al existente? Si bien la cosmovisión es presupuesta por el filosofar, no es cometido de la filosofía ofrecer una cosmovisión. No obstante, sea cual fuere el modo cultural de “habérselas con el ente”, es posible orientar la finitud al sentido tanto como hacia el sinsentido, hacia la nada. Y esto nos pone en el origen mismo de la miticidad. ¿Por qué declarar algo y no nada? ¿Por qué creer en ese algo en lugar de no creer en nada? ¿Por qué adoptarlo como norma de acción y de interpretación? Heidegger, en la disquisición previa a las preguntas, ha afirmado que sólo cuando se entiende la nada o la angustia (en nuestro caso, como veremos, la del desamparo o falta de cobijo) se posee la posibilidad de entender el ser. Este es incomprensible si la nada también lo es. De ahí, su tercera pregunta, también desdoblada en sub-preguntas, que nosotros extenderíamos a la filosofía del mito: ¿hasta donde tiene la filosofía el cometido de liberar de la angustia? ¿O no tiene la tarea de liberar radicalmente al hombre de la angustia? Cassirer responde:

“Se trata de una cuestión tan radical que sólo se puede responder con cierto tipo de confesión. La filosofía ha de hacer que el hombre se sienta libre en cuanto lo puede ser. En cuanto lo logra, creo yo que libera de todas formas, radicalmente en cierto sentido, de la angustia como pura ubicación (*Befindlichkeit*). Creo, como ha dicho Heidegger antes hoy mismo, que la libertad sólo se puede hallar en el camino de la liberación progresiva, que en realidad es de por sí un

significación que el deseo no obstaculizado nunca habría reconocido. Infiere que “el valor es una especificación funcional de lo significativo, que tiende a objetivar la comparación y, con ello, a la trocabilidad, sin que se abandone por completo el factor subjetivo que reside en cómo ‘se sienta’ el valor de lo deseado”. En efecto, continúa, “Sísifo es una figura mítica de la inutilidad, en la que podía también captarse (...) lo que constituye no sólo estar ocupado y poseído por la realidad, y no únicamente por *una sola* de entre las posibles, sino también disfrutar de un realismo moderado”. Blumentberg, H; 2003: 87. El autor desarrolla, luego, una comparación de Sísifo con Hércules, con Ulises y con la parábola neotestamentaria del hijo pródigo. Se trata, en todos estos casos de una configuración discursiva de los padecimientos que, de algún modo u otro, desembocan en un buen resultado (expuesto siempre a críticas, correcciones e interpretaciones diversas). En nuestro contexto, se trata del intento de completar algo que parece de por sí imposible de ser completado.

proceso inacabable. Creo que suscribiría esta concepción. De todas maneras veo que yace aquí el problema más difícil. Se me antoja que el sentido, la meta, de hecho es la liberación a este tenor: ‘¡Arrojad lejos de vosotros la angustia de lo terrenal!’ Esta es la posición del idealismo a la que siempre me he acogido’⁹⁷.

No olvidemos que la concepción fundamental de la FFS, tal como lo señala en el Prefacio mismo del primer tomo, se basa en la convicción de que “el lenguaje, al igual que todas las funciones espirituales fundamentales, sólo puede ser filosóficamente esclarecido dentro de un sistema global de *idealismo* filosófico”⁹⁸. A esta decidida concepción ontológica y epistemológica, corresponderá, entonces, la máxima ética de alejar la angustia. El idealismo no sólo sería esclarecedor sino que también, en la medida de lo posible, sería liberador. Pero, en consonancia con la complementariedad de *ειδος* y *συμβολον*, ese idealismo, creemos, debía apostar por lo simbólico.

Con vistas a nuestra exploración es decisivo un contraste que compruebe si es posible traducir los objetivos de Heidegger respecto a la constitución de la cosmovisión mítica y los de Cassirer en lo relativo a la conformación y funcionamiento de las formas simbólicas. Heidegger cree que el *terminus ad quem* de Cassirer es la totalidad de una filosofía de la cultura, en el sentido de una totalidad de la conciencia conformadora; mientras que, el suyo propio, estriba en la pregunta *τι το ον* ; o, ¿qué es propiamente ser?⁹⁹ Pero si esta pregunta tiene algún sentido respecto al problema que nos ocupa, debe ser extendida: ¿conciencia simbólica y *Dasein* son conmensurables? ¿qué es propiamente ser humano? ¿acaso ser símbolo?

Heidegger, al postular que sólo es posible volver a plantear su discusión con Cassirer bajo el signo de la *Crítica de la razón pura*, entiende que la cuestión de *qué es el hombre* es el asunto central y que ni él ni Cassirer dan, en el contexto de la disputación, sentido ético a la cuestión. Más bien, cree que de la problemática de ambas posiciones, se esclarece lo esencial de la cuestión sólo si el filósofo la abstrae de sí mismo; es decir, si se niega a plantearla antropocéntricamente. Se muestra así, que el hombre es un ser trascendente, esto es, abierto al ente como un todo; y, en esa medida, abierto a sí mismo. Sólo así enfrenta al todo del ente y, por cierto, da sentido a la idea de una antropología

⁹⁷ En Heidegger, M., 1993 : 220.

⁹⁸ Cassirer, E., 1998-I : 11.

⁹⁹ Heidegger cree, además, que el término *ab quo* de Cassirer es “de lo más problemático” y que, el suyo propio, coincide con “el *ser-ahí* como evento básico propiamente dicho en el que es esencial el existir del hombre y toda la problemática de la existencia”. Heidegger, M., 1993 : 220-221.

filosófica. Entonces, según Heidegger, no se trata de escudriñar al hombre empíricamente como objeto dado ni de pergeñar una antropología. La cuestión del ser del hombre tiene sentido y razón de ser cuando ha sido motivada por la problemática central de la filosofía misma, en la que

“se retrotrae al hombre más allá de sí, hacia el todo del ente, con la finalidad de poner de manifiesto, a pesar de toda su libertad, el ‘no ser’ de su existencia; ‘no-ser’ que no ha de dar pie a pesimismo ni a melancolía, sino a entendimiento de aquello cuya operación aparece sólo allí donde hay oposición; [tiene razón de ser de igual manera] cuando la filosofía tiene por cometido arrojar debidamente al hombre a los rigores de su sino, sacándolo del aspecto espurio del hombre considerado como pura obra del espíritu”¹⁰⁰.

La emergencia del espíritu humano sólo se comprende, pues, desde el fondo del (y lanzada hacia el) no-ser. Cassirer responde explicando que cada uno de los polemistas debe y puede permanecer en su posición viéndose a sí mismo y al otro. Entiende que la contraposición de ambos no está en lo empírico. Se da porque existe un mundo humano objetivo y común que no carece de diferencias entre los individuos y al que sólo le queda trazar *puentes* entre ellos. Por otro lado, ¿aquello cuya operación sólo aparece cuando hay oposición no es, acaso, el símbolo? ¿No es el *ahí* del ser-ahí un ámbito radical de mediación e intercambio? ¿Estar *arrojado junto a otros en medio del ente* no es, acaso, *ser simbólico* y *estar abierto* al acto de tomar posición y de fundar así una instancia de discurso y, por ende, una instancia de conformación simbólica? ¿Hasta qué punto la constitución ontológica del ser-ahí mítico es conmensurable con la toma de posición de una instancia de conformación simbólica? ¿Ser-en-el-mundo no es acaso ser en las formas de enunciar-el-mundo?

Cassirer alude aquí al fenómeno primario del lenguaje:

“Cada uno habla su lenguaje y es impensable que se pueda traducir el lenguaje de uno en el otro; no obstante nos entendemos todos mediante el lenguaje. Existe por tanto algo que es *el* lenguaje, y concomitantemente algo como una unidad sobre la infinitud de los diferentes lenguajes. Aquí yace el que para mí es punto decisivo. Por eso parto de la objetividad de la forma simbólica, porque ocurre aquí lo incomprensible; el lenguaje es el ejemplo de más claridad. Afirmamos que tenemos aquí un terreno común; posteriormente lo afirmamos como postulado. A pesar de todas las ilusiones que podamos sufrir no nos perderemos si mantenemos

¹⁰⁰ Heidegger, M., 1993 : 222-223.

esta condición y esto es a lo que denominaría mundo del espíritu objetivo. Del *dasein* se devana el hilo que mediante tal espíritu objetivo nos une una vez más con otro *dasein*. Insisto en que no hay otro camino de *dasein* a *dasein* si no es a través de este mundo de las formas. Se trata de un hecho. Si no se diera este hecho no comprendería cómo podía ser el entenderse”¹⁰¹.

El término *Dasein*, sabemos, designa al individuo humano existente, en apertura constante, iluminador de su contorno, desocultador, descubridor. Existente que se mantiene en lo manifiesto del *ente*. Este mantenerse en lo abierto del ente no es otra cosa que ser-en-la-verdad¹⁰². En razón de la finitud del ser-en-la-verdad propia del *Dasein* hay, a la par, un ser-en-la-no-verdad. La no-verdad pertenece también a la estructura del *Dasein*. Hay verdad porque hay *Dasein*. Y si hay verdad, hay qué decir, y hay que decir.

En la percepción primigenia del ‘mundo’ como totalidad, lenguaje y ser, palabra y sentido, están inextricablemente unidos. El mito es el acto de discurso que abre el sentido de realidad en su dimensión radical. La realidad, como efecto de esta apertura, aparece como totalidad unitaria, compleja, paradójica, contradictoria. La racionalidad holista y simbólica expresada en el mito dice, de golpe, el *como qué* es la realidad. El lenguaje se hace, de inmediato, discurso de la evocación, de la analogía, de la metáfora. La ‘verdad’ del mito permanece abierta a la interpretación de sentido. Pertenecer a una apertura anunciada y por enunciar en la que estamos arrojados sin más. Pero siempre hay más...

El mito introduce, pues, la diferencia teórica entre lenguaje y discurso. *Ser-ahí* es sentido y palabra a disposición. La primera toma de conciencia del espíritu encuentra al lenguaje como una realidad dada equiparable a la ‘realidad física’ y del mismo rango. La constitución ontológica del *ser-ahí mítico* presupone un acto semiótico singular de toma de posición o de posesión, acto que funda (y es fundado por) una instancia de

¹⁰¹ En Heidegger, M., 1993 : 223-224.

¹⁰² Cabe señalar que la hermenéutica sigue a Heidegger cuando rechaza la teoría de la verdad como correspondencia: un enunciado puede ser probado sólo al interior de una apertura que hace posible que se verifique o falsifique, y la apertura es algo a lo cual el *Dasein* pertenece y de lo cual no dispone, el proyecto es un proyecto arrojado. Más adelante detallaremos aún más esta concepción. Como observa Vattimo en su ensayo sobre *La reconstrucción de la racionalidad*: “La metáfora-guía para la concepción de la verdad ya no consiste, aquí, en asir, en ‘aferrar’ (comprender; *Begriff*, *con-cipere*, etc.), sino en habitar: decir la verdad significa expresar –manifestar, articular– la pertenencia a una apertura en la cual se está ya siempre arrojado. No es casual que Heidegger comente tan a menudo el verso de Hölderlin sobre el habitar poético del hombre: ‘*dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*’. Si la metáfora-guía de la noción de verdad es el habitar, la experiencia de la verdad se convierte fatalmente en una experiencia poética o estética” (Vattimo, G., 1994: 144). Esta experiencia de la verdad como experiencia poética surgida del habitar la aplicamos aquí, sin reservas, al decir y creer verdad míticos.

discurso arrojada en medio del ente y abierta a él. La esencia de este ente llamado *ser-ahí* está en su ‘ser relativamente a’. El *qué es* (*essentia*) de este ente tiene que concebirse partiendo de su *estar* (*existentia*). La esencia del *ser-ahí* está en su existencia. El término de *ser-ahí* con que designamos este ente no expresa entonces el *qué es* como un “ser ante los ojos”, a saber, mesa, casa, árbol, (sentido tradicional de *existentia*), sino el ser. El ser *que le va*, que le queda, a este ser es, en cada caso, *mío*. El *ser-ahí* no puede tomarse nunca ontológicamente como caso y ejemplar de un género de entes “ante los ojos”. La mención del *ser ahí* tiene que ajustarse al carácter de “*ser en cada caso mío*”. Eso es lo peculiar de este ente: mienta o sobreentiende a la vez siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”¹⁰³.

Ser-ahí supone, pues, una instancia enunciativa: yo te digo /yo soy/; yo te digo /tú eres/. El yo dicho, puesto *ahí* como *mío*, no es nunca el yo que dice. Además, nunca tú dice /tú/. Quien dice es yo, tú sólo escucha; pero tanto decir como escuchar son enunciar. Y enunciar es tomar posición en un yo que (se) dirige a un tú. Por lo tanto ese que en mi horizonte aparece como tú; tiene que hacerse yo, allá, para realizar la escucha¹⁰⁴.

En un campo de presencias de sentido y de representaciones construidas se divisan otras posiciones, se tienden los *puentes*. Estos son, pues, todo un emblema de las formas

¹⁰³ Heidegger, M; 1988: 54. Se trata del § 9 en que se tematiza la analítica del *ser-ahí*.

¹⁰⁴ *Toma de posición y cambio de posición*, como veremos en II.7.1., expresan la dinámica misma de la conformación simbólica. A este respecto, sería un escándalo simbólico creer que se puede ‘regresar’ e identificar al *yo dicho* con el *yo que dice*. He aquí el valor filosófico de la categoría de *shifter* (Jakobson) o de ‘brague’ (Greimas). Nos desengaña respecto de una presunta identidad entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. El lenguaje poético da cuenta de cómo, en el desembrague (yo digo ello), los estados de ánimo se proyectan fuera de los límites del cuerpo propio, en estados de cosas. La extensión asciende al precio de un descenso de intensidad. Así, la tristeza *es* un paisaje gris. La indiferencia, un horizonte desértico. La pasión, una tormenta. La tranquilidad, el mar en calma. El nerviosismo, una ciudad convulsionada. Lo sensible encuentra correlatos definibles en estados de cosas, relaciones entre presencias diferenciadas, localizadas y cuantificadas desde y por un cuerpo propio.

En el caso del embrague (yo digo yo, yo digo tú), los estados de cosas (‘ser ante los ojos’) se re proyectan hacia los estados de ánimo (‘ser tras los ojos’). Las extensiones se reducen al precio de un aumento en intensidad. Las presencias y las relaciones se diluyen y confunden. El mundo exterior pierde inteligibilidad. Predominan sensaciones y afectos sin expresiones definidas. La unicidad aparente del sujeto de la enunciación es sólo un efecto de esta reducción de la extensión (reducción de la ‘cantidad’) y del brillo de la intensidad reencontrada. En el gesto mismo de retorno a la posición original (inaccesible), el discurso procura entonces, a la vez, el simulacro de la deixis y el simulacro de una instancia única. Esta observación debe ser comprendida como una precaución teórica: la unicidad del sujeto de la enunciación no es más que un efecto del embrague más alto; la situación ordinaria de la instancia de discurso es la pluralidad: pluralidad de roles, pluralidad de posiciones, pluralidad de voces. *Ser-ahí* es pluralidad de voces al decir lo que, en cada caso, es *mío*. Pero, como éste retorno es siempre imperfecto, está sometido a grados: así, si el embrague se interrumpe a mitad de camino, la persona quedará disociada, plural o dual; en este último caso, el *tú* podrá, por ejemplo, ser una de las figuras del sujeto de la enunciación, tanto como el *yo*.

simbólicas que se tejen entre *Dasein* y *Dasein*¹⁰⁵. A pesar de que Heidegger vea en este intento un error, insisto en preguntar ¿no es el *ser-ahí* la dimensión misma de los puentes, o sea, la de las distintas fuerzas y formas de la conformación simbólica? ¿No es el discurso, *curso* entre dos, aquel campo en el que se objetivan dichas fuerzas y formas? ¿No es acaso, en su '*ser relativamente a*', eminentemente simbólica la esencia del *ser-ahí*? ¿Cómo explicar de modo filosófico el mito, el pensamiento mítico, sin una referencia fundamental al discurrir del *ser-ahí* mítico en cuanto mundo emergente de las formas? ¿Hay otro modo de encarar cualquier cosmovisión?

I.4. El problema de la cosmovisión

He elaborado la reflexión que a continuación presento “siguiendo el hilo” que, en el pensamiento del “primer” Heidegger¹⁰⁶, conduce desde la cosmovisión hacia la existencia mítica. Tarea dura pero fructífera, gracias a la cual es posible obtener un contexto filosófico lo suficientemente sólido y pertinente para ubicar nuestro tema. ¿Qué significa, pues, desentrañar aspectos elementales de la estructura de este pensamiento para contrastarlo con el de Cassirer? ¿Qué provecho teórico, metodológico o heurístico se puede extraer de esta labor? Creo que una síntesis con vocación aclaratoria, corriendo riesgos elípticos y tratando de sortear las trampas de virtuales simplificaciones es ya, de por sí, pertinente y necesaria en la medida en que trabaja un texto fundador de una nueva hermenéutica que se entrama con toda una construcción posterior. Sin embargo, lo fundamental está en el intento de seguir la pista de las sendas abiertas por las preguntas en torno a la cosmovisión, al modo como somos puestos en juego en el mundo y, en particular, a la cosmovisión mítica. Se trata, entonces, de sendas irradiantes que conducen al claro del bosque sin llegar alcanzarlo.

La designación “cosmovisión”, “visión del mundo”, “*Weltanschauung*”, es oscura y se presta fácilmente a confusiones. La mencionada palabra alemana aparece por primera

¹⁰⁵ Cabe comprender que aquellos puentes pueden devenir abismos. “La filosofía del lenguaje se enfrenta en este caso con el mismo dilema que asoma en el estudio de toda forma simbólica. La misión más alta, y hasta la única, de estas formas radica en unir a los hombres; pero ninguna de ellas puede promover esta unidad sin, al mismo tiempo, dividir y separar a los hombres. De este modo, lo que estaba destinado a asegurar la armonía y la cultura se convierte en la fuente de las discordias y disensiones más profundas.” (Cassirer, E., 1971 : 195). Recordemos que en *συμβολή* hay una referencia al contrato, al encuentro, a la reunión, que coexiste con otra ligada al choque, a la batalla, al ‘llegar a las manos’, al ataque.

¹⁰⁶ Me refiero al libro que, en español, lleva por título: Introducción a la filosofía (2001). Se trata del curso impartido en la Universidad de Friburgo durante el primer semestre del curso 1928-1929. Precisamente en este último año se dio la *Disputación de Davos* entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger de cuya muy parcial sinopsis nos acabamos de ocupar.

vez en la *Crítica del juicio* de Kant, en el sentido de intuición y representación del mundo dado por los sentidos, del *mundus sensibilis*; significando, por tanto, simple aprehensión de la naturaleza en el sentido más lato. Así utilizan el término Goethe y Alexander Von Humboldt. Esta acepción se extingue pronto durante el Romanticismo. En efecto, Schelling en su *Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) dirá que la inteligencia (esto es, el espíritu) produce dos formas, o bien una forma ciega y sin conciencia, típica de la *Weltanschauung*, o bien una forma libre y con conciencia cuando se trata de la creación de un mundo “ideal”. Ya no se trata, pues, de asignar la *Weltanschauung* a la visión o consideración de la naturaleza mediante los sentidos sino de referirla a la acción productiva de la inteligencia no consciente, acción mediante la cual forma una imagen del mundo. Schelling habla incluso de un esquematismo de la *Weltanschauung*, es decir, de una forma esquemática para las diversas formas posibles de aprehensión e interpretación productivas del todo del ente¹⁰⁷. Esta formación productiva de una “imagen del mundo”, no consistiría sólo en un acto teórico. En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel hablará, incluso, de una *Weltanschauung* moral.

El término se ha transformado de tal modo que ya no tiene nada en común con el significado que Kant le dio. Diversos autores hablarán de *Weltanschauung* en múltiples acepciones y criterios: política, religiosa, democrática, pesimista, medieval. A final de cuentas, reconocemos un significado lato, oscuro, difícil de delimitar¹⁰⁸. Esa dificultad de delimitación se debe, pues, a las variadas lecturas que la noción concita.

Desbrozar camino a través de este concepto equívoco y de límites difusos no es tarea fácil. A pesar del horizonte vacilante para determinar la esencia de la cosmovisión, tratamos de encontrarla, aun cuando sea de forma indeterminada. Queremos saber de qué hablamos cuando hacemos uso de esta expresión y de sus equivalentes. Cuando

¹⁰⁷ Shelling es un autor paradigmático. Su *Filosofía de la Mitología*, junto a otras obras, inauguran una nueva manera de concebir la elaboración del mito, contra las interpretaciones ilustradas, como “historia de la conciencia”. Trata de comprobar *filosóficamente* que hay una necesidad de seres verdaderos que no sólo signifiquen *principios, conceptos generales* y eternos, sino que al mismo tiempo *existan*. Esta vitalización de la esencia ideal es la esencia del mito, su carácter mitopoético. Es posible, pues, un trato real de los hombres con principios personificados (...). La dialéctica de las potencias del ente reclama la deducción de un esquema apriorístico de la sucesión histórica de dichas potencias: la secuencia de mitología antigua, filosofía griega, cristianismo e idealismo alemán. La verdad de la mitología solamente se halla en la totalidad del *proceso*. En la conciencia humana, la mitología debe comprenderse “tautegóricamente”, “objetivamente” como “teogonía”, y “subjetivamente” como proceso teogónico” (...) impulsado por aquellas “potencias” cuya unidad es Dios, y que en su dicotomía crearon la naturaleza, y en la unidad recuperada, como lo “instituyente de Dios”, la “sustancia de la conciencia humana”. Este proceso mitológico sólo es reconocible desde la perspectiva de la mitología griega unificadora de todos los momentos de desarrollo y, por tanto, “universal”. Una aleccionadora síntesis de la postura de Shelling en Jamme, Ch., 1999: 105-121.

¹⁰⁸ Las referencias a la historia del término provienen de Heidegger, M., 2000: 243-315.

decimos “cosmovisión” o “visión del mundo” no estamos pensando en un mirar o considerar, en tanto que observar, es decir, no estamos pensando en una consideración científica, no estamos pensando en una teoría, tampoco en una consideración estética, tampoco un acto de intuición particularmente misterioso.

La “cosmovisión”, o visión del mundo, no es ni una simple consideración o contemplación de las cosas, ni tampoco una suma del saber acerca de ellas. “Cosmovisión” o visión del mundo es, siempre, una *toma de posición* (o *postura*), un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar¹⁰⁹. Más aún: esta convicción no es algo que simplemente “tengamos”, o algo de lo que a veces hagamos uso, una convicción que pongamos delante o hagamos valer, como hacemos con una idea que hemos obtenido o con un teorema que hemos demostrado, sino que nuestra cosmovisión es la fuerza motriz básica de nuestra acción y de toda nuestra existencia, aun en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente y expresamente a ella¹¹⁰.

¿No coincidiría la cosmovisión con la toma de posición de una instancia de discurso desde la cual ésta daría sentido a las cosas, a sí misma y a los demás? La toma de

¹⁰⁹ Como veremos, desde una pertinencia semiótica fenomenológica, la *toma de posición* caracteriza el primer acto de la instancia de discurso (cf. II.7.). Enunciando, la instancia de discurso enuncia su propia posición; está dotada de una presencia (de un presente), que sirve de hito al conjunto de las demás operaciones. Así, cuando se establece la función semiótica, la instancia de discurso opera un reparto entre el mundo *exteroceptivo* que le suministra los elementos del plano de la expresión, y el mundo *interoceptivo*, que le suministra los del contenido. Precisamente es ese reparto el que adquiere la forma de una “toma de posición” Fontanille, J., 2001: 84. Hay aquí una coincidencia decisiva: la cosmovisión es, ante todo, una *toma de posición*, y, el primer acto de la instancia de discurso también lo es. Por lo tanto, la instancia de discurso es y opera como cosmovisión. Ahora bien, esta toma de posición deviene *toma de posesión* cuando oponemos el ‘mundo’ como territorio habitado (“cosmos”) al espacio desconocido e indeterminado –poblado de larvas, de demonios ‘extranjeros’- que lo circunda (“caos”). La *toma de posesión* es el ritual de consagración de un cosmos habitado y organizado. Habitar es ‘cosmizar’. Entonces, “si todo territorio habitado es un Cosmos, lo es precisamente por haber sido consagrado previamente, por ser, de algún modo u otro, obra de los dioses, o por comunicar con el mundo de éstos. El ‘Mundo’ (es decir, ‘nuestro mundo’) es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles.” Eliade, M; 1973: 32.

¹¹⁰ Recordemos que, cuando Greimas & Courtés precisan el concepto de *propioceptividad* aluden, de algún modo, a una categoría ‘primitiva’ por medio de la cual se trata de formular sumariamente la manera como todo ser viviente inscrito en un medio, ‘se siente’ él mismo y reacciona frente a su entorno; el ser viviente es considerado como ‘un sistema de atracciones y de repulsiones’. La propioceptividad remite, pues, a lo tímico; pero, también, a lo veridictorio. “Evidencia” remite, en este sentido a una “visión del mundo” inmovible e indiscutible. Lo *propioceptivo* pertenece, pues, “al dominio ‘instintivo’, o al dominio de la ‘evidencia’ (‘carácter de aquello que se impone al espíritu con tal fuerza que no hay necesidad de alguna otra prueba para reconocer la verdad, la realidad’ *Petit Robert*), o aún al dominio de la ‘convicción’ (en el sentido etimológico de consentimiento del espíritu fundado sobre pruebas evidentes’ *Petit Robert*)”. Greimas, A.J. & Courtés, J., 1991 : 206.

posición se mostraría en el acto fundador de una instancia de declaración, de discurso; en suma, de una cosmovisión. Pero ¿qué es esto de tomar posición? ¿no se trata más de intuición que de discurso?

Heidegger dirá que “visión”, *Anschauung*, tiene aquí más bien el significado de *Ansicht*, de “opinión”, de “forma de ver”, de mi “forma de ver”; por ejemplo cuando decimos: *yo soy de esta o de aquella opinión, yo lo veo de esta o de aquella forma*, expresiones en las que parece que estamos apelando a algo o nos estamos refiriendo a algo de lo que estamos ciertamente convencidos, pero que no seríamos capaces de demostrar al otro y menos de imponérselo mediante una argumentación teórica; una forma de ver las cosas que no se refiere a esta o aquella cosa particular, sino que se refiere al conjunto del ente (que es lo que aparece en primer plano en la expresión “mundo”, *Welt*). Una postura que remite, en última instancia, a la *forma de habitar* el conjunto del ente.

No obstante, “mundo” sigue significando hoy todavía el *conjunto del ente* en el sentido del cosmos natural, de la naturaleza. Sin embargo, en alemán, el término *Weltgeschichte*, historia universal, hace referencia a la historia en conjunto pero separando y excluyendo expresamente de ella el discurrir (o la historia) de la naturaleza como tal. En todo caso, *Weltanschauung*, cosmovisión, cobra fácilmente un significado más estricto, a saber, el de visión científica del mundo. Ello se muestra en nuestra tendencia a complementar la expresión “visión del mundo” diciendo, por ejemplo, “visión del mundo y de la vida”. Queda claro que la visión en cuestión concierne también, e incluso de manera central, a la “vida”, es decir, a la existencia.

Entonces hay dos referencias: una al ente que no es de la forma de ser de la existencia (la naturaleza en un sentido práctico) y otra al ente que es de la forma de ser de la existencia¹¹¹. Pero de lo que se trata es de tomar ambos ámbitos uno junto al otro en sus relaciones recíprocas. Y lo que ocupa el centro de esta visión del ente en conjunto es la

¹¹¹ Ya Aristóteles afirma que “el ser *se dice* de muchas maneras” (Metafísica, I, 992b 19; IV, 1002^a 33). Entonces, el Estagirita es claro: el ser ‘se dice’, no ‘es’. Cabe preguntar ¿qué es el ser si no se dice? Por lo demás, a raíz de esa acotación resulta pertinente aclarar el malentendido filosófico por excelencia: la confusión del ser y el ente. Hottois, a propósito de la obra de Heidegger, nota que: “la metafísica se ha extraviado al pensar el ser exclusivamente en función del ente, es decir, al identificar el ser y el ente. Esta confusión, o bien ha conducido a identificar el ser con la totalidad del ente, o bien a identificar el ser con un ente superior o trascendente, al que casi siempre se llama Dios. Por tanto, es preciso aprender a pensar la diferencia del ser y el ente que Heidegger llama *diferencia ontológica*. Esta diferencia no es una separación absoluta; entre el ser y los entes hay un espacio. En efecto, de los entes *se dice* que *son*. Pero hay que agregar que no son el *ser*. *Son* en una diversidad de sentidos (por ejemplo, ser humano es diferente de ser árbol y canto rodado), ninguno de los cuales se identifica con el sentido del ser como tal. El ser, por tanto, es *lo otro* respecto de todo ente. Si se considera que los entes son lo único que es, el ser como tal es la nada. Pero esa *nada* tiene un alcance eminentemente positivo, pues es ella la que concede a los entes su ser, la que les permite ser”. Hottois, G., 1999: 353.

“visión de la vida”: fuerza operante en la existencia y fuerza que da dirección a la existencia. Quizá esto sea decisivo para entender la *miticidad* como fuerza operante originaria que da sentido a la existencia.

¿Adónde, pues, pertenece una cosa tal como “cosmovisión”? En tanto que “visión”, en tanto que ver, pertenece a un comportamiento, es una *Verhaltung*, o mejor, una posición, una actitud, una postura, un haberse, una *Haltung* (*ethos*) de la existencia. Un haberse que sostiene y determina de raíz a la existencia. Que hace que la existencia en esa su posición, en esa su postura, su posesión, se vea y se sepa situada respecto al ente en conjunto. La pregunta por la cosmovisión conduce a la pregunta por el ser de la existencia. En la estructura de la cosmovisión se encierra una relación interna de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, una relación de la que se deriva o deduce un ideal de vida.

Las expresiones *kósmos*, *mundus*, tienen un doble significado: uno vulgar, el ente en tanto que naturaleza y uno filosófico que, conceptualmente, no está articulado en forma expresa. En este último sentido, la expresión “mundo” no se refiere sólo a este o a aquel ente, sino al *cómo* del ente en conjunto. En esta acepción el “mundo” está referido a menudo a la existencia en términos tales que es ésta, la existencia, la que es designada y configurada como mundo. En suma, la existencia es mundo.

Arribamos a una tesis de Heidegger que hacemos nuestra: la existencia no se relaciona “de vez en cuando” con el mundo, sino que la relación con el mundo, la referencia al mundo, pertenece a la esencia de la existencia o *Dasein* como tal, al existir, a la *existenz*. Existencia no significa otra cosa que ser-en-el-mundo. Esta es la estructura básica que hay que atribuir a (que hay que predicar de) la existencia. Esta es, también, la estructura de la trascendencia, del *transcendere*, del ir más allá, del *ascendere* trans, del *ascendere* “por encima de” o “más allá de”. Quien así trasciende es la existencia; y lo trascendido, aquello más allá de lo cual se va, es el ente en conjunto. Y, hacia lo que se asciende (en ese trascender el ente en conjunto) es al mundo. Pero ese “hacia lo que” no es ningún ente. Y, no obstante, hablamos de referencia al mundo. De sentido.

El ser-en-el-mundo en general es la estructura fundamental del *ser-ahí*. Por lo tanto, al ser-en-el-mundo pertenece algo así como la comprensión del ser. Dicha comprensión no coincide con el ser-en-el-mundo sino con un momento esencial de este ser-en-el-mundo¹¹². Este, viene, pues, primariamente co-determinado por la comprensión del ser;

¹¹² Cabe notar, de acuerdo a la lectura que hace Ricoeur de *El ser y el tiempo*, que la junción entre *ipseidad* y *Dasein* se hace por medio de la noción de cuidado (*Sorge*), que es el existencial

pero este ser en tanto que ser-en-el-mundo no es solamente un previo entender el ser, un entender de antemano el ser. Este entender tiene, por lo demás, su carácter propio, no es solamente un conocer o un saber teórico. La trascendencia no se agota en comprensión del ser. El mundo es el todo de la constitución del ser, no sólo de la naturaleza y del ser-unos-con-otros histórico y del propio ser la existencia sí-misma (es decir, un sí –mismo, un *self*) y de las cosas de uso, sino que el mundo es la específica totalidad de la diversidad de ser que unitariamente se entiende y unitariamente entendemos. Ahora bien, para determinar la organización interna de esta totalidad debemos abstenernos de entenderla, al modo de las ontologías teóricas, como una especie de estratificación de regiones de ser.

I.5. El juego de ser-en-el-mundo

Recuerda Heidegger que, cuando Kant trata de explicar el concepto existencial de mundo, es decir, cuando trata de caracterizar su significado en términos filosóficos, habla del “juego de la vida”. Esta expresión nace, seguramente, de que el ser-unos-con-otros histórico de los hombres; o sea, la convivencia histórica de los hombres, ofrece el aspecto de una abigarrada diversidad, movilidad, mutabilidad, y contingencia. Pero todo ello, todo lo que en la vida se ve, no puede ser sino reflejo de la esencia de la existencia, reflejo del modo como la existencia se desenvuelve fáctica e históricamente. Si la

fundamental. “El cuidado aparece como el fundamento de la antropología filosófica de *El ser y el tiempo*, antes de que la ontología sea orientada más allá de toda antropología filosófica por la noción de temporalidad. Pero el cuidado no se capta por ninguna interpretación psicologizadora o sociologizadora, ni, en general, por ninguna fenomenología inmediata, como ocurriría con las nociones subordinadas de *Besorgen* (preocupación o cuidado por las cosas) y de *Fürsorge* (solicitud o cuidado de las personas). Este lugar otorgado al cuidado no puede dejarnos indiferentes (...) ninguna determinación, ni lingüística, ni praxeica, ni narrativa, ni ético-moral de la acción, agota el sentido del obrar”. Ricoeur, P; 1996: 343. Pues bien, a partir de este planteamiento la *Sorge* se sitúa en el ámbito más vasto aún del ser-en-el-mundo, que es seguramente el englobador último de la analítica del *Dasein*. Todo tiene lugar, como sabemos, según el sentido de la preposición ‘*en*’. Sólo un ente que es un *sí* es *en* el mundo; correlativamente, el mundo *en* el que es no es la suma de los entes que componen el universo de las cosas subsistentes o al alcance la mano. El ser del *sí* supone la totalidad de un mundo que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir; en suma, de su *cuidado*. Nosotros creemos que la forma simbólica o la semiosis ocupan el lugar de la preposición ‘*en*’. Desde este *en*, hay dos referencias: una al *ente-que-es-de-la-forma-de-ser-de-la-existencia* y otra al *ente-que-no-es-de-la-forma-de-ser-de-la-existencia*. De lo que se trata es de tomar ambas dimensiones *una-junto-a-la-otra* en sus relaciones recíprocas y dinámicas. El ser del *sí* y el ser del *mundo* se presuponen recíprocamente como dos semióticas: aquella, *interoceptiva*; ésta, *exteroceptiva*. La semioticidad del ser-en-el-mundo sólo puede ser concebida como *intersemioticidad*. Pero las realizaciones de esta *intersemioticidad* no agotan nunca el sentido del *cuidado*. La presencia *en* el mundo es tal que nos encontramos en un interior en el que no hemos entrado nunca, en un interior sin exterior. Por eso, este interior es definido por la continuidad, por la imposibilidad de alcanzar, desde dentro, cualquier límite.

existencia puede ofrecer tal aspecto es que ese carácter de juego radica ya en la propia esencia de la existencia.

El ser-en-el-mundo en general, tiene el carácter de juego. Hablamos de juego de cartas, de juego de sociedad, de juego de rol, de juego de voces, de juego de gestos, hablamos también de “algo que juega un papel” en el sentido de que ese algo reviste importancia o tiene importancia en el contexto que fuere. De un hombre decimos que tiene una forma de ser lúdica, que se toma la vida como si se tratase de un juego. Hablamos también de un simple juego como “simulacro”, queriendo entonces decir que algo tiene el carácter de apariencia, de no ser de verdad, de tratarse solamente de un “como sí”. En fin, se puede hablar de juego desde diferentes ámbitos del ente.

Juego quiere decir, por un lado, jugar, pero en el sentido de estarse efectuando o realizando un juego. Por otro lado, juego es también todo el conjunto de reglas conforme a las que el jugar se efectúa, se ejecuta o se realiza. Ahora bien, el juego, en tanto que jugar, no es precisamente seguir sólo las reglas de juego, no es sólo un comportarse conforme a ellas. Si nos quedamos en eso, de ninguna manera acertaríamos con la esencia del juego. En el juego, reglas de juego y jugadores no solamente se copertenecen inmediatamente, sino que en el juego hay algo más: el juego es de antemano algo más original. Dicho a grandes rasgos: en el juego tiene que haber un cierto gozar del juego, un cierto goce en el juego; pero no solamente en el juego, sino que tiene que haber un cierto goce en el jugar mismo. Jugar es, conforme a su carácter básico, un estar-de-humor, un estar en el temple, un estar en la “afinación”, que el juego exige; tanto que también podríamos decir a la inversa: a cada temple de ánimo, a cada *Stimmung*, a cada “afinación” de ánimo, pertenece juego en un sentido muy lato. Y no solamente el jugar comporta goce en ello, es decir, goce en ese jugar, gozarse en ese jugar, sino que en todo goce, y no solamente en el goce, en todo temple de ánimo, en todo estado de ánimo, en toda afinación de ánimo, hay algo así como un juego. Pues “los juegos” no son solamente determinadas posibilidades fácticas y determinadas modalidades fácticas del jugar. No jugamos porque haya juegos, sino a la inversa, hay juegos porque jugamos y, por cierto, en un sentido amplio del jugar que no se expresa necesariamente en un ocuparse de, u ocuparse con, determinados juegos.

El jugar según esto (i) no es una secuencia mecánica de procesos físicos o psíquicos, sino lo que en él pasa es libre y, por tanto, siempre está sometido a reglas. (ii) En ese pasar, suceder o acontecer en que el juego consiste, lo esencial no es el hacer o actuar, sino que lo decisivo en el jugar es precisamente su específico carácter de estado de

ánimo, el peculiar modo de encontrarse-en-ello. (iii) Y, precisamente, porque lo esencial en el jugar no es el comportamiento, las reglas tienen un carácter distinto, a saber, empiezan formándose en el juego mismo. Y la vinculación de esas reglas es libre en un sentido totalmente especial. El jugar se ejercita (jugando), es decir, en tanto que ejecución de sí, en un juego (y es eso lo que empieza haciendo cada vez); en un juego que sólo entonces o después puede soltarse (o desprenderse) formando un sistema de reglas. (iv) La regla de juego no es una norma fija, tomada de alguna parte, sino que es cambiante en el jugar y mediante el jugar mismo. Este se crea, por así decir, el espacio o campo dentro del cual él mismo puede formarse, lo cual significa: dentro del cual él mismo puede cambiarse¹¹³.

En este sentido original, lato, metafísico, hay que tomar la expresión “juego” cuando decimos: “mundo” es la denominación con que nos referimos al *juego* que la trascendencia juega. El ser-en-el-mundo es este original jugar el juego (es este original jugarse del juego o jugarse el juego) en el que toda existencia fáctica tiene que entrar y ejecutarse para poder desarrollarse, pasar, suceder, (jugarse) como existencia, de suerte que en la duración de su existir, esto es, a lo largo de su existir, a esa existencia le pueda ir de tal o cual manera. Utilizando como hilo conductor el fenómeno del juego y una libre caracterización de él, con la *mira* puesta en la trascendencia misma y a partir de ella, tratamos de *captarlo* de la forma más plena y original. La trascendencia en tanto que juego no es una propiedad, ni siquiera es solamente una propiedad básica del hombre, sino que el hombre está puesto en juego, y, por cierto, en el juego que representa la existencia que no es otro que el juego que representa la comprensión del ser. El ente que queda en juego o está en juego en este juego que es la comprensión del ser, está entregado a sí mismo, es por mor de sí mismo, es decir, existe. Sólo por ello puede el hombre fáctico ser fin de sí mismo, puede ser un fin en sí, como dice Kant.

¹¹³ El carácter lúdico del lenguaje conviene a dos aproximaciones: de un lado, una aproximación estática, que sólo concierne a los elementos y reglas de juego instituidos, almacenados en una memoria colectiva bajo la forma de un sistema virtual, y del otro, una aproximación dinámica, es decir, sensible, a la ‘partida’ misma, esto es, a los actos y a las operaciones del jugar, y que concierne a la significación ‘viviente’ producida por los discursos concretos. Esta es la distinción entre el mito como gramática de producción de sentido (sistema virtual que regula estética, ética y epistémicamente la existencia y que todos deben acatar para jugarse en ella) y el mito en acto, abierto a lo posible. La dialéctica de ambas aproximaciones no tarda en aparecer: la gramática es producto e instrumento del discurso. Jugar al discurso mítico es esquematizar la experiencia de tal modo que el juego acata y realiza las reglas (regula el mundo) pero, también, está en capacidad de rebasarlas pues el mito está abierto a la apropiación y sujeto así a nuevos juegos de interpretación. El discurso no es, pues, la mera conversión de una gramática. Tiene la capacidad no sólo de conformarse a una gramática sino también de desbordarla, esto es, de deformarla.

El juego entrega a la existencia al ente o, en otros términos, el mundo abandona a la existencia al ente, la expone a la necesidad de un habérselas con el ente que ella no es, y a la necesidad de habérselas consigo misma. Venir entregada la existencia al ente es una determinación interna del ser-en-el-mundo como tal. Este venir entregada la existencia es un estar arrojada en medio del ente (*iectatio*, *Geworfenheit*), es un estar transida, ocupada por el ente al que está entregada. Ese ente reina en ella. La existencia es organismo, cuerpo y vida; la existencia es naturaleza en tanto que ente que va más allá de los demás entes, en tanto que los trasciende; es decir, es naturaleza en tanto que *Dasein*. Existencia transida y ocupada por ese su ser naturaleza, de suerte que ese su ser naturaleza reina en ella, y también templada y “afinada” y “humorada” por ese su ser naturaleza. Y es en la forma de un determinado temple o afinamiento o humor como la existencia se encuentra en medio del ente que la transe, la ocupa y reina en ella.

De la facticidad y del venir arrojada la existencia se sigue su nihilidad y finitud (*dispersio* e *individuatio*). Ninguna existencia viene al existir en virtud de su propia resolución o decisión; asimismo, ninguna existencia mientras existe (o porque exista, o si existe) puede ver por qué tendría necesariamente que existir, es decir, por qué no podría no existir. Antes bien, cada existencia puede también no ser. Cada existencia entiende que el no-existir-ya-más es una posibilidad de ella. El existir de la existencia se mueve al filo del no. Este “carácter de No” pertenece a la esencia de su ser. Es la fuerza peculiar del existir de la existencia. Esta, la existencia, es co-originalmente un ser-cabe (*Sein-bei*), un ser-con (*Mit-sein*), y un ser sí-misma (*Selbst-sein*). Lo primero que se nos muestra es que la existencia está dispersa o repartida o desparramada en la diversidad de estas tres referencias o momentos. Pero esta *dispersio* no es de ninguna manera una disolución de la existencia en partes o fragmentos que nada tengan que ver entre sí, sino a la inversa: es en esta *dispersio*, es en este dispersarse, es en este estar diseminada, desparramada, en lo que la existencia tiene y cobra la unidad entera y original que le es propia. La existencia está dispersa, diseminada, desparramada, en estas tres relaciones: puede predominantemente demorarse en el ser-unos-con-otros, o puede enfrascarse, perderse o agotarse en el ocuparse de las cosas, o puede predominantemente perderse o sumirse en la reflexión sobre sí misma. No puede decidirse nunca por una sola dimensión sino que, por esencia y por entero, se ve obligada a jugar con compromisos, equilibrios, compensaciones. Este “nunca por sólo una” anuncia de nuevo lo que hemos llamado “nihilidad” o “carácter de No” en la estructura de ser de la existencia misma ya que cada una de estas tres relaciones viene determinada por el estar arrojada la

existencia. El ser-con-otros viene restringido a un determinado círculo, el ser-cabe lo que está-ahí-delante, es decir, el ser-cabe las cosas (el *esse apud* las cosas) viene restringido a determinadas condiciones de accesibilidad, de forma, de proximidad y de alcance en el sernos manifiesto el ente, y la relación consigo mismo viene restringida a distintas posibilidades del entenderse uno consigo mismo, del enfrentarse uno consigo mismo y de arreglárselas uno consigo mismo.

Cada existencia, en tanto arrojada, tiene, pues, que individuarse a la medida de una determinada situación a la que ella ha de hacer frente. Pero esta individuación, individualización, particularización, no significa aislamiento. Más bien, esta individuación es la que pone a la existencia en conjunto, a cada existencia en conjunto, en el todo de sus relaciones en medio del ente. El sernos manifiesto el ente es a la vez en sí un venimos oculto el ente, es a la vez no-verdad en un sentido esencial y, por cierto, no solamente en el sentido cualitativo de que no sepamos todo y de que nuestros medios y vías sean limitados. El límite no viene tanto de fuera, de la plétora de (o del) ente. La no-verdad no es tanto la del simple quedar oculto algo, sino que se trata de la no-verdad que propiamente llamamos así, a saber, la de la apariencia, la de la equivocación, la del engaño, la de la torpeza, la de la escasez de visión, la de la ceguera. No se trata de la restricción cuantitativa de lo que resulta accesible a nuestro saber sino de la restricción cualitativa en relación con aquello que fácticamente resulta accesible a nuestro saber. Se trata, pues, de esta no-verdad, o nihilidad, que acaece o sucede o se produce en la existencia. La finitud de la existencia no descansa en el carácter limitado de determinadas propiedades sino en el modo y la manera en que (o cómo) la existencia existe. Esta nihilidad en la esencia de la existencia indica, pues, que la existencia es constantemente un ponderar (un sopesar) y un osar, un bajar y un subir, un tomar y un dar, como un juego en que el hombre está puesto en juego. Y este juego es lo esencial de aquello que llamamos mundo. Sería erróneo tomar esa nihilidad o “carácter de no” de la existencia como algo negativo, como el lado nocturno de la existencia, y contraponerle la claridad y alegría de lo positivo, de lo que nos levanta y eleva¹¹⁴. Pues todo aquello a lo que damos ese nombre no se opone a la nihilidad sino que viene asentado en ella. La nihilidad es el fundamento original de la posibilidad de lo que en

¹¹⁴ No obstante, el discurso es mítico en su esencia; el temor a la muerte y la victoria de la vida sobre ella, de la luz sobre la oscuridad, del héroe contra el dragón, del bien sobre el mal, lo sobredetermina. Por lo tanto este juego de la axiologización lo acompaña ya desde siempre: lo positivo, lo eufórico, lo que levanta se contrapone, en cualquier cultura, a lo negativo, a lo disfórico, a lo que hunde. Ese juego es el retrato mismo de las tensiones de la vida. Por eso, en algún momento, Heidegger, acusa al hombre aprisionado en el mito de llevar una existencia ‘inadecuada’.

sentido corriente se llama lo positivo y lo negativo de la existencia. Sólo por referencia a la nihilidad original de la existencia cobra todo lo que llamamos positivo su fuerza y su singularidad, pero no porque eso positivo consista en un eludir la nihilidad de la existencia y en un cerrar los ojos ante el juego en el que estamos puestos, es decir, en el que estamos puestos en juego. Lo único que haríamos sería privarnos de la posibilidad de exigirnos algo. Porque el individuo es sólo aquello que él se exige de sí mismo y que puede exigirse de sí mismo y exigir a los demás.

Por la nihilidad que nos cerca, el ser-en-el-mundo se nos muestra como ausencia de consistencia, de sostén y de apoyo. Como ausencia de suelo (*Haltlosigkeit*). La existencia tiene que pasar la prueba de la elección y darse contenido, apoyo, suelo, sostén o *Halt*, de uno u otro modo. Estar puesto en juego, ser-en-el-mundo, es en sí mismo ausencia de consistencia y de asidero. El existir de la existencia tiene que buscarse tal consistencia, tal suelo, tal apoyo. El ser-en-el-mundo no es una propiedad añadida, pegada o adherida a la existencia sino que es aquella estructura de ser que por su propia esencia le exige procurarse un sostenimiento.

Aquello que no nace de la propia decisión expresa de uno, como la mayor parte de lo que ocurre en la existencia del hombre, se lo tiene uno que apropiarse retrospectivamente de una u otra manera, tiene uno retrospectivamente que hacerlo suyo, aunque sólo sea en el modo de arreglárselas con ello, o de conformarse con ello, o de tratar de escabullirse de ello; aun aquello que en rigor no está sujeto a nuestra libertad, como puede ser una enfermedad, una determinada disposición o propensión, nunca es algo que esté simplemente ahí delante, sino algo que de una u otra forma tiene que ser asumido o rechazado en el cómo de la existencia. Aquello, en suma es el evento o acontecimiento mítico en cuanto será captado por una forma simbólica.

Es decir, se mire por donde se mire, el ser-en-el-mundo es la estructura de ser dentro de la cual nos mantenemos, nos damos y cobramos puntos de apoyo, contenido, consistencia y sostén. Y este darse apoyo en el ser-en-el-mundo es lo que llamamos visión del mundo. De ahí que, de facto, la visión o concepción del mundo se forma en cada caso conforme a la manera en que la inconsistencia, la falta de contenido, de suelo, sostén o apoyo de la existencia, es decir, conforme a la manera en que el ser-en-el-mundo mismo como tal, se hace manifiesto a la existencia o *Dasein* de que se trate.

Lo que determina o define el cómo de la existencia es esencialmente distinto o diferente de lo que determina el cómo de otros entes; pues, por su propia esencia, la existencia se

ve forzada a corresponder de uno u otro modo a ese cómo; e incluso la indiferencia, incluso el darle a uno todo igual, es sólo una vía entre otras de hacer frente a aquello que exige una decisión y, por cierto, no cualquier decisión.

Este darse apoyo, contenido, sostén o consistencia pertenece, necesariamente, a la trascendencia. Esta, viene esencialmente determinada por su inconsistencia, por su falta de apoyo, suelo, sostén o *Halt*, por su *Halt-losigkeit*. Decir trascendencia es decir libertad. Aprehendida desde la nihilidad, esa inconsistencia no se debe ver en términos negativos o de una valoración negativa. Esta inconsistencia no la tomamos en el sentido vulgar de “un hombre sin voluntad, sin cabeza, sin suelo ni base”, sino como estructura esencial de la existencia y, por cierto, de la trascendencia. Además, aquel que tiene postura, posicionamiento, parada, asidero y consistencia, sólo la tiene y sólo puede tenerla, no porque de facto sea inconsistente o no tenga apoyo, sino porque esencialmente carece de ellos (es *halt-los*), y se ve necesitado de (y en libertad de) dárselos. Entonces, la trascendencia, el sobrepasar el ente, es inconsistente en la unidad de su *dispersio*. Comporta, por tanto, la necesidad de buscarse suelo, apoyo, consistencia y *Halt*, pero no en el sentido de una propiedad objetiva, sino en el sentido de que el ser de la existencia (en su desenvolverse) es un mantenerse dentro de posibilidades en las que (o dentro de las que) la existencia ha de poder darse tal base, apoyo o sostén.

La existencia, ser-ahí o *Dasein*, es un ente que viene alumbrado, abierto, *erschlossen*, es decir, las tres dimensiones contenidas en la unidad de lo que hemos llamado la *dispersio* o diseminación tienen el carácter de un hacer- (o hacerse-) manifiesto. En la unidad de esta *dispersio* la existencia se mantiene siempre en un venirle manifiesto (el) ente, incluyendo entre ese ente a ella misma. El ser-en-el-mundo es siempre ser-en-la-verdad. Se trata aquí de la verdad que pertenece esencialmente al concepto de mundo. La inconsistencia que la trascendencia lleva consigo es, según esto, un verse remitida la existencia a sostenerse y mantenerse en la verdad, es decir, a darse consistencia, a darse contenido, a darse apoyo en la verdad. Este ser-en-la-verdad, en tanto que un hacerse manifiesto el ente, o un hacerse manifiesto entes, o un hacerse manifiesto ente, no es simplemente un indiferente poner al descubierto entes y pasar a considerarlos o contemplarlos, sino que todo este hacer manifiesto es, en sí, un venir transido por el ente, un venir ocupado por el ente, un reinar en ello ente. Y, por tanto, todo hacer manifiesto el ente es una discusión o una pelea o un tener que habérselas con el ente, tanto en lo que se refiere a lo que está-ahí-delante, es decir, tanto en lo que se refiere a

las cosas (dominarlas), como en lo que se refiere al con-ser con otros (acción, praxis), como en lo que se refiere al ser sí-mismo (“resolución” en relación consigo mismo).

I.6. Anclaje histórico y comunitario

Ahora bien, la interpretación del ser del ente, al igual que la del acceso al ente, se vienen orientando y se orientan por lo general por el *logos*, y éste es concebido sólo como *logos apophantikós*, es decir, sólo como enunciado, como *oratio enuntiativa*¹¹⁵, el resultado es que la relación con el ente que consiste en verlo, en contemplarlo, en examinarlo, acaba recibiendo una primacía absoluta entre las posibles relaciones con el ente; sólo la ciencia es lógica, y correspondientemente lo práctico sólo es entendido como lo no-teorético.

Precisamente esa discusión con el ente, ese habérselas directamente con él, es lo que vuelve al ente mismo accesible, y no la simple consideración o contemplación de él. Ésta no es sino una forma derivada de posible apropiación de la verdad, pero no lo esencial de hacer-manifiesto el ente. Y en el fondo, éste es propiamente el significado que en sí encierra el término *Anschauung*, *intuitus*, intuición, visión. No es en absoluto nada obvio que el concepto occidental de conocimiento se oriente por esa idea de *Anschauung*, de intuición, de *intuitus*, de αἰσθησις, ἰδεῖν, νοεῖν y que Kant enfoque y plantee la idea de conocimiento considerando a éste como un *intuitus*. *Anschauen*, *intuitus*, intuición, visión de algo, expresa el inmediato tener ese algo en conjunto; y tal tener, en tanto que ideal al que se aspira, implica haberse orientado por un no-tener, por un no-poseer. Visión del mundo, *intuitus* del mundo, significa, en el fondo, tener-

¹¹⁵ Aquí detectamos algo en lo que vale la pena detenerse y que, desde una perspectiva fenomenológica puede atenuar e incluso desdramatizar el “choque” entre ontología y semiótica que para algunos es irremediable. La lógica y, en su tradición, la semiótica, atribuyen con derecho la verdad al enunciado. Solo que, para esta última se trata de una verdad modalizada, esto es, de un *decir verdad* en el que *decir* equivale a *hacer parecer* o a *hacer creer*. Heidegger postula que la verdad se funda en algo más original que no tiene el carácter de enunciado. “De lo que se trata es de averiguar eso otro más original, a fin de poder penetrar así en esa esencia más original de la verdad” (2000: 77). Por lo tanto, “no el enunciado sobre el ente, sino el ente mismo es ‘verdadero’. Sólo porque el ente mismo es verdadero pueden los enunciados sobre el ente ser también verdaderos en un sentido derivado” (2000: 87). El asunto, por el lado de la ontología, sería saber si se postula una verdad “transparente” o una verdad que “se resiste”. Por el lado de la semiótica, el ente es vivido como lenguaje en acto (=discurso). Asumir al ente como ‘verdadero’ sin más, ¿no es decir algo del ente? Dicho lenguaje en acto sería, sin más, verdadero. La percepción, en el ámbito de las ciencias de la cultura, no lo es de cosas mudas sino de cosas expresivas. Es percepción de expresión. Por cierto, retomaremos este decisivo tema que, además, guarda parentesco con el “lenguaje de las cosas” propugnado por la hermenéutica, en especial, por Gadamer, H.-G., 1998 : 71-81.

mundo, poseerlo, es decir, mantenerse y sostenerse en el ser-en-el-mundo, tener apoyo, sostén y consistencia en él; significa, pues, aquello que la ausencia de respaldo, sostén y fundamento echa en falta, pero respecto a lo cual esa misma ausencia pone en la necesidad de tomarlo en posesión, es decir, la necesidad de que la existencia se lo dé, de que lo haga suyo. En la expresión *Welt-anschauung*, visión del mundo, *intuitus* del mundo, resuena esta pertenencia del ser-en-el-mundo a la existencia, pero en el sentido de que la existencia la ha hecho suya, se la ha apropiado. *Intuitus* del mundo, visión del mundo, en tanto que tener-mundo, es el ser-en-el-mundo pero fácticamente afrontado y asumido por la existencia en tales o cuales términos. Por tanto, no podemos decir en rigor que la existencia tenga una visión o concepción del mundo, sino que la existencia es, necesariamente, visión del mundo. Pero, en cuanto que la existencia expresamente puede y tiene que ocuparse, preocuparse y esforzarse por su ser-en-el-mundo y, en tanto que de tal expreso esforzarse nacen determinados conocimientos, tomas de postura, costumbres, pretensiones, exigencias, y éstas, a su vez, son objetivamente comunicables y susceptibles de ser expuestas, y lo que se comunica y expone puede publicarse y circular, y esto que se publica es lo inmediatamente accesible y aprehensible, surge la apariencia de que la visión o concepción del mundo sea algo que objetivamente está-ahí-delante, cosas que la existencia puede adquirir, que están en los libros, o a las que puede accederse o que pueden adquirirse¹¹⁶.

Sobre la base de esta última idea, suele producirse un ulterior desconocimiento de la esencia de la visión del mundo, el cual se expresa en el giro “visión natural del mundo”. Con ello se está pensando en un mantenerse en el ser-en-el-mundo, es decir, en un darse apoyo, sostén y contenido en el ser-en-el-mundo, que sería natural para toda existencia y que sería igual para toda existencia. Pero si cada existencia, en tanto que fácticamente existente, necesariamente se individúa y particulariza a tenor de una situación, ello implica que, de facto, en realidad, no hay algo así como una visión natural del mundo. Toda visión del mundo, al igual que todo ser-en-el-mundo, es en sí misma histórica, lo sepa o no lo sepa. No hay tal cosa como una visión natural o concepción natural o *Weltanschauung* natural, y después otra que empiece formándose y quede injertada en la primera, al igual que tampoco puede existir una existencia que no sea de un *selbst*, de

¹¹⁶ No otro puede ser nuestro punto de partida. Si hablamos de mito o de discurso *en acto* es a modo de hipótesis teórico filosófica a partir de mitos o discursos objetivados, enunciados. El valor de estos enunciados no reside, pues, en su ser-adquiridos sino en el modo concreto como sostienen y hacen sostener un mundo de sentido.

un sí-mismo y que, por tanto, no venga necesariamente dispersa, diseminada, repartida, esparcida o desparramada en una relación yo-tú.

La negación de una visión natural del mundo no significa que no exista algo así como una visión común del mundo, es decir, una visión del mundo tenida en común, por ejemplo, la de los grupos, tribus, clanes, naciones, pueblos; en una dirección distinta puede hablarse también de un mundo común de determinados estamentos, castas, profesiones. El modo de tener el mundo en común implica formas de los contenidos correlativas a formas de las expresiones forjadas en el tiempo. Una comunidad histórica se encuentra ahí, en acto, en sus *semiosis*.

El desarrollo de visiones del mundo, de cosmovisiones, es en principio, y a la larga, asunto del saber y de los sabios. Donde se dan tales productos, se trata casi siempre de productos que tienen el carácter de proyección, de invención, de fabricación, de “imágenes del mundo”, en las que se articula, resume y deposita el saber que en cada caso se tiene sobre el ente y a las que se insertan saludables consejos prácticos.

Pues bien, las posibilidades básicas de visión del mundo, de conformidad con la esencia que les es propia, incluyen también una determinada legiformidad en lo tocante a su producirse y a su desarrollo. Ciertamente, en una estadística o en una tipología acerca de visiones del mundo puede uno establecer un orden de los tipos principales de ellas conforme a alguna clase de esquema. Se trata de imponer un cierto orden lógico en la diversidad de visiones del mundo, con el fin de poder orientarse en ese campo. Ahora bien, en esa clase de esfuerzos se suele olvidar precisamente una cosa esencial, a saber: el empezar determinando qué sea esencialmente una visión del mundo, cuál sea su carácter histórico, el que algo así como cosmovisión radique en el propio acontecer, suceder o pasar de la existencia, a la vez que determine a esa existencia. No se trata, por ahora, de aventurar un concepto formal de cosmovisión para deducir de él posibilidades de cosmovisión, sino que de un riguroso análisis de la idea de que la existencia, en tanto que existe, es ya en cada caso en un mundo han de obtenerse etapas históricas (en el desenvolvimiento de las cosmovisiones) que habrán de poder determinarse a partir de la esencial historicidad de la existencia.

Si tal carácter histórico pertenece a la esencia de lo que llamamos cosmovisión, entonces la interpretación de las posibilidades básicas de visión del mundo habrá de tener en cuenta ese carácter, esto es, las relaciones conceptuales de sucesión entre cosmovisiones y las leyes de compenetración entre ellas.

I.7. El mito como primera posibilidad básica de visión del mundo

Queda clara la determinación de la cosmovisión como ser-en-el-mundo abordado y asumido de facto. Al ser-en-el-mundo pertenecen los caracteres del por-mor-de-sí (*gratia sui, unwillen seiner, αυτον ο εαυτον ενεκα*) y del venir la existencia arrojada (*Geworfenheit*). La tesis de Heidegger es que cuanto menos la existencia logra imponerse por su “saber” (teorías, técnica, organización) tanto más inmediato resulta el venir la existencia ocupada y transida por el ente. Este reinar (*Walten*) el ente en la existencia quiere decir que, de entrada, por entero y en todos sus aspectos, el ente empieza manifestándose exclusivamente en su poder, en su poderío, en su potencia, en su superpotencia (*Übermacht*). La existencia se agota en el ente. Está tomada por el todo. La propia alma, el propio sí-mismo, es, en cierto modo, un poder extraño, un poder “demónico” que ha tomado posesión del individuo particular y que constituye para él una amenaza. La existencia está ocupada por el ente. Éste reina, domina por completo. Así, la existencia está dejada y entregada a ese su poderío, a su prepotencia. La representación del alma y del espíritu no tienen nada que ver, pues, con la aplicación del concepto de sustancia al ser anímico interno. Alma y espíritu nacen, más bien, de este estar transida y ocupada la existencia por el ente.

En esta circunstancia, la existencia no se conoce como tal a sí misma. Se aparece a sí misma como algo extraño. El ente en conjunto, incluyendo a la existencia misma, tiene el carácter de superpotencia. El ser-en-el-mundo es entendido, entonces, como un estar entregado a esa superpotencia. Estar entregado en tanto sostenido y amenazado, a la vez, por ella¹¹⁷. Lo sagrado es lo saturado de ser. Es la superpotencia, la realidad por excelencia. Potencia sagrada que significa perennidad y eficacia.

¹¹⁷ Este carácter de superpotencia, de lo que ocupa todo, de lo que sostiene todo y amenaza por doquier, es lo que Blumemberg llama *absolutismo de la realidad* como condición para la división arcaica de poderes. “Si desviamos la mirada de los horrores de la actualidad (...) y de todos los que traiga el futuro, volviéndola a los de un pasado no tan lejano y a los del primitivo, nos topamos con la necesidad de figurarnos un estadio inicial que cumpla con las exigencias de aquel *status naturalis* de las teorías filosóficas de la cultura y del Estado. Este concepto límite de extrapolación de características históricas tangibles hacia lo arcaico lo podemos fijar, formalmente, sirviéndonos de una sola determinación: la del absolutismo de la realidad. Lo cual significa que el ser humano no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia – y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano. Es igual que haya tardado más o menos en interpretar este hecho de ser superado por algo distinto de sí mismo suponiendo la existencia de *poderes* más altos.” (Blumemberg, H., 2003 : 11-12. La cursiva es mía).

Todas las relaciones de la existencia quedan interpretadas a partir de esta comprensión del ser como superpotencia: el espacio, el tiempo, el número, la causalidad, el ser-unos-con-otros, y también el ser en conjunto en su origen y despliegue. Gracias a esta comprensión del ser podemos llegar al conocimiento de la existencia mítica y, por ende, del mito mismo.

De acuerdo a Heidegger, Cassirer ha tratado de interpretar la existencia mítica como “pensamiento mítico” atendiendo a los conocimientos etnológicos sobre los pueblos primitivos. Se ha servido de un extenso material etnológico; pero, siempre a criterio de Heidegger, se ha limitado demasiado a unos determinados ámbitos y no ha tenido en cuenta la gran mitología griega; según él, la más rica. Acusa aquí, por cierto, una heleno-dependencia de la que nuestra pertinencia ha querido, en lo posible, sustraerse.

Más allá de esta crítica, cabe notar que, en todo el corpus mitológico, ser no significa otra cosa que superpotencia, poderío, *Übermacht* (en este sentido habrían de entenderse términos como: *mana*, *wakanda*, *orenda*, *manitu*) y el mito caracteriza una posibilidad básica de ser-en-el-mundo. Lleva consigo un determinado buscarse apoyo aunque con formas bien distintas. Como visión del mundo, este buscarse apoyo responde a la esencial ausencia de apoyo o sostén (*Haltlosigkeit*). Esta falta de apoyo queda manifiesta a la existencia mítica en el modo de una carencia de cobijo, de una carencia de protección, de amparo (*Ungeborgenheit*). La existencia mítica, entregada a la superpotencia del ente, tiende a sumirse en el ente mismo. Tampoco el propio sí-mismo (*Selbst*, *Self*) es entendido como tal¹¹⁸. El ser del ente no viene todavía articulado; es decir, no ha sido todavía objeto de articulación conceptual. Más adelante veremos que este tipo de articulación caracteriza desde siempre a la significación. Por ahora, baste notar que, en esa no articulación o indeterminación, el ente resulta más poderoso y unitariamente penetrante¹¹⁹. Es puro sentido.

El venir la existencia ocupada y transida por el ente (Heidegger), parece coincidir con el dominio de la expresión (Cassirer). Este reinar (*Walten*) el ente en la existencia remitiría

¹¹⁸ El hombre cuya existencia es mítica no *se sabe* dueño de “facultades” tales como sentir, entender, decidir. “En suma, no *se sabe* un ser inteligente. Tampoco es dable decir que tiene mente aunque ignora que la tiene, porque solamente tiene mente quien sabe que la tiene, lo que no quiere decir que no tenga comportamientos que nosotros llamaríamos inteligentes” Peña, A., 1996 : 29.

¹¹⁹ “Panteísmo y otras denominaciones o conceptos de este tipo no son todos sino inadecuados nombres o conceptos que pueden resultar en cierto modo aclaratorios en un sentido teológico, pero no, ciertamente, en un sentido ontológico y metafísico. Mas este estar tomada la existencia no puede interpretarse en términos, por ejemplo, de un estado de sueño o de un estado de ebriedad, sino que en la específica vigilia del estar expuesta la existencia a lo superpotente, éste se anuncia siempre a la vez como lo amenazador. La existencia se ve traída y llevada por esa superpotencia y poderío” Heidegger, M., 2001 : 377.

a un ser-en-el-mundo-de-la-expresión. La manifestación del ente en su superpoder sería el aspecto objetivo del fenómeno expresivo. Su correlato subjetivo estaría dado por una cuasi-conciencia transida, desgarrada y dividida por múltiples y poderosísimas impresiones externas cada una de las cuales portaría un determinado carácter mítico-mágico. Postular que la existencia se agota en el ente es imaginar cómo estas superpotencias externas arrastran a su esfera a la totalidad de esta cuasi-conciencia y le imprimen su propio tono y color. El yo, inicialmente,

“no tiene nada que oponer a esa impresión ni es capaz de modificarla; todo lo que puede hacer es aceptarla y dejarse apresar por ella en ese acto de aceptación. Es así como el yo se convierte en juguete de todos los momentos expresivos que se le ofrecen en determinados fenómenos aislados que lo asaltan repentinamente sin que pueda oponer resistencia alguna. Estos momentos se suceden sin orden fijo y sin conexión entre sí; imprevisiblemente cambian su ‘rostro’ mitológico las diversas formas. Repentinamente pueden transformarse en su opuesto las impresiones de lo acogedor, familiar, abrigador y protector: en lo inaccesible, sobrecogedor y tético.”¹²⁰

El yo está conmovido, sacudido, vapuleado por el superpoder del ente. El propio cobijo puede ser amenazador y esta circunstancia puede darnos una idea del potencial dramático de la existencia mítica. Heidegger indica que el alma, el propio sí-mismo, deviene poder extraño, poder ‘demoníaco’ que toma posesión del individuo particular y que constituye para él una amenaza. Cassirer, a su vez, afirma que

“la realidad es ‘demoníaca’ en este sentido completamente indeterminado antes de que se convierta en un reino de ‘demonios’ precisamente diferenciados entre sí y dotados de propiedades y rasgos distintivos y personales”¹²¹.

¹²⁰ Cassirer, E; 1998-III: 113.

¹²¹ Cassirer, E; 1998-III: 114. Este proceso se entiende en el contexto de la diferenciación entre ‘dioses instantáneos’ y ‘dioses específicos’ postulada por Usener. El ‘dios instantáneo’ corresponde a una presencia concentrada tremenda y fascinante propia del puro fenómeno expresivo. El ‘dios específico’ se da como consecuencia de una serie de representaciones dispersas, distantes y percibidas diferentes. El paso del ‘dios del instante’ al ‘dios específico’ ocurre “cuando se va desbaratando el laberinto de las impresiones heterogéneas, que se suceden en cambios multicolores y se van condensando en figuras, cada una de las cuales porta una esencia determinada. De las vivencias mitológicas elementales que surgen como de la nada y vuelven a disolverse en ésta, últimamente se va perfilando algo semejante a la unidad de un carácter. Los fenómenos expresivos puros en cuanto tales también conservan todo su antiguo vigor, pero se engarzan en una nueva relación, se entrelazan más estrechamente y se convierten en configuraciones de un orden superior. La expresión no sólo es vivida sino que también es valorada caracterológicamente en cierto modo. El demonio o el dios son identificados y distinguidos de otros por determinados rasgos fisiognómicos relativamente permanentes”. Cassirer, E; *ibid.*

El carecer de apoyo y consistencia, o *Halt-losigkeit* es, pues, una ausencia de cobijo y protección en ese venir o estar la existencia expuesta y entregada al ente. El mantenerse o sostenerse dentro de tal ser-en-el-mundo; o sea, el darse asidero y apoyo, es un sostenerse dentro de tal ausencia de cobijo y protección (*Ungeborgenheit*); es un darse fuerza y poder. De aquí nace el significado central de la magia y las formas de sacrificio y culto y de ritos de la vegetación. El mito como primera posibilidad básica de visión del mundo se caracterizaría, por tanto, porque el sostén o apoyo o *Halt* cobra el carácter de un cobijarse, ampararse, protegerse (el carácter de *Bergung*) en el ente. La complementariedad de lo propuesto por Heidegger y Cassirer consiste, en lo esencial, en la posibilidad de interpretar, desde la existencia mítica, el superpoder del ente como fenómeno expresivo. En consecuencia, la enunciación mítica aparece como la búsqueda de cobijo mediante la creación de un mundo regido por los contenidos de la expresión.

Al sostén y apoyo se lo encuentra en el ente mismo que despliega tal superpotencia y poderío; ese ente es el dador de sostén (*Halt*) y de cobijo y protección (*Geborgenheit*)¹²². Se trata de ponerse bajo aquella superpotencia y poderío del ente. El terror y espanto ante ese ente se funden con la voluntad de aplacarlo y venerarlo, de servirlo y de relacionarse con él (sacrificio), a la vez que emerge también la tendencia a convertirse pese a todo y de algún modo en señor de él por medio de la magia, de la oración y de este tipo de actos que son como velos protectores¹²³.

¹²² En semiótica narrativa, este dador no es otro que el Destinador trascendente del esquema canónico de la búsqueda, actante fuente de los valores que compromete a los destinatarios *blanco* ante quienes se presenta (cf. infra II.7.). Estos deberán volverse sujetos de acuerdo a ese compromiso. En la sintaxis discursiva, el actante se convierte en el actor tematizado como Dios en el superpoder.

¹²³ Blumemberg nos puede ayudar a dar una visión más explicativa de esto que, con metáfora, Heidegger denomina *cobijo*. Se trata de cómo la angustia ha de ser racionalizada siempre como miedo, tanto en la historia de la humanidad como en la del individuo, y de cómo, a partir de esta racionalización se procede a conjurar peligros. “Cosa que no ocurre primariamente a base de experiencia y conocimiento, sino en virtud de una serie de artimañas, tales como, por ejemplo, la suposición de que hay algo familiar en lo inhóspito, de que hay explicaciones en lo inexplicable, nombres en lo innombrable. Para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, como un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres, generando así un trato de igual a igual. Lo que se ha hecho 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. El pánico y la paralización –los dos extremos del comportamiento angustioso– quedan disueltos en la apariencia de unas magnitudes de trato calculables y unas formas de trato reguladas, incluso cuando los resultados de la ‘contraprestación’ mágica y cultural se burlan, ocasionalmente, de esa tendencia a lograr más favor de los poderes superiores. Recordemos, si queremos representarnos un valor extremo, la historia sacrificial de los aztecas antes de la invasión de los españoles, cuando los sacerdotes chapoteaban en la sangre de las masacres rituales y tenían que llevarse a cabo guerras tanto más crueles cuanto más difícil se hacía procurarse, entre los pueblos circundantes, la masa de los prisioneros con las propiedades de nobleza suficientes para ser, como víctimas, gratos a los dioses. La angustia guarda relación con un horizonte no ocupado de posibilidades de lo que pueda venir.

Este mantenerse en el ser-en-el-mundo, este darse la existencia *Halt* en términos de cobijo y protección, esto es, en términos de *Bergung*, da lugar a un circuito de actividades que en el rito y en el culto quedan sujetas a regulaciones completamente determinadas. El rito mismo acaba plasmándose en preceptos, instituciones y doctrinas que se transmiten en tradición oral de tipo más o menos secreto o que quedan recogidas en libros sagrados.

El cobijo o protección, y lo que a él pertenece, se convierte así en un poder, en unos usos, en unas costumbres que quedan objetivamente *ahí delante* de tal suerte que la totalidad de la existencia (en cuanto esta pasa, sucede) se vuelve tributaria de ese *Bergung*. Esto se muestra en el orden y función del día y de la noche, de las estaciones y de las fiestas del año, en los ritos relacionados con el nacimiento, con el matrimonio, con la muerte, con la enfermedad, con la guerra, con la caza, con la agricultura, con la navegación¹²⁴. El cobrar la existencia apoyo y sostén significa que ésta se pliega a esos órdenes e instituciones, que participa de esas acciones mágicas, que hace uso de sus efectos y que queda enteramente dominado por ellos. Una forma primigenia de sabiduría llamada *μετις* en la tradición griega, tiende así a desarrollarse.

La existencia, por su propia esencia, es el peculiar lugar de lo incondicionado. No estamos diciendo que la existencia sea lo incondicionado sino su lugar, su ámbito. Si nos colocamos en la estructura básica de la existencia, esto es, en la trascendencia, caracterizar a la existencia como “peculiar lugar de lo incondicionado” no es otra cosa que hacer referencia a lo divino. La pretensión de explicar la existencia mítica y el origen de la religión partiendo de determinados conocimientos sobre Dios o de teorías

Sólo por eso puede manifestarse, en su magnitud máxima, como ‘angustia vital’” (Blumemberg, H., 2003 : 14)

¹²⁴ Castañares recuerda que: “En la tradición de los estudios lógicos y retóricos, pero más concretamente en Aristóteles, es posible encontrar, bastante sistematizados, algunos de los antecedentes de la semiótica, en especial de la de Peirce. Sin embargo, la tradición semiótica es mucho más antigua. Desde la más remota antigüedad, la interpretación de los signos estuvo vinculada a saberes de carácter práctico y, muy probablemente, a esa forma de inteligencia llamada *μετις*. M.Detienne y J.P.Vernant han investigado en un hermoso libro el amplio campo de la *μετις*, centrándose para ello, en la figura de la diosa del mismo nombre. *Μετις*, primera esposa de Zeus, madre de Atenea, y que según Hesiodo “sabía más que todos los dioses y hombres juntos”, detentaba una forma de inteligencia y de saber que implica un conjunto complejo de actitudes mentales que combinan la sagacidad, la previsión, el sentido de la oportunidad y la experiencia. A ese tipo de saber están ligadas las habilidades del navegante, el cazador, el pescador, el estratega, o el médico, actividades todas ellas en las que el pensamiento conjetural a partir de los indicios que se encuentran en la naturaleza, son esenciales. Serán, a pesar de todo, los campos de la adivinación y la medicina los que ofrezcan una sistematización más homogénea de la terminología estrictamente semiótica. Todas estas tradiciones, aunque por caminos diferentes, terminarían por vincularse con las artes discursivas de la dialéctica, la retórica y la lógica, para las que se requieren conocimientos perfectamente sistematizables, pero también las habilidades y las artimañas propias de los individuos dotados de *μετις*.” Castañares, W., 2002 : 1. El libro de Detienne y Vernant al que se hace referencia lleva por título, en español, *Las artimañas de la inteligencia* (1998).

de tipo teológico es, al respecto, toda una tentación. Heidegger entiende que Schelling, a pesar de ser uno de los pocos filósofos que logró penetrar con profundidad y originalidad en la existencia mítica, no escapó de este peligro de orientar excesivamente su interpretación conforme a categorías teológicas. Schelling, entiende Heidegger, tiene razón cuando dice que aquello con lo que nos topamos en el comienzo de la existencia mítica es un monoteísmo, que no excluye una pluralidad de dioses, sino que precisamente la produce. Es de esta pluralidad de donde empieza surgiendo después el politeísmo mediante un proceso de disolución o caída, y dentro de ese politeísmo es donde surge el monoteísmo en sentido teístico.

Ahora bien, Heidegger afirma que, si de verdad se quiere aprehender el carácter o alcance metafísico de estas cuestiones, deben librarse de la esfera de los teísmos y de la orientación teológica. A final de cuentas, se trata en todo ello de un pasar, de un acontecer, de un desenvolverse (*geschehen*); de un ser tiempo la existencia misma. En suma, de un pasar que co-sucede (es decir, que sucede a la vez) en cada existencia particular, o que cada existencia particular repite o recupera y ello a pesar de que las formas determinadas en que ello haya podido plasmarse, se hayan vuelto inefectivas o se hayan olvidado y resulten completamente desconocidas. Lo único que nos queda en aproximaciones semióticas como ésta, es detenernos en las formas de las que disponemos actualmente. Sabemos que pueden desaparecer, que pueden no estar, pero vamos a tratar de encontrar en ellas algo que las trasciende. A final de cuentas, siempre el *Dasein* pide un *signo* para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación, para encontrar un punto de apoyo absoluto¹²⁵.

Es en esta visión mítica del mundo, caracterizada como cobijo y protección en tanto que apoyo en la superpotencia del ente mismo; es decir, es en esta forma básica de ser-en-el-mundo, donde hay que ver el suelo y raíz en el que se fragua el origen de los mitos de

¹²⁵ Eliade observa: "A menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas: un *signo* cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar. 'Según la leyenda, el morabito que fundó El-Hemel se detuvo, a finales del siglo XVI, para pasar la noche cerca de la fuente y clavó un bastón en el suelo. A la mañana siguiente, al querer cogerlo de nuevo para proseguir su camino, encontró que había echado raíces y que de él habían brotado retoños. En ello vio el indicio de la voluntad de Dios y estableció su morada en aquel lugar' (René Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, p.287). Y es que el *signo* portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta. Cuando no se manifiesta ningún signo en los alrededores, se *provoca* su aparición. Se practica, por ejemplo, una especie de *evocatio* sirviéndose de animales: son ellos los que *muestran* qué lugar es susceptible de acoger al santuario o al pueblo. Se trata, en suma, de una evocación de fuerzas o figuras sagradas, que tiene como fin inmediato la *orientación* en la homogeneidad del espacio." Eliade, M; 1973 : 30.

las religiones existentes¹²⁶. El *Dasein* da la forma simbólica de mito al acto mismo de cobijarse. Recordemos, la casa, la cabaña, la covacha, la morada, el cobijo mismo del ser-en-el-mundo; de eso se trata. El mito es el acto original del cobijarse por el que el lenguaje deviene discurso. La existencia mítica es existencia *en* las formas enunciadas. No es una existencia óntica, en las cosas; es una existencia semiótica, en los enunciados. No es, en términos de Cassirer, una existencia física sino una existencia de sentido. Antes de enunciar el mito somos ya, desde siempre, enunciados por él.

Nos interesa, pues, ver, entender, penetrar, el carácter que el apoyo, sostén o *Halt* cobra cuando se convierte en cobijo, protección o *Bergung*; o, lo que es lo mismo, entender el carácter de lo que se llama *Halt-losigkeit*, es decir, la ausencia de sostén, apoyo y consistencia cuando se presenta en forma de falta de cobijo o protección. En cuanto que el ser-en-el-mundo es *eo ipso* un ser-en-la-verdad, permanece dominado por esta ausencia de cobijo; entonces, también la verdad ha de tener aquí un carácter específico. Resulta esencial para esta forma de verdad la diferencia entre lo santo (o sagrado) y lo profano

Todo hacerse manifiesto el ente brota no del propio descubrimiento o investigación de la existencia. Tampoco se lo apropia la existencia como si se tratase de un saber o de un conocimiento. A la inversa: lo nuevo que se descubre comporta, aloja, lleva consigo, terror y peligro y, por ende, la necesidad de protección, la necesidad de buscarse nuevas seguridades para el comportamiento. La existencia mítica no tiene ciencia alguna, pero no porque los hombres fueran tan “cortos” o tontos que no tuviesen la capacidad de obtenerla, sino porque la forma de ser-en-el-mundo que la ciencia implica, no es posible de ninguna manera en la existencia mítica¹²⁷.

¹²⁶ Heidegger advierte en este punto que no puede tratarse aquí, bajo ninguna consideración, de acontecimientos o eventos psicológicos; sería un completo malentendido si en todo lo dicho quisiera verse una explicación psicológica del mito de las religiones. Lo que hay aquí es una ontología del mito como casa del ser en el mundo, esto es, como ser (de) lenguaje en el mundo.

¹²⁷ Es justo recalcar este punto: el hecho de que la existencia mítica ni tenga ni conozca nada parecido a lo que llamamos ciencia no debe llevarnos a suponer que los hombres en ese tipo de existencia fueran torpes o tontos. No. Y hay que insistir en ello. En la existencia mítica, por esencia, la ciencia no tiene en absoluto ningún sentido. Por tanto, uno de los mayores errores metodológicos que viene dominando la interpretación que se hace con frecuencia de la existencia mítica es que, en algún sentido, se considera el pensamiento mítico como una forma previa del conocimiento científico europeo moderno, entendiendo éste además principalmente como ciencia de la naturaleza, y se procede a interpretar el pensamiento mítico usando esa idea como hilo conductor. Heidegger entiende que Cassirer tampoco ha sido capaz de dominar y superar del todo ese error de base. En la pertinencia de esta investigación no corresponde defender a ultranza la posición de Cassirer sino cuidarse de no reducir su pensamiento. Un concepto clave es el de esquematismo. Cassirer, en la disputación de Davos que hemos reseñado de modo parcial, recuerda que “el significado extraordinario del esquematismo no puede ser encarecido suficientemente. Ha sido en este punto donde han ocurrido los mayores malentendidos al interpretar a Kant”. (Heidegger, M., 1993: 213). Si bien debemos admitir con Heidegger que en la existencia mítica no hay *realmente*

El desocultamiento del ente, su verdad, su venir desoculto, se orienta a la carencia de cobijo y protección dentro de él. Queda, pues orientado específicamente en términos de *cura* o *cuidado* por un buscar alojamiento, cobijo y protección dentro de él. Mientras no se vea con claridad el todo de esta esencial conexión que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan la ausencia de cobijo y protección (*Ungeborgenheit*) y el desocultamiento, se carecerá de un hilo conductor suficiente para interpretar la específica verdad del mito¹²⁸.

I.8. Cuando la existencia mítica deja de ser vinculante

En sentido estricto, hasta aquí debiera llegar nuestro recorrido de lo que consideramos lo fundamental de las tesis de Heidegger con vistas a nuestro estudio. Pero cabe notar que Heidegger postula dos formas básicas de visión del mundo referidas esencialmente la una a la otra y guardando conexiones históricas esenciales: frente al otorgamiento de cobijo y protección (*Bergung*), característico de la existencia mítica, tenemos el posicionamiento o postura (*Haltung*), característico de un sostenerse la existencia en sí misma. Sucede, en términos bastante simplificadores, que la *Haltlosigkeit*, la ausencia de sostén y apoyo, se va a hacer manifiesta de otro modo y, en consecuencia, va a demandar otra interpretación.

Hay aquí en juego formas de degeneración de visiones del mundo y formas de sustitución de unas visiones por otras. En la visión del mundo como *Bergung* se busca dar forma determinada y vinculante al conjunto de medios y vías de salvación, esto es, dar forma y figura a ese todo dentro de cada posible comportamiento particular de la existencia concreta con el fin de dominarla por entero y de darle así seguridad.

Pues bien, esa consolidación y dominio objetivo, esa oferta pública y esa accesibilidad de los medios consagrada por la tradición, encierra en sí misma el germen de la

nada de lo que conocemos como ciencia, ello no implica postular una ruptura sin solución de continuidad pues, en términos *virtuales*, pensar en el mito es emprender un “viaje a la semilla”; simiente en la que aparecen confundidos en él y con él todo lo que hoy llamamos religión, arte y ciencia. A la inversa, es posible formular algo así como un ‘*big bang*’ mítico: toda la fuerza de sentido que se expande, despliega y distingue como religión, arte, ciencia...estuvo concentrada en la forma mítica. Volveremos sobre esto.

¹²⁸ Ocurre, entonces, que uno se ve en la necesidad de explicar la verdad de la existencia mítica, o bien como superstición, o bien como la simple expresión de una determinada actitud de conciencia, es decir, de entenderla finalmente en términos subjetivistas. Según Heidegger, Cassirer, en su exposición del pensamiento mítico, tampoco habría escapado a este peligro. Reconoce que: “Aunque (Cassirer) hace suya en términos netamente afirmativos la idea de Schelling de la autonomía de la verdad mítica, el punto de vista específicamente kantiano que Cassirer adopta le impide ver estos problemas”. Heidegger, M., 2000 : 381.

degeneración. Más allá de las apetencias de poder o dominio, y de la posible codicia o afán de lucro de quienes administran tal organización salvífica, el que queden sueltos tales instintos es tan inevitable como en otros ámbitos del existir humano. El caso es que los medios mismos y las vías, en su accesibilidad y en el empleo que se hace de ellas, acaban suplantando aquello a lo que sirven. Se concentra en ellos todo el interés. Los medios se convierten en un fin en sí; su cuidado y uso acaban reclamando una atención exclusiva. Lo esencial ya no es que la magia funcione, que se experimenten sus efectos y que se crea en ellos; lo esencial es que la magia se practique conforme a las prescripciones establecidas y que, efectivamente, se recurra a ellas cuando está prescrita.

El cobijo y protección pierde, pues, su función de dar apoyo y se convierte en el desenvolvimiento de una actividad, empresa o negocio (*Betrieb*), o también, en una rutina que ha llegado a imponerse y a dominar. Lo importante es que lo formal (la forma) de la *Bergung* funcione, mantenga su prestigio, mantenga su poder (como negocio, como organización). Obviamente, la protección irá perdiendo su eficacia simbólica original.

El carecer la existencia de cobijo y protección desaparece, pero no en virtud de un efectivo cobijar y proteger, sino a causa de la degeneración de éste. Ambos, la *Ungeborgenheit* y la *Bergung*, cambian, se mudan; ya no son ni ausencia de sostén y apoyo (*Haltlosigkeit*), ni tampoco necesidad de sostén y apoyo (*Haltbedürftigkeit*). Ya no son lo que eran. Esta indiferencia, este íntimo vacío de la existencia, es lo que Heidegger llama la situación de “no-casa”, de “no-lugar”, de “en ninguna parte”, la situación *unheimlich*, siniestra, en la que se prepara, se cuece, se fragua, un vuelco. El predominio del aspecto de organización, de actividad, de negocio, de rutina dominante, el carecer la existencia de cobijo y protección se difumina, se desdibuja y la existencia acaba perdiéndose a sí misma.

Se anuncia, pues, una nueva forma de *Haltlosigkeit*, completamente distinta, que, al principio, no se hace notar puesto que la cosmovisión dominante, exteriorizada en la descripción que acabamos de hacer, convertida en actividad, negocio o rutina, logra renovarse, mejorarse, adaptarse a las necesidades, dando lugar a mezclas y productos intermedios que, a la larga, aceleran la descomposición interna. Esta nueva cosmovisión, aún contra su voluntad, pone de manifiesto, hace patente, una nueva forma de *Haltlosigkeit*. Esto, a su vez, significa que, contra su voluntad, la cosmovisión en cuestión, en cuanto que degenera, pone en perspectiva posibilidades de darse apoyo y

sostén que hasta ahora no estaban manifiestas. El caso es que, la organización y negocio, en tanto trajín, anuncia o delata una cierta posibilidad libre de la existencia: ella habrá de preocuparse por ella misma. Esta situación despierta simultáneamente el recuerdo o la memoria o la anamnesia de la posibilidad de un haber de buscarse apoyo y sostén en sí misma, de sostenerse o mantenerse en sí misma. A esta circunstancia de que la existencia sea ella misma en sentido propio es a lo que Heidegger llama postura o posición (*Haltung*, modo o forma de estar, haberse o comportarse, *ethos*).

Primero, pues, se hace patente que la existencia se pierde a sí misma. Luego, cae en un vacío y se percata de que se apoya en sí misma, se ve remitida a sus propias posibilidades de actividad, de comportamiento, de posicionamiento. Estamos, pues, ante una segunda posibilidad de cosmovisión, esencialmente relacionada con la primera y siempre referida a ella.

En la forma de cosmovisión que representa tal encontrar cobijo y protección en el ente (*Bergung*), el peso de la existencia radica en su estar ella transida, dominada, ocupada por el ente, en el reinar el ente en ella. Así, la verdad de la existencia viene determinada por esta carencia de protección y cobijo. La existencia está absorbida en el todo del ente y, sin embargo, no está perdida en él sino sostenida por él, llevada por él. En cambio, en la cosmovisión llamada *Haltung*, el peso de la existencia radica en su haberse, en su comportarse, en su tomar posición, en su actuar ella misma; en suma, en su enfrentarse y discutir con el ente.

Cuando cuaja esta última cosmovisión, se ha producido o coproducido un cambio de la verdad como tal. En consecuencia, dentro de los distintos ámbitos se producen otras verdades que ya no pueden compatibilizarse con las del mito. La razón del cambio está en que, el poner de manifiesto el ente, se convierte, primariamente, en una discusión con él, en un enfrentamiento con él. En un deseo de regularlo y dominarlo. Pero eso no solo concierne al cambio de la verdad que la ciencia representa. También el arte se disocia de su específica función mítica o religiosa y también la religión cobra otro carácter al desarrollar por vez primera una teología. Lo que ahora es teología era, en el fondo, lo que en el pensamiento mítico podía llamarse teogonía, es decir, el proceso mismo por el que el dios deviene dios, dentro del cual se halla el sacerdote (quien no sólo es funcionario de una empresa salvífica). En fin, surge una técnica en sentido propio y se produce una nueva articulación y orden en la sociedad.

En la concepción e interpretación antiguas de la existencia, la palabra εὐδαιμονία puede ser considerada la expresión más perfecta y original de lo que queremos decir con “cosmovisión”. La δαίμωνία es el encontrarse el ente en conjunto, en su superpotencia y poderío, es decir, en lo demoníaco; el εὐ, bien, es la adecuada forma de encontrarse y sostenerse en esa superpotencia o poderío del ente. Al hacer este señalamiento, Heidegger hace ver que en la época en que Platón y Aristóteles filosofaban, la εὐδαιμονία se buscaba en la praxis, en la acción libre, en la acción que se da a sí misma su fin, προαίρεσις.

El término εὐδαιμονία conserva todavía la memoria de ese tránsito desde la existencia mítica y su cobijo y protección (*Bergung*) a la posición o postura (*Haltung*). En esta segunda forma básica de cosmovisión, la existencia, permaneciendo en medio del ente, resalta sobre él en forma especial. Sobresale expresamente poniendo el énfasis en ella misma. El poder-ser-sí-mismo se vuelve ahora lo esencial. Pasa a ocupar el centro el ente que es en la forma de *Dasein* (el hombre). Todo queda referido al hombre y explicado a partir de sus afanes y aspiraciones. Se convierte en un insistente objeto de discusión y reflexión. Lo que era empresa, actividad, trajín, queda reconducido hacia el hombre.

El antropologismo y también la autocomplacencia y prolijidad del hombre en ocuparse de sí, suelen aparecer como psicología, como análisis caracterológico¹²⁹ que marca y define una primera forma de degeneración de la cosmovisión *Haltung*. El antropologismo conduce ineluctablemente a la barbarie.

Después, el *cómo* de la acción cobra una cierta primacía sobre el *qué* del hacer y sobre aquello acerca de lo que ese hacer versa. El *cómo* de la acción “engorda” hasta convertirse en objeto de un peculiar cuidado y configuración. Se vuelve esencial el posicionamiento o postura en cuanto gesto (*Geste, Gebärde*); lo que se cuida es el gesto, el ademán, que casi siempre retrocede un paso hacia atrás de la acción real o simplemente se inhibe ante ella. Se da preferencia, entonces, al arte y sus formas. Esta nueva forma del posicionamiento busca un contenido para la exposición de gestos. Contenido que, por vehicular ese gesto es considerado después decisivo para todo, es declarado sacrosanto. En términos estéticos y literarios, se produce una renovación de

¹²⁹ Es particularmente reveladora, al respecto, la traducción ético-psicológica que hace Diel del simbolismo de los mitos griegos. Heidegger es duro con la psicología moderna que, a su entender, “sobrepasa unos límites que le vienen estrechamente marcados (lo cual sucede casi siempre), no se distingue en nada de la antigua sofística, sino sólo quizá en que esta última tenía un nivel intelectual de muy otra talla o calibre” Heidegger, M., 2001 : 395.

cultos y de mitos, también una heroificación de determinados hombres. Si el antropologismo conducía a la barbarie, esta segunda forma de degeneración, que suele ir acompañada de un expreso cuidado de lo literario, tiende a oponerse a todo barbarismo ya que propicia un marcado sentido de la compostura en la acepción estética de “buen gusto”. Frente al antropologismo psicológico se erige un humanismo estético.

Ahora bien, el libre elegir, la decisión, desempeña un cierto papel rector en la cosmovisión *Haltung*. Quien, frente a las circunstancias de la existencia, elige, decide, no hace otra cosa que volver sobre sí. La deliberación, la reflexión, la recapitación, reclaman y cobran, pues, una cierta preferencia. Se cultiva la interioridad, ya no en términos de discusión o explicitación psicológicas, tampoco en el sentido de darle una configuración estética, sino dentro de la seriedad de la reflexión sobre sí, de la preocupación por sí o de la cura o cuidado de sí. No hay antropologismo ni humanismo, pero es el hombre quien queda en el centro con vistas a la salvación de su existir.

Tenemos, entonces, tres formas de degeneración de la cosmovisión *Haltung*: la autocomplacencia y prolijidad (*Betulichkeit*) en el desmenuzamiento psicológico del hombre, el gesto o ademán (*Gebärde*) y la interioridad (*Innerlichkeit*). En suma: subjetivismo en sus distintas variantes. Estas tres formas pueden ir de hecho juntas, y también pueden mezclarse en esa junción acrecentando así aún más la falta de autenticidad y el desconcierto. De hecho, en estas tres formas degeneradas de lo que llamamos postura, posición o *Haltung* se pone de manifiesto una cierta primacía de la existencia o *Dasein*. En esta cosmovisión se vuelve esencial el sí-mismo (*Selbst, self*). Lo importante ya no será ni la autocomplacencia en el análisis psicológico del hombre, ni el tipo de gestos que se sugieren o inventan al hombre, ni la forma de existir que se excogita para él sino que, manifiestamente, lo esencial es el *Selbst* mismo, el propio sí-mismo, el sí mismo mismo, y la posibilidad de dejarlo suceder, de dejarlo acontecer, de hacer que tenga lugar.

Cabe aclarar que para la degeneración de la cosmovisión *Bergung*, Heidegger emplea el término *Betrieb* que designa la empresa, actividad, negocio, taller, explotación. Para la degeneración de la cosmovisión *Haltung* emplea el término *Geschäft*, ocupación, negocio, *business*. A esto último se refiere cuando entiende que en estas tres modalidades de *Haltung*, la vida humana es entendida en el fondo como un negocio que ha de ser mantenido en marcha o en funcionamiento.

Cuando la existencia mítica se convierte en un débil recuerdo o en algo que da cierto tinte, color o barniz literarios al posicionamiento o postura o *Haltung* de la existencia,

pero deja ya de determinar lo que llamamos el existir o la *Existenz* del hombre, entonces, la vida del hombre sólo vale en la medida en que aporta o suscita existencia o *Dasein* en ella.¹³⁰

La cosmovisión *Haltung* será aquella en la que aparecerán las relaciones con la filosofía y con la ciencia. Aquella, en un sentido peculiar, es visión del mundo en tanto que posicionamiento o postura y, se encarga de plantear nada menos que el problema del ser. Problema éste que fue despertado a partir de la cosmovisión *Bergung* propia de la existencia mítica. La ciencia, mientras tanto, dará lugar a otro “ideal” del decir. Todo lo pre-científico quedará, así, del lado de lo oscuro, de lo opaco.

I.9. Una poética entre metafísica e histórica

Los estoicos fueron probablemente los primeros que utilizaron su *Semeiotiké* como máquina de guerra contra la ontología que preconizaba la transparencia del ser; esto es, como *Proto Philosophia* cuyo rol consiste precisamente en acentuar la opacidad de los

¹³⁰ No obstante, entiende Cassirer, al iniciar su gran obra sobre *El mito del Estado*, que lo más alarmante y gravitante en el desarrollo del pensamiento político moderno es la aparición de un nuevo poder: el del pensamiento mítico. Recordemos que el contexto de fanatismo de la Alemania nazi lo afectó y conmovió profundamente. Cassirer contempla estupefacto cómo, súbitamente, este pensamiento mítico se impone sobre el racional. En síntesis su disquisición es ésta: en nuestra época hay un abismo profundo entre el campo político y el campo teórico. En el momento de la acción política el hombre parece obedecer a unas reglas enteramente distintas de las reconocidas en sus actividades meramente teóricas. Para resolver un problema de ciencia natural o un problema técnico utiliza el método racional. Este método ocupa su campo teórico y lo amplía sin cesar. El conocimiento científico y el dominio técnico de la naturaleza obtienen cada día nuevas e inauditas victorias. Pero en la vida práctica y social del hombre occidental, constata, la derrota del pensamiento racional parece ser completa e irrevocable. Como vemos, en la óptica del “último” Cassirer, el pensamiento mítico y el racional aparecen como antagonistas, incluso como enemigos. En un campo, el teórico, este derrota a aquel. En otro campo, el político, aquel derrota a éste. En esta perspectiva, ni por asomo se puede pensar en algo así como un logos, aunque sea virtual, del mito. Cassirer se angustia ante el fracaso político del método racional. (Cassirer, E., 1997: 7-8). El mito es, pues, como un monstruo subterráneo que, en cualquier momento, sale a la superficie a crear el caos. Y la superficie más favorable es la política. Por eso resulta crucial comprender el carácter de los mitos políticos modernos conociendo, primero, lo que el mito *es* para saber, luego, como *opera*. Propone, entonces, tomar el fracaso de la *vita activa* como objeto de reflexión para la *vita contemplativa*. Conocer las causas de dicho fracaso podrá ser un antídoto contra posibles emergencias del monstruo. Desde nuestro tiempo, no deja de tener un tinte ingenuo la tipificación de la ciencia y de la técnica como prácticas políticamente neutras. Sin embargo, la simplificación sigue siendo válida: la ciencia y la técnica “progresan” mientras que la vida política sigue con frecuencia marcada por los utopismos fanáticos. La democracia podría ser una imperfecta respuesta con vocación racional en el campo político pero precisamente por eso no garantiza que no se puedan abrir las grietas de lo irracional. Por otro lado, el mito ya no aparece enmarcado en la cosmovisión *Bergung* sino en la degeneración de la *Haltung*; se vale, pues, de la ciencia y de la técnica para dominar e imponerse y “hacer su negocio”. Ya no se trataría, entonces, de una existencia mítica y tampoco, propiamente, de un pensamiento, sino de un *cálculo mítico* orientado al poder y al dominio.

Otro ejemplo paradigmático del aprovechamiento político de la función del mito lo constituye el mito de la huelga general y la destrucción del Estado de George Sorel basado en la tradición anarquista, influenciada por Nietzsche. Una síntesis interesante al respecto en Jamme, Ch., 1998: 176-178.

discursos que mediatizan la relación entre el hombre y el mundo "objetivo".¹³¹ ¿Qué cosa más oscura, opaca, amiga de la penumbra, que el mito?¹³² Más allá de las reminiscencias a una presunta "caverna" de corte platónico, podremos retener la categoría *oscuridad/luz* para dar cuenta de dos "ideales" del lenguaje: por el lado de la oscuridad, el sentido profundo y, por el lado de la luz, la referencia directa, clara¹³³. La única racionalidad de proyección metafísica y científica, y por ende desmitificadora, es la que nace en Grecia y se expande desde Occidente. La metafísica y la ciencia como tales sólo pueden ser Occidentales¹³⁴.

Ahora bien, a pesar de su afán por mantenerse inalterados, de su resistencia a lo histórico, los mitos se van alterando a través de los sucesivos recuentos que los asumen.

¹³¹ Parret, H., 1989: 167.

¹³² El planteamiento de Max Müller, que ya hemos presentado, es, al respecto, para Cassirer, paradigmático: "La mitología es natural, es inevitable y representa una necesidad inherente al lenguaje, si reconocemos en él la forma externa y manifestante del pensamiento: ella es, en resumidas cuentas, la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento, y que no desaparecerá hasta que el lenguaje y el pensamiento se cubran y reflejen del todo; lo que nunca se logrará. Sin duda, la mitología brota con mayor fuerza en los tiempos más antiguos de la historia del pensamiento humano, pero nunca desaparece por entero. Pesando sobre él, hoy tenemos nuestra mitología, como la hubo en los tiempos de Homero, con la diferencia de que actualmente no reparamos en ella, porque vivimos en su propia sombra y porque todos retrocedemos ante la meridiana luz de la verdad. Mitología, en el más alto sentido de la palabra, significa el poder que el lenguaje ejerce sobre el pensamiento, y esto es un hecho efectivo en todas las esferas posibles de la actividad mental". Citado por Cassirer, E., 1973 : 11. El presupuesto de la tesis de Müller es la diferencia radical entre lenguaje y pensamiento. Este es oscurecido por aquel. Si pasamos de la forma sustantiva a la verbal, resulta discutible la separación entre *hablar* y *pensar*. Un análisis más detenido nos lleva a admitir que ambas actividades, a la cual añadiríamos *conocer*, están mediadas por símbolos. Desde una pertinencia simbólica, estas tres actividades, en lugar de aparecer como separadas se refieren a tres momentos del funcionamiento de los símbolos: el conocimiento primordialmente a la función de los símbolos como medios de orientación, el lenguaje a su función como medios de comunicación, el pensamiento a su función como medios de investigación. Ver al respecto las tesis de Norbert Elias (2000).

¹³³ Ortiz-Osés señala que "la luz helena —el *nous*— no logró abolir la esclavitud de la oscuridad (*mythos*): aquí radicaría a nuestro entender la enigmática belleza griega. Puesto que detrás de Sócrates está Diótima, así como tras la filosofía está sofía y tras Platón están los presocráticos. La ceguera luminosa de Homero remite a la ceguera mítica de Tiresias, el doble vidente que fue a la vez masculino y femenino y, así, completo. El propio héroe nacional griego —Aquiles— recorta su silueta vivo-muerta sobre la sombra excelsa de su oponente troyano Héctor. Todo ello encuentra en el logos clásico su precipitado, ya que el logos no dice sólo razón sino también lenguaje: articulación de una rica experiencia compleja en un lenguaje coimplicativo de ida y vuelta —que es por cierto la mejor definición del laberinto como lenguaje dialéctico—." Ortiz-Osés, A; "Surgimiento y evolución de las culturas", en Sobrevilla, D; 1998: 88-89. Un excelente tratado que desmenuza este tema de modo magistral es el de Dodds, E; 1985.

¹³⁴ En efecto, en Grecia, hacia el siglo VI a.c., el pensamiento racional habría levantado frente al "mito" (es decir, frente al conjunto de doctrinas que constituían el programa educativo de los griegos, registradas por poetas como Homero y Hesíodo y transmitidas oralmente por los rapsodas) una nueva manera de representarse la realidad, que deja a un lado los relatos. Las intuiciones básicas de este pensamiento serían, en resumen, estas: (i) un orden necesario, inteligible e impersonal rige el universo. La arbitrariedad es sustituida por la necesidad, es decir, por la idea de que las cosas suceden como tienen que suceder de acuerdo a su esencia o naturaleza. (ii) tal orden puede ser descubierto por el hombre mediante su *logos*. Ese orden, esa ley, que gobierna el mundo y éste logos como razón del discurso humano son uno y el mismo *logos*. Esta convicción fundamentará la filosofía como ideal del saber sobre el ser. El filosofar que define a la filosofía es pensamiento que parte de principios explicativos y deriva de ellos teoremas que deben ser demostrados deductivamente.

Esta transmisión que, quiérase o no, es alteración, se ha visto afectada en la sociedad helénica por tres factores determinantes:

“el primero es que fueran los poetas los guardianes de los mitos; esta relación entre la mitología y la poesía ha conferido a aquella una inusitada libertad. En segundo lugar, la aparición de la escritura alfabética ha significado una revolución en la cultura griega; con ello la mitología queda unida a la literatura y expuesta a la crítica y a la ironía, como no lo está en otras culturas donde la transmisión es oral o bien está ligada a un libro canónico o a un canon dogmático. En tercer lugar, está la aparición de la filosofía y el racionalismo en la Jonia del siglo VI a.C. y su prolongación en la ilustración sofística y la filosofía posterior que intenta dar una explicación del mundo y de la razón humana mediante la razón, en un proceso crítico de enfrentamiento al saber mítico”¹³⁵.

No obstante, es decisivo enfatizar la invención de la escritura alfabética. Ya no se trata de un sistema gráfico complicado, como el que caracterizó unos siglos antes al mundo micénico y minoico, fundado en un silabario de uso restringido y que, por eso mismo, era susceptible de perderse fácilmente. Fijar y recoger en un repertorio escrito el acervo transmitido oralmente por la memoria colectiva era, de algún modo, exponer la tradición a sucesivas crisis. No sólo estamos ante el fin de la palabra viva como base del recuerdo, sino en el comienzo de la quiebra y disolución de lo mítico por lo mito-lógico. Es en el mundo griego donde se presenta claramente este fenómeno que, luego, con los siglos, se irá expandiendo a otras culturas. Se forja, pues, una nueva manera de enfocar el pasado y el presente. En ese contexto, la poesía adquiere una renovada libertad y un anhelo de originalidad que no choca con el afán de transmitir el repertorio mítico. Así, cuando una instancia de discurso tome a su cargo un mito, podrá transformarlo a su criterio; esto es, podrá virtualizar la versión tradicional y guardarla o no en memoria en el momento mismo de actualizar y realizar la nueva versión. García Gual recuerda, por ejemplo, que el poeta lírico Estesícoro pudo inventarse una nueva versión del rapto de Helena (según la cual no fue a ella, sino a una doble fantasmal, un engaño de los dioses, a quien llevó Paris a Troya, y fue por este fantasma por lo que combatieron griegos y troyanos en la famosa guerra durante una década). La versión tradicional, cantada por otros, podía admitir la competencia con otras, en una poesía que se escribe. El poeta no

¹³⁵ García Gual, C; 1999: 31.

es, pues, un mero recordador, sino un creador más que un cantor, *aoidós*, es un poeta, *poietés*, y la inspiración es mucho más que memoria¹³⁶.

En el contexto del pensamiento moderno heredero de la cosmovisión griega, esto es, en el dominio de la razón ilustrada, el mito está concebido como algo opuesto a la explicación clara y transparente del mundo. La *imagen científica del mundo* se comprende a sí misma como la disolución de esa *imagen mítica del mundo* en la que el espíritu sólo se constituía a condición de encarnarse¹³⁷. El ideal de inteligibilidad desencarnada y desencantada se opone así una sensibilidad encarnada y encantada. La razón como principio trascendente, como explicación causal, como demostración, como cadena de axiomas y teoremas derivados, en suma, como especulación y cálculo, debía ir más allá de la física, debía ser *μετα τα φυσικά*¹³⁸. Mientras, hay otro modo de *dar razón* de las cosas ligado a una enunciación sensible, afectiva, dicente, ‘física’, que ha seguido operando básicamente en la tradición oral. Todo lo que ella diga no podrá ser verificado mediante la experiencia metódica racional y resultará meramente mítico. El *desencantamiento* del mundo es, sin duda, un proceso histórico. Al respecto, la modernidad ha forjado una idea *desencarnada* del espíritu. Este aparece como existencia separada. Gracias a la ciencia y a sus propias fuerzas, el hombre se constituye en *dueño de la verdad*¹³⁹. No obstante, es saludable recordar que el progreso de la ciencia ha coincidido, al menos en el mundo occidental, con un receso de la sapiencia.

¹³⁶ García Gual, C; 1999: 32-33. Además, el autor aporta un conjunto de valiosas referencias bibliográficas a la cultura oral de la Grecia antigua, a la impronta de la escritura en distintos ámbitos de la mencionada cultura y, en general, a los aportes de la escritura a la organización mental y administrativa de una comunidad..

¹³⁷ Recordemos que “es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna”. “La época de la imagen del mundo”, en : Heidegger, M., 1996 : 89). Se trata, creo, de la imagen ‘objetivada’ no vivida ‘desde dentro’ como cosa mágica. Además, ante la concepción desencarnada del espíritu propiciada por la modernidad, trataremos añadir a este trabajo, esbozos de algunas tesis fenomenológicas y cognitivas que nos pueden dar la pauta para sustentar teóricamente un movimiento inverso de *reencarnación* del espíritu.

¹³⁸ Esta expresión, de acuerdo a Heidegger, “designa un estado fundamental de turbación filosófica” o, más precisamente, turbación en la autocomprensión de la filosofía, un estado de incertidumbre sobre su rol y destino. En la cuestión de la metafísica se concentran un buen número de problemas típicamente metafísicos: la relación entre filosofía y ciencia, la de los criterios para definir los límites y las condiciones del lenguaje científico; y, desde nuestra perspectiva, la cuestión de los mitos, de las narraciones y creencias que fundamentan y legitiman nuestro conocimiento (la metafísica como saber mítico-narrativo, en Popper, Rorty, Lyotard, Kolakowski, Blumenberg). Una profundización en el contexto de la filosofía contemporánea en D’Agostini F., 2000: 149-193.

¹³⁹ Gadamer nos ayuda a completar esta idea cuando señala que: “En la época de la ciencia en que vivimos, el mito y lo mítico no tienen ningún derecho legítimo y, sin embargo, justamente en esta época de la ciencia se infiltra la palabra griega para expresar un más allá del saber y de la ciencia en la vida del lenguaje y de las lenguas. La relación entre mito y ciencia es sencillamente connatural a la palabra “mito”; y, no obstante, apenas puede uno pensar una relación tan tensa como ésta ni ninguna otra que tenga que contar una historia tan significativa. Que “ciencia” sea la designación bajo la cual el Occidente greco-cristiano se ha convertido en la civilización mundial imperante hoy implica que la misma “ciencia”

Precisamente el pensamiento romántico se preocupó por reivindicar el mito como voz de un tiempo originario más sabio. El mito pasa a convertirse así, en portador de una verdad inalcanzable para la explicación racional del mundo. Entonces, se investigan los mitos por su significado, es decir, por su sabiduría immanente. El caso es que el mito comienza a aparecer como condición de posibilidad del hombre en cuanto ser cultural en general, incluyendo al hacer científico. Como condición vital de cualquier cultura. Ésta sólo puede florecer en un horizonte de mito.

La tendencia moderna, histórica diríamos, consiste en destruir este horizonte cerrado, compacto, precisamente con un exceso de *historia*¹⁴⁰. La autonomía moderna

ha recorrido una historia y que sólo en el curso de esta historia ha llegado a ser "la ciencia". Toda pretensión de verdad se libra bajo su autoridad y anonimato." (Gadamer., H-G. 1997 : 23). Pero, como apuntara Eliade ("Los mitos del mundo moderno", 1991), el componente mítico no está ausente de la presuntamente desmitologizada sociedad moderna. Cada vez tiene menos sentido reducir el mito a lo específico de una sociedad o mentalidad primitiva, paraíso de la irracionalidad y de la rigidez de costumbres, de la incapacidad para adoptar decisiones personales, para liberarse de los tabúes, para definir y afrontar los problemas y las responsabilidades. Cada vez se hacen más evidentes los límites de una modernidad entendida como el triunfo de la razón en la conquista de la verdad, esa eclosión del sujeto - soberano y libre, dueño y señor de la naturaleza y de la historia -, punta de lanza de la superación de la barbarie y del progreso de la humanidad. El viejo sueño ilustrado, la plena autotransparencia de la razón, el triunfo de la razón sobre el mito, se ha revelado un mito. Eso sí, ha producido ese desencantamiento del mundo del que habló Max Weber. El *logos* como antídoto del *mythos* ha cosechado la crisis de una razón instrumental que incapaz de *dar sentido* al mundo de la vida, sólo permite controlarlo, manipularlo. Esta situación es analizada por Touraine (1993), quien da cuenta de la ruptura de los actores socioculturales con tal representación racionalista, y de cómo éstos quedan a la deriva cual *icebergs* que chocan entre sí. A todo esto, los intelectuales quedan sumidos en la perplejidad. En este contexto, la reflexión central de la escuela de Francfort - la Ilustración es un mito y el mito tiene algo de Ilustración (Adorno, Th. & Horkheimer, M; 1998) - no ha perdido vigencia, hay que interpretarla, según ha hecho notar Hegy (1991), como el derrumbe del propio *mito acerca del mito*.

¹⁴⁰ Herodoto y Tucídides habían ensanchado la brecha conceptual entre el conocimiento histórico y el mitológico: consideraban que la historia da una versión veraz del conocimiento sobre el pasado poniendo de relieve las fuentes contemporáneas de la información histórica, mientras que el "mythos" sólo puede basarse en relatos de valor incierto. Se puede encontrar cierta verdad general en el "mythos", asociada a un conocimiento que la humanidad habría recogido en su infancia, que, de ningún modo, coincide con la verdad "precisa" de los hechos históricos. Platón y Aristóteles construyeron una oposición similar entre "mythos" y "logos", esto es, entre conocimiento incierto y conocimiento cierto. Pero en el mundo ilustrado del siglo IV no podía seguir siendo considerado como conocimiento verdadero del universo. La mayor parte de autores medievales siguieron la línea de tales argumentos. Los "mythoi" de la filosofía pagana fueron denunciados por los primeros Padres de la Iglesia como invenciones ficticias e irracionales. Incluso la teología crítica de la Ilustración mantuvo la vieja distinción entre la realidad histórica de la tradición bíblica y sus ornamentos mitológicos. Hasta antes del siglo XVIII la filosofía europea desarrolló dos acepciones del término "historia": *secuencia de acontecimientos pasados* y *relato que se contaba de dichos acontecimientos*. Ambas acepciones expresaban algo limitado en el espacio y en el tiempo. Pero, ya en el siglo XVIII, la "historia" podía también entenderse como la totalidad de los acontecimientos y los relatos individuales que podían ser escritos sobre ellos: una historia por sí misma, sin objeto concreto, una historia que era su propio objeto. En la filosofía de la historia, establecida por filósofos como Voltaire, Lessing, Kant y otros, la historia se construía como el progreso 'omniabarcante' y coherente de la humanidad hacia un estado futuro de perfección secular. Dicha concepción incluía todo lo que había ocurrido, hasta en los más remotos parajes del globo, en el pasado y en el futuro, sin permitir que la imaginación construyese otros mundos en el espacio y en el tiempo. Reflexión resumida de Olábarri, I, & Caspistegui, F; 1996: 234 – 236.

Así, la tradición occidental a la que pertenecemos, ha venido desarrollándose por largos caminos, cada vez más, la "conciencia histórica", conduciendo a un creciente refinamiento del sentido histórico. "En el

acostumbra al pensamiento a pautas de valor siempre cambiantes. A final de cuentas, la historia es el mito moderno por antonomasia¹⁴¹. De aquí a la concepción y uso político del mito hay sólo un pequeño paso.

En el contexto de los problemas que ponen en duda la fe en la ilimitación de la razón histórica, Gadamer se pregunta:

“¿Sólo hay historia cuando la humanidad comienza a transmitir una conciencia de sí misma? ¿no le preceden ciertas opciones que hacen época? (...) ¿y qué es el mito, en el que se ven reflejados los pueblos ya antes del umbral de su destino histórico?”¹⁴².

Esas y otras preguntas ponen sobre el tapete el problema de la comprensión histórica, en cuyo enfoque la investigación filosófica ha avanzado hacia puntos decisivos más allá de Dilthey; sobre todo, gracias al impulso de Heidegger quien, en *El ser y el tiempo*, renueva el punto de vista sobre la historicidad de la existencia humana al liberarlo de los presupuestos ontológicos que también Dilthey había admitido. Así, ser ya no significa siempre y necesariamente objetividad, y es preciso indagar la diferencia genérica existente entre lo óntico y lo histórico.

último siglo han actuado en la misma dirección el desarrollo de las relaciones internacionales y de las nuevas técnicas de comunicación, con lo que hemos entrado en algo así como la época de la reproducción. Nietzsche fue el primero en ver un problema en esto, con su título *De las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida*. Según él, el avance de la investigación histórica y la conciencia científica conduce a un debilitamiento del mito, que es lo único que puede troquelar una cultura. Las cosas, al caer sobre ellas una luz cambiante, pierden su propio peso. Puede observarse, de hecho, cómo la experiencia misma del arte queda menoscabada por el autodisfrute de la formación histórica, como cuando, por ejemplo, los visitantes de un museo reconocen con satisfacción un maestro o un motivo familiar. No es ésta, en cualquier caso, la inmediatez de la experiencia artística. *Pues la experiencia no es nunca mera confirmación*. Ni siquiera poseyendo un altísimo grado de formación histórica, podrán verse nunca las creaciones artísticas de tiempos pasados con sus propios ojos. En modo alguno puede ser ésta la meta. Antes bien, es la propia simultaneidad y actualidad con que el arte se afirma. Hay algo que se rebela en contra de que el arte, que posee una actualidad tan hechizante, pueda ser hecho mero objeto de la investigación histórica. Precisamente por eso planteamos la pregunta de en qué se basa esta pretensión del arte de ser superior al tiempo, a pesar de todas las restricciones”. “Palabra e imagen (‘Tan verdadero, tan siendo’)", en : Gadamer, H-G; 1998^a : 284. La cursiva es nuestra.

¹⁴¹ Valery nos dice que el espíritu se crece sobre la naturaleza "y no solamente crea, como acostumbra hacer, añade el hacer como que crea. Hace de la mentira verdad; y puesto que la vida o la realidad se limita a proliferar en el instante, se ha forjado el mito de los mitos, lo indefinido del mito: el *Tiempo...*" Valery, P; 1993: 236. La historia sería una "forma de vida" puesta al servicio de este mito de los mitos que es el tiempo. La conciencia humana del hombre occidental aparece tematizada y transfigurada en el tiempo: *mágica-mítica-religiosa-metafísica-lógica-científica*. Más allá de lo que podamos responder en este estudio, el caso es que, desde nuestro *etnocentro*, entendemos, además, que las sociedades llamadas *primitivas* no han hecho este recorrido; se les llama también, por ello, sociedades *sin historia*, sociedades en las que, en la medida en que "el tiempo se ha detenido", la representación del mundo ha quedado "estancada", estabilizada, en la etapa mágico-mítica.

¹⁴² Gadamer, H-G. 1998 : 39.

“El ser de la existencia humana es un ser histórico. Pero esto significa que no está ahí dado como los objetos de la ciencia natural, sino de modo más precario y cambiante. La historicidad, es decir, la temporalidad, significa ser en un sentido más originario que el estar ahí dado que la ciencia natural trata de conocer. Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica. Hay una historia mundial porque esa existencia temporal del hombre ‘tiene un mundo’. Hay cronología porque la existencia histórica del hombre es tiempo”¹⁴³.

Muchas veces la comprensión histórica presume de su falta de prejuicios. Pero, cabe preguntar con Gadamer, ¿esa supuesta falta de prejuicios no está siempre condicionada por algo? En el trabajo del historiador, al término de toda crítica de las fuentes y de los testimonios subsiste un criterio último de credibilidad que sólo depende de lo que se considera posible y se está dispuesto a creer. Se trata en realidad de lo verosímil, esto es, de una creencia que pone como objeto lo posible. A final de cuentas, queda algo más por decir. Tal como sucede en la experiencia de nuestra vida real, la historia nos resulta interesante cuando remite a nuestro juicio sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo supone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. A esta situación Heidegger la denomina *círculo hermenéutico*: comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos sólo lo que ponemos. Percibimos lo que ya es expresivo, significante de nuestro ser-en-el-mundo.

La historia es un hecho sólo en el sentido en el que es un hecho un relato. Pero no cualquier relato sino aquel que no pretende ser una invención, es decir, aquel que se presenta como verídico. No obstante, ese relato no escapa a la refutación ni siquiera cuando se presenta como testimonio de un testigo ocular; si no, no existirían los procesos que valoran la credibilidad que merecen los testimonios. Cuando no es el relato de un testigo ocular, el relato histórico es una construcción a partir de indicios. Sea como fuere, se trata del material mismo que configura los contenidos espirituales de

¹⁴³ Gadamer, H-G., 1998 : 39. A su vez Heidegger entiende que, desde la constancia del paso del tiempo, *habla* el ser. Ser y tiempo se determinan reciprocamente de tal modo que ni el ser se deja apelar como algo temporal ni el tiempo se deja apelar como ente. El ser no es una cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, pero es determinado como presencia por el tiempo. Por otro lado, el tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo. En la perspectiva del mito más que en ninguna otra, el análisis ontológico del hombre como *ente en el tiempo, constitutivamente mundano y moribundo, anclado en la finitud y que se interroga por el ser* es previo al análisis ontológico del ser. Dentro de la lógica y retórica del don, del darse, el ser es vestido con ropaje de destino y la donación del tiempo es dramatizada con el atributo nombrado por el verbo alemán *reichen* (‘tender’, ‘extender’, ‘alcanzar’, ‘ofrendar’) que connota no sólo la distancia espacio-temporal (*extensión*) sino también el influjo de un poder o autoridad (*intensidad*). (Cabe notar que la raíz *rec* es la misma que la del latín *rex*, que figura en los términos españoles *régimen* o *región* o en el alemán *Reich*). Revisar al respecto Heidegger, 2003.

las formas simbólicas ya que fundamos nuestra relación con el mundo sobre la confianza que nos merece, por lo menos en sus rasgos más decisivos, ese relato histórico. Por eso, en cierto sentido, incluso nuestras relaciones perceptivas funcionan debido a que concedemos confianza a un relato precedente. No percibiríamos plenamente lo que es un árbol, dice Eco,

“si no supiésemos (porque otros nos lo han contado) que es el fruto de un lento crecimiento, y no ha salido de la noche a la mañana; esta certeza forma parte también de nuestro ‘entender’ que ese árbol es un árbol, y no una flor. Podríamos decir que damos como seguro el relato sobre los árboles porque nos lo cuentan personas que gozan de un particular prestigio, y que se llaman científicos. Pero no es verdad: también el salvaje que no sabe o no sabía nada de los científicos ve el árbol a la luz de un relato que ha heredado de sus propios antepasados.”¹⁴⁴

El círculo hermenéutico es la condición de posibilidad de la comprensión histórica. Comprendemos, y hasta percibimos, sólo lo que, de algún modo, ya sabemos. Claro que, de acuerdo a Heidegger, no se trata de evitar este círculo sino de utilizarlo correctamente. En consecuencia, el significado no se descubre mediante la distancia de la comprensión sino introduciéndonos en el contexto *efectual* de la historia. En términos de semiótica discursiva, dejando de ser espectadores y pasando a ser participantes de la praxis enunciativa. La fuerza de la comprensión histórica reside en su parcialidad: obliga siempre a experimentar efectuaciones sucesivas. La existencia histórica posee siempre una situación, una perspectiva y un horizonte. El discurso, en cuanto que pone en escena un relato *como si* fuese historia, deviene simulacro de una existencia histórica. Toma posición, abre perspectivas y diseña un horizonte de profundidad. El punto de vista es así el principio de toda orientación discursiva. La comprensión, pues, sólo alcanza la realidad limitando su libertad, es decir, renunciando a sí misma. No se trata de modestia ante lo inexplorable sino de la experiencia ética de la comprensión en la relación *yo / tú* o, mejor, *nosotros / ellos*. Cuando pretendemos entender al otro en nuestro sentido y en nuestra opinión, el verdadero entendimiento queda obstaculizado. Nuestra actitud de “comprensión” ante la réplica del otro sólo sirve para distanciarnos de su pretensión. Pero si nos mostramos receptivos, si damos margen a la pretensión del otro sin comprenderlo de antemano y así delimitarlo, adquirimos el verdadero ‘autoconocimiento’. Caemos en la cuenta de que la comprensión soberana no otorga una

¹⁴⁴ Prólogo para Lozano, J., 1994 : 12.

verdadera ampliación del *yo* o del *nosotros*, como supone Dilthey, sino el encuentro de lo incomprensible. Sólo dicho encuentro amplía la estrechez de la vivencia. Quizá nunca conocemos tanto nuestro propio ser histórico como cuando nos llega el hábito de mundos históricos totalmente extraños. ¿No será que la pregunta por algo así como la racionalidad del mito sólo se puede concebir y hacer desde una cultura científica? En este punto resulta asombrosa la similitud de la propuesta hermenéutica de Gadamer con la máxima estructuralista de que “sólo hay sentido en la diferencia”.

En todo caso, el carácter fundamental del ente histórico es ser revelador, ser significativo, en el sentido activo de la palabra; y ser para la historia es dejar que algo signifique. Es dejar ser signo a la temporalidad. Sólo así surge la auténtica vinculación entre el *yo* y el *tú*; o entre el *nosotros* y el *ellos*; en suma, sólo así se construye entre nosotros y la historia lo vinculante de nuestro destino.

El mito se coloca, así, en la tensión misma que opone eternidad y temporalidad, metafísica e historia. De algún modo, las reconcilia. Pero el mito es el fenómeno semiótico por excelencia pues se refrenda en su decir y por su decir. No necesita más. No pretende, pues, ser verosímil. Por su impulso y contenido, por su fuerza expresiva, los mitos trascienden las limitaciones de cualquier realidad exterior a lo enunciado en ellos. La verosimilitud significa, precisamente, el ajuste permanente a una realidad que opera como parámetro. Realidad que, a la larga, está contenida en otro discurso. Al prescindir de la verosimilitud, el mito remite a la fuerza de su asunción, al contrato enunciativo que supone; en suma, a la credibilidad que suscita quien lo enuncia. El mito es verdadero para quien cree en él. Así de simple. Es, incluso, la verdad misma anterior a cualquier realidad que se explique por él.

Por un lado, los relatos ficticios que pretenden pasar por reales se preocupan por la verosimilitud. Por otro lado, los relatos históricos se preocupan por la veracidad, por la verificación y por la verdad de lo dicho en relación a algo exterior al decir mismo. Mientras tanto, los temas y motivos de los mitos engloban y exceden a los de los relatos anteriormente citados, están más allá de las normas que rigen lo habitual y lo empírico. Se trata de *seres de sentido* autónomos que pertenecen a lo imaginario; esto es, al ámbito de una infinitud creadora de formas. *Seres de sentido* que no sólo aparecen en lo dicho por el mito sino también en su decir mismo. Lo imaginario desborda así a lo real. Llega, incluso, a contenerlo.

El hombre, como ente histórico, es originalmente ‘mitificador’. Hace historia después de haber hecho mito. No antes. Y la historia no se libra de su impronta. El saber avanza o retrocede pero el creer siempre lo regula. La creencia asumida colectivamente, la identidad narrativa desbrozada en el relato sabido y saboreado por la comunidad, vincula a ésta con su tradición. Funda una unanimidad de sentir, de sabor y de saber. Transmite una imagen del mundo previa a los discursos racionales, a las ciencias, a las técnicas, a las literaturas e historias. Somos enunciados por el mito antes de enunciar al mito. Nuestra existencia está así entramada en él. El mito deja ser signo a la temporalidad y a la eternidad. Echa a andar el tiempo pero, a la vez, lo detiene.

El encuadre de nuestro trabajo muestra cómo el mito *se las ve* con el *sentido* de un modo que no es conmensurable con el científico. Queremos hacer justicia a la peculiar racionalidad del mito, es decir, al modo como aprehende y configura *su* realidad (no *la* realidad –en el sentido de *lo real*–; aunque esa, *su* realidad, se vive, de hecho, como *la* realidad). El mito es algo que no se cuestiona. Se sitúa más allá de lo verdadero y de lo falso. Su problemática no es, pues, la de *la verdad* como algo transparente sino la del *decir (su) verdad* (donde *decir* equivale a un *hacer parecer* que, siempre, es *hacer creer*). *La verdad*, en el mito, está modalizada discursivamente, es *veri-dicción*: *decir y creer* verdad. Es compromiso. Una instancia de discurso cargada de afecto y, por ende, de opacidad, es la fuente y el blanco del mito. Y aquí está su paradoja: a pesar de la mencionada opacidad, o gracias a ella, el mito es la certeza moral misma. La total imposibilidad de que algo no sea, o sea de otro modo. Es la verdad eterna e inmortal de la firmeza ética, a diferencia de la verdad científica que, al fin y al cabo, mañana podrá ser demostrada como falsa (he aquí el destino y la fuerza de toda teoría científica). Cuando la crítica cuestiona la verdad del mito, éste se resiente, parece que perece y desaparece. Pero vuelve. Por naturaleza tiende a volver. Y es que el mito responde a una *necesidad de creer*, de *estar seguro* acerca del todo. El mito asegura. Se ofrece a ‘llenar’ el perpetuo vacío de sentido. Una filosofía semiótica del mito es, de inmediato, una filosofía de la *fiducia*.

La enunciación mítica consiste, pues, en invocar y narrar para actuar de acuerdo a lo narrado e invocado. Entender cómo toma posición el mito entre la poesía y el decir-verdad implica admitir que el efecto de sentido que hace de lo enunciado ‘historia-en-un-mundo’ y/o ‘mundo-en-una-historia’ depende de una identidad narrativa entre los

participantes y, por cierto, de una narratividad asumida como tradición¹⁴⁵. Lo esencial del mito parece ser, a primera vista, el acto de narrar. ¿Y qué es narrar?,

“En sí, narrar es un proceso infinito y abierto, un proceso que nunca se agota en sí mismo. Un narrador que no despierte la impresión de que podría seguir narrando toda la vida no es un narrador. Pero eso significa que si se habla de lo divino en la forma del narrar, va implícito en esta forma de comunicación un sobrepasar lo efectivamente dicho en dirección a algo que está situado más allá de sí. La esfera de lo divino, de la cual se narran las historias: la conducta de los dioses, las conexiones de los seres humanos y los héroes con los dioses, todo eso produce una serie infinita de historias. La forma épica de la literatura es la expresión de esta serie.”¹⁴⁶

Los hombres repiten sus historias una y otra vez hasta terminar convirtiéndose en parte de ellas. La forma en que se narran y se vuelven a narrar, una y otra vez, las historias de dioses y de héroes propicia, siempre, nuevas interpretaciones. En aquella iteración se ejecuta la libertad de narrar y de interpretar. Libertad que puede admitir, ya en la fase de ilustración del mito, la crítica a los dioses. En sus mitos, Platón sabe configurar con singular maestría, a partir de una amalgama única de motivos religiosos tradicionales y conceptos filosóficos, algo que es característico de toda tradición: la mezcla de lo verdadero y lo falso; el artificio exacto para acoplar lo más alto y la libertad de juego.

Hay que insistir, pues, en el saber narrativo como algo que encara al acontecimiento divino situado siempre más allá y lo somete a la forma simbólica. Recordemos, ya en nuestro tiempo histórico, que el saber teórico de las formas necesarias e inmutables

¹⁴⁵ La identidad narrativa, para Ricoeur, interviene en la constitución conceptual de la identidad personal “a modo de un término medio entre el polo de la mismidad del carácter, en el que *idem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la *ipseidad* se libera de la *mismidad*”. 1996: 113. La noción de disposición se une, pues, con el conjunto de las *identificaciones adquiridas* por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo. En efecto, “en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes, *en* los que la persona, la comunidad se reconocen. El reconocerse-*dentro de* contribuye al reconocerse-*en*... La identificación con figuras heroicas manifiesta claramente esta identidad asumida; pero ésta ya está latente en la identificación con valores que nos hace situar una ‘causa’ por encima de la propia vida; un elemento de lealtad, de fidelidad, se incorpora así al carácter y le hace inclinarse hacia la fidelidad, por tanto a la conservación de sí. Aquí los polos de identidad se avienen. Esto demuestra que no se puede pensar hasta el final el *idem* de la persona sin el *ipse*, aun cuando uno encubra al otro”. 1996: 116. La identidad narrativa se mantiene, pues, entre dos extremos; “al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados o respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí.” 1996: 169.

¹⁴⁶ Gadamer, 1998: 143.

patrocinado por la ideología científica no sirve de mucho al momento de encarar el devenir concreto caracterizado por la diversidad particular y sensible, en suma, por la contingencia y la imprevisibilidad del mundo en el que vivimos y actuamos. Allí no cabe el saber científico riguroso, seguro y general.

La facultad de conocer y de razonar para “ponerse a contar”, no es, entonces, vana; aun cuando el saber al que conduce sea solo práctico y, muchas veces, incierto. El juego de contar, de narrar, de inventar historias que sobrepasan lo dicho en dirección a un más allá abierto por el propio decir, está vinculado a este tipo de saber imperfecto y concierne a dos tipos de actividades humanas, ambas pertinentes para considerar al mito. Por un lado, prioritario para la semiótica, la *praxis* o acción, en nuestro caso, actividad enunciativa y narrativa que encuentra en sí misma su propio fin (precisamente eso nos permite comprender el impulso a volver a decir, a narrar de nuevo una y otra vez). Por otro lado, la *poiesis* o producción y fabricación, actividad cuyos fines son objetos que ella misma engendra (el mito, en ese sentido, adquiere valor como cosa terminada y aspira a ser reconocido como “obra”)¹⁴⁷. Integrar los dos enfoques supone entender, a la vez, que del mito en acto destaca su carácter de *praxis* y del mito enunciado su carácter de *poiesis*.

Si atendemos a la etimología propuesta por Gadamer, el mito es una declaración que habla y dice una y otra vez¹⁴⁸. Una declaración que vale y significa, esencialmente, por lo que declara. Una declaración que ‘copertenece’ a su contexto; que hace, pues, significante (verdadero) el contexto del decir, el decir mismo y, por cierto, lo dicho.

En esa declaración quedan dichos (como dichos) ambos: quien habla y quien escucha. Sólo así los podemos aprehender. Lo dicho queda, permanece, es algo declarado. No es una mera declaración de gusto, es una declaración de verdad (de bien, de belleza). En

¹⁴⁷ Esta distinción aristotélica se aplica aquí sin problema alguno. En consecuencia, la *praxis* mítica abre camino a un saber ético y político y, como contraparte, la *poiesis* mítica apunta a una “tejné”, a una estética. Una de las hipótesis subyacentes a la noción de *praxis* es que “como la lengua, y de manera general, la competencia semio-lingüística de los sujetos enunciantes, tienen el estatuto de un simulacro y de un sistema virtual, la enunciación es una mediación entre lo *actualizado* (en un discurso) y lo *realizado* (en el mundo natural). En suma, la enunciación es una *praxis* en la exacta medida en que otorga un cierto estatuto de realidad –que habría que definir– a los productos de la actividad del lenguaje: la lengua se aleja por definición del ‘mundo natural’, pero la *praxis* enunciativa la sumerge de nuevo en él, sin lo cual los ‘actos de lenguaje’ no tendrían ninguna eficacia en ese mundo. Hay ciertamente dos tipos de actividades semióticas, las verbales y las no-verbales, pero ambas dependen de una misma y única *praxis*”. Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 128.

¹⁴⁸ Hay una estrecha relación entre (re)iteratividad y mitogenia. En esa relación se erige el mito como sistema generador de coherencia. Por otro lado, frente a la proclamación (*ansage*), que es lo específico del texto jurídico y la promesa (*zusage*) que lo es del texto religioso, la declaración (*ausage*) es lo específico del texto poético.

ella uno es, a la par, “víctima” de lo que dice, y esa herida es y reclama una experiencia. Tanto arte como mito serían declaración¹⁴⁹.

No se trata, pues, de la referencia a un mundo exterior al enunciado, al que lo predicado se debe *adecuar* como verdadero, sino de la predicación existencial por la cual lo predicado se hace, sin mas, verdadero por el solo hecho de ser predicado. En este orden de reflexión, si la obra de arte, por ejemplo, debe ser considerada ‘como un mito’, ‘como una leyenda’ (*sage*), es porque tanto retiene lo que dice como, a la par, siempre una y otra vez lo brinda. No se reserva pero es reserva: dice todo lo que puede pero no lo puede decir todo. No obstante, esa totalidad declarada, dicha, se impone como ‘mundo’ a una comunidad. En ello reside precisamente el permanente hablar y decir del mito. En sostener un ‘mundo de la vida’. Se reconoce como un *estar-en-algo-con-alguien*, esto es, como un hacerse cargo de una mutua implicación e imbricación¹⁵⁰.

Considerando cómo la obra mítica mezcla verdad y falsedad es que volvemos siempre al *Proemio* de Hesiodo en el que las musas aparecen haciendo promesas al poeta. Gadamer entiende que allí comienza la autocomprensión de la poesía griega. Como sabemos, las musas dicen ser capaces de enseñar muchas cosas falsas y muchas verdaderas. Lo peculiar de estos versos es que hablan como quien no quiere comprometerse, de tal modo que el enunciatario que tenga oído para la poesía no podrá dudar de que eso significa que siempre dicen las dos cosas: lo verdadero y lo falso. Las musas se reservan sus libertades. Emerge aquí la pregunta a la narración mítica: ¿qué especie de pretensión de verdad es esa que se halla aparejada con la libertad de inventar?

¹⁴⁹ Ver Prólogo de Ángel Gabilondo a Gadamer. H-G; 1998^a: 25-26.

¹⁵⁰ Una de las hipótesis subyacentes a la noción de ‘praxis’ es que como la lengua, y de manera general, la competencia semio-lingüística de los sujetos enunciantes, tienen el estatuto de un simulacro y de un sistema virtual, la enunciación es una mediación entre lo *actualizado* (en discurso) y lo *realizado* (en el mundo natural). En suma, la enunciación es una praxis en la exacta medida en que otorga un cierto estatuto de realidad –que habría que definir– a los productos de la actividad del lenguaje: la lengua se aleja por definición del ‘mundo natural’, pero la *praxis enunciativa* la sumerge de nuevo en él, sin lo cual los ‘actos de lenguaje’ no tendrían ninguna eficacia en ese mundo. Hay ciertamente dos tipos de actividades semióticas, las actividades verbales y las actividades no-verbales, pero ambas dependen de una misma y única ‘praxis’. Por eso se puede afirmar que mito y rito son las dos caras del mismo proceso simbólico. Entonces, certificando lo propuesto por Benveniste, podemos afirmar que la lengua y su ‘ejercicio’ no tienen el mismo estatuto de realidad, puesto que es el ‘ejercicio’ el que reinserta la lengua en la vida social, en la cultura y en la historia. Indudablemente, la praxis enunciativa del relato mítico es un aspecto medular de este ‘ejercicio’. Precisamente la distinción entre el registro de la lengua y el de su ‘ejercicio’ funda para Benveniste la distinción entre lo ‘semiótico’ y lo ‘semántico’, por eso es que pretendía postular, más allá del aparato formal de la enunciación, una ‘meta-semántica’ de la enunciación, susceptible de rendir cuenta de los efectos de sentido de la ‘praxis’. El desarrollo de estas tesis, expuestas aquí sólo de manera sucinta, en Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 127-128.

La poesía y, con ella, la ‘mitopoética’, no consistió nunca en la maestría formal de una configuración lingüística que “suene bien”. Esa concepción modernista de lo poético no cabe aquí. La poesía siempre fue, sobre todo, la declaración de algo que quiere ser verdadero. Y con más razón en el mito, ámbito en el que los contenidos nos llenan en cuanto que son elevados a presencia palpable a ser intuita y asumida como verdad en el discurso mismo. En su origen, el mito está entre la poesía y la verdad. Esas historias de dioses y de héroes son vividas como historias verdaderas¹⁵¹. En determinado momento, dentro de la tradición griega en particular, resulta imposible distinguir expresamente un lenguaje religioso y otro poético. En el mito han quedado confundidos, integrados. Ciertamente había un culto y, junto a él, las formas lingüísticas mediante las cuales era expresado. Pero la tradición religiosa que ha llegado a nosotros tenía lugar a través de la poesía. Llamamos a esto *tradición mítica* porque lo único que la refrenda es su ser relatada.

Hay una tensión entre el enunciador poeta narrador y el enunciatario intérprete narratario. A los ojos del primero, la interpretación suele parecer arbitrario capricho cuando no exhibición de superficialidad. La relación se hace incluso tirante cuando alguien pretende interpretar en nombre de la ciencia.

Tenemos, pues, dos polos dobles, por un lado el *crear* / *poetizar* y por otro el *comprender* / *interpretar*. Gadamer recoge los segundos términos, “*poetizar e interpretar*”, para tratarlos como un caso particular de la relación general de comunicación entre el creador y ‘creatario’¹⁵². Cuando se trata de poesía y de poetizar en sentido estricto, esto es, verbal, los dos roles (quehacer interpretativo y creación artística) son tomados en sincretismo por un mismo actor lo que nos permite colegir que la relación es bastante más estrecha que en otras artes.

¹⁵¹ Señala Manfredi, a través del diálogo que sostienen Calístenes y Tolomeo, que Alejandro Magno “no cree en los mitos ni en las leyendas más de lo que podamos creer tú y yo, pero se comporta como si fueran más verdaderas que la propia realidad. De este modo demuestra a sus hombres que los sueños son posibles”. Manfredi, V; 1999: 18.

¹⁵² En alemán hay, al respecto, un decisivo juego de condensación que no se da en las demás lenguas: *dichten und deuten* (poetizar e interpretar). *Dichtung* es “poesía” en el sentido más amplio de “creación literaria”. *Deuten* es el término para “interpretar” (junto a *auslegen* y al latinismo *Interpretation*). Esta correlación abre juego a un conjunto de variaciones semánticas que emparentan a *deuten* con *Bedeutung* (significado), *vieldeutig* (multívoco), *zweideutig* (ambiguo) y *eindeutig* (unívoco). También la palabra *meinen*, en general, “querer decir”, “opinar” (en el sentido de la *doxa* griega). No obstante, también es posible traducir *meinen* por “mentar” que, de un modo indirecto, coincide con los dos primeros significados señalados, en cuanto que es un “tener en mente”. Etimológicamente, además, es el significado de *meinen* como “mencionar”. Nota del traductor en Gadamer, H-G; 1998^a: 73.

Para discutir el asunto con amplitud de criterio y poder mostrar cómo son las cosas a través del pensar, Gadamer recomienda no tomar partido en la rivalidad que sostienen el científico y el artista en torno al derecho a interpretar. Entonces, mostrar lo que es, en el pensar, significa enseñar a ver algo que todos podemos llegar a ver y entender.

La pregunta clave es, pues, ésta: ¿qué es lo que fundamenta la vecindad de poetizar e interpretar? En primer lugar, ambos tienen en común el hecho de que se consuman en medio del lenguaje. Y, no obstante, existe una diferencia por cuya profundidad hemos de preguntarnos. Gadamer evoca a Valéry, quien señaló de modo sugestivo esta diferencia: tanto el habla cotidiana como la del discurso científico y filosófico apuntan a algo y desaparecen, como algo pasajero, detrás de lo que muestran. Ellas desaparecen para que otra cosa aparezca. Son como la moneda de calderilla, que se toma y se da en lugar de otra cosa. La palabra poética, por el contrario, se manifiesta ella misma en su mostrar, quedándose plantada. Es como el oro mismo¹⁵³.

Ahora bien, a pesar de lo evidente de esta constatación, nuestra meditación debe partir de la existencia de estados intermedios entre la palabra que meramente refiere intencionalmente (*meinend*) y la que está configurada poéticamente. Con vistas a nuestro interés cabría señalar que la palabra de la narrativa mítica ocuparía uno de estos estados intermedios: por un lado, en cuanto que debe ser repetida para convertirse en palabra reguladora de un hacer exterior a ella, se inserta en los patrones de referencia cotidiana de modo casi automático. Por otro lado, en cuanto participa de una *mitopoiesis* permanece, dura porque es dura, vale por sí misma.

Por su carácter poético, el mito se constituye en uno de los mayores desafíos para la interpretación. Así como la narración se da una y otra vez, la interpretación suele retornar una y otra vez en una perpetua transformación, en una auténtica *semiosis* infinita abierta a múltiples alegorías. Esta circunstancia nos conduce a una pregunta esencial: ¿qué significa interpretar? Con seguridad, no es explicar o concebir; antes

¹⁵³ Aquí se configura un semisimbolismo teórico, *oro : lenguaje poético :: aleación : lenguaje ordinario*. Por otro lado, la tradición de la lingüística enunciativa comandada por Benveniste formula la distinción entre desembrague (el enunciador “se borra” de su discurso para producir el efecto de que “las cosas son por sí mismas” o de que “las cosas se dicen solas”) y embrague (el enunciador se hace presente en su discurso); recupera así, en otra ‘órbita’ teórica, la oposición entre aquella ‘transparencia’ cotidiana y esta ‘opacidad’ poética, haciendo la salvedad de que, en esta última, ese ‘hacerse presente’ reviste grados y modalidades diversas.. Cf. infra II. 7.

bien, es desplegar (*auslegen*), comprender, hacer exégesis. Pero también es algo diferente. Originalmente, el término alemán para “interpretar”, *deuten*, significa señalar en una dirección. Lo importante es que el interpretar no señala hacia un objetivo, sino solamente en una dirección, es decir, hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos.

A partir de esta decisiva aclaración, Gadamer nos propone distinguir dos sentidos diferentes de interpretar:

“señalar algo (*auf etwas deuten*) e interpretar algo (*etwas deuten*). Es obvio que ambos sentidos quedan mutuamente conectados. Señalar algo significa “mostrar”, enseñar (*zeigen*), y tal es el sentido propio del signo (*Zeichen*). Interpretar algo se refiere siempre a un signo tal que indica o señala (*deutet*) desde sí. Entonces, interpretar algo significa siempre “interpretar un indicar” (*ein Deuten deuten*). Así pues, para determinar la tarea y el límite de nuestro hacer interpretativo, nos vemos devueltos a la pregunta por el ser del interpretar. Pues ¿qué es un signo? ¿No será que, tal vez, todo es signo? ¿Es que, tal como pretendía Goethe (...), ‘Todo señala hacia todo’ (*Alles deutet auf alles*), todo es símbolo? ¿O es precisa aquí alguna restricción? ¿Hay en el ente algo tal que indique, que sea, por lo tanto, un signo, y que incite por ello a ser tomado como tal signo, y a ser interpretado? Ciertamente, muchas veces hay que hacer el esfuerzo de buscar el signo en lo ente. Así, por ejemplo, buscamos interpretar algo que se oculta, la expresión del gesto, por ejemplo. Pero también entonces tiene que verse el signo a partir de una totalidad ligada en sí, es decir, un indicar-interpretar, que, de algún modo, aclara (*verdeutlicht*) el sentido direccional de un signo al llegar a ver entre lo confuso, lo indistinto (*undeutlich*), lo que no apunta en ninguna dirección; aquello que el signo, en el fondo, indica (*deutet*). Un interpretar semejante no quiere, por lo tanto, introducir una interpretación en el ente, sino sacar en claro aquello a lo que el ente mismo indica (*deutet*)”¹⁵⁴.

Esta extensa cita se justifica en cuanto que se detiene en el nexo mismo que modula el pendular filosófico entre hermenéutica y semiótica del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Da mucho que pensar y, por lo mismo, obliga a volver a leer y a trazar un plan sereno de reflexión. En principio, hay una contraposición: según el hermeneuta, no habría nada que interpretar ni nada que sutilizar en la orden terminante que exige obediencia, o en un enunciado unívoco cuyo sentido esté ya establecido. Por lo tanto, sólo puede interpretarse aquello cuyo sentido no esté establecido, aquello que

¹⁵⁴ Gadamer, H.-G. 1998 : 75-76.

sea ambiguo, ‘multívoco’ (*vieldeutig*). Según el semiótico, aún en el enunciado unívoco, cabe una interpretación¹⁵⁵.

Ahora bien, el espacio abierto por el interpretar puede recibir distintos investimentos semánticos. Si interpretar algo es, siempre, interpretar un indicar, entonces, cualquier cosa puede ser signo de cualquier otra. No es que, como afirma Goethe, todo *es, ipso facto*, signo. Así como, gracias a una interpretación, todo *podría ser* signo; así también, la mayor parte de cosas supuestas en el ser del ente quedan mudas. No devienen realidad. Son desconocidas y, por tanto, insignificantes¹⁵⁶.

¹⁵⁵ En efecto, de acuerdo al semiótico, y el paradigma sería Peirce, en esa orden terminante o en ese enunciado presuntamente unívoco, cabe siempre una nueva interpretación pues sucede que toda significación se consuma como interpretación y que toda interpretación es inseparable de su enunciación. Siempre es posible, a partir de lo que es dicho, por más unívoco que se presente, decir ‘otra cosa’; esto es, cabe que lo dicho pueda ser signo de alguna otra cosa. Por ejemplo, ante una orden terminante, es posible que el enunciatario piense ‘*está amargo conmigo*’ o ‘*qué dura es esta persona*’. Se trata, por cierto, de lo que los hermeneutas llamarían un auto-olvido de la interpretación; esto es, el enunciado ofrece tan poca resistencia a ser interpretado que realizamos la interpretación sin darnos cuenta. La interpretación no supone, pues, en estos casos, esfuerzo alguno, pero ello no quiere decir que esté anulada como tal. Es, nada menos, que la apertura de otra instancia de discurso que atribuye un *plus* de significado a un determinado signo. Para conciliar criterios podríamos decir que la interpretación permanece encerrada en la esfera de la significación.

Por cierto que, a mayor resistencia del texto, mayor será la posibilidad de que la interpretación se convierta en trabajo notorio en el que hay que invertir energía, es decir, que se manifieste plenamente abriendo así su propia esfera: ante el vuelo de los pájaros, ante los oráculos, ante los sueños, ante lo representado por una imagen o por una escritura enigmática; en suma, ante el mito, tenemos algo doble: un indicar, un mostrar en una dirección que pide que se la interprete; pero, también, un ocultarse de lo mostrado en esta dirección. En la perspectiva hermenéutica, solo lo ‘multívoco’ es lo que se puede interpretar. Pero en términos semióticos, el acto de energía espiritual por el que un contenido se fija (actualiza / realiza) en un signo sensible, es también el acto por el que otro contenido se oculta (potencializa / virtualiza).

¹⁵⁶ Además, en medio de la referencia a Goethe, hay un repentino salto del índice al signo (de “todo señala a todo” a “todo es símbolo”). Ello amerita detenerse, de nuevo, en la pertinencia semiótica. Ya en la *Poética*, Aristóteles conjugaba inextricablemente mimesis y *mythos*. Luego, en la perspectiva semiótica de la referencia del *representamen* al objeto, Peirce acuñó tres categorías fenomenológicamente hiladas entre sí: icono, índice, símbolo. La huella de un perro en la playa, por sus cualidades, se convierte para un interpretante en icono de la planta de la pata del perro. Por el hecho singular de estar aquí ahora en la arena, la huella se convierte en índice de que un animal ha pasado por allí. Por último, por el hábito, por la convención, esa huella podría ser interpretada como símbolo de ‘la vida’, de una sociedad secreta o de alguna otra cosa. Así pues, el *símbolo*, como signo de terceridad, puede ser deconstruido en segundidad en cuanto *índice* y en primeridad en cuanto *icono*. El mito suele ser reconocido como discurso figurativo o “de imágenes” por su primeridad icónica manifestada en la superficie misma de lo dicho o representado. Por otro lado, el mito aquí ahora, por su segundidad indicial es *vestigio* cuando indica algo anterior a él (como rastro de una cosmovisión oculta), es *síntoma* cuando señala hacia algo contemporáneo con él, y es *premonición* o *profecía* cuando mediante una *tejné* mántica señala hacia algo posterior a él. Por último, en orden a su terceridad simbólica, el mito se vuelve a narrar una y otra vez y, de acuerdo a diferentes hábitos o convenciones que regulan y legitiman la interpretación, recibe nuevas y nuevas lecturas que, a la vez que dan permanencia a su carácter, lo mantienen frente al embate del tiempo.

Hemos visto que la tradición filosófica no semiótica, seducida quizá por la etimología, reduce el signo al ámbito de la señal. Mientras tanto, en la tradición filosófica de la semiótica el término signo es *genus* que, en orden a la referencia, subsume, a las imágenes, a las señales (vestigios, síntomas o premoniciones) y a los símbolos. Se entiende que *en sí mismo* ningún fenómeno es icono, índice o símbolo. Ello ocurre de acuerdo a una interpretación. Hecha esta explicación, decir que “todo señala hacia todo” y decir, de inmediato, que “todo es símbolo” tienen en común el *σημειον* o la *σημειωσις* pero se diferencian en orden a la distinción entre el mero indicar y el interpretar semantizador. La interpretación hace de la

Cabe preguntar, ahora, ¿la única manera de interpretar lo multívoco es poniendo de manifiesto su multivocidad? Hecha esta pregunta, retornamos a la conexión entre interpretar y poetizar. El arte en general y la obra poética, en particular, requieren interpretación porque son de una multivocidad inagotable. No se les puede traducir adecuadamente a conocimiento conceptual. Pero, ¿ese es el único tipo posible de conocimiento? O, en otros términos, la semántica de la música, por ejemplo ¿no es una semántica del afecto? ¿habría, entonces, un conocimiento no conceptual, es decir, un conocimiento de orden afectivo en el que interpretar y poetizar se fusionan?. Es bueno que en nuestro estudio estas preguntas queden abiertas. En todo caso, ese otro conocimiento no demandaría una labor de traducción pues exigiría comunión y no comunicación en sentido estricto. Se trataría de un conocimiento por contagio, por inmersión. El músico que ejecuta una obra, por ejemplo el pianista, ¿no poetiza e interpreta en un solo acto? Desde la perspectiva de la comunicación mítica queda en pie, por lo tanto, el problema de la traducción a conocimiento conceptual.

La pregunta, en realidad, se puede precisar: ¿cómo se representa, en medio de la tensión entre imagen y concepto, la particular relación entre poetizar e interpretar? La multivocidad de lo poético se entreteje con la univocidad de la palabra que mienta (*meinendes Wort*). Lo que sostiene la tensión es la posición del lenguaje verbal respecto a todas las demás materias de la expresión con las que crea el artista en otras semióticas: la piedra, la pintura, el sonido, el movimiento del cuerpo. Los elementos a partir de los cuales se construye sustancialmente el lenguaje verbal y que se configuran en la poesía, han sido hechos especialmente para significar, son signos puros. Sólo en virtud de su significado (*Bedeutung*) pueden convertirse en elementos de la configuración poética. Su modo propio de ser es un mentar (*meinen*). La palabra que se pronuncia y con la que se configura el discurso no se desprenderá nunca totalmente de su significado. Mientras que, en las otras semióticas del arte contemporáneo, aparece un hábito consistente en desprenderse de toda experiencia del mundo objetualmente interpretada, en la poesía ese hábito de no objetualidad conduciría siempre al balbuceo.

Pero la obra de arte lingüística no se queda en un puro mentar (*meinen*). Antes bien, entraña una suerte de identidad de significado y sentido, del mismo modo que en el sacramento, en cuanto discurso mítico, ser y significado se fusionan en una sola cosa. El

indicación símbolo. El símbolo es el signo genuino. En su significado se articulan la 'significación' (teoría de los signos) y lo 'significativo' (teoría de los valores y las valencias de sentido).

canto, también, es un ser-ahí. Pero ¿qué es lo que *es ahí* realmente? Todo discurso que esté mentando algo (*meinende Rede*) se puede refrendar *en sí*, pero remite siempre *fuera de sí*. Las palabras no son agrupaciones de fonemas, sino gestos de sentido que, como guiños, remiten *lejos* de sí. Lejos no en términos de universo físico sino de universo de sentido: articulan el campo de discurso *en profundidad*¹⁵⁷. La tarea propia del poeta es la leyenda (*Sage*) común. Leyenda que, insisto, tiene su realidad absoluta en ser-dicha. Esto es el *mito*. La tarea del poeta es producir mito como realidad absoluta. La historia de dioses y hombres que relata se caracteriza porque sólo tiene su existencia en el ser-dicha, y no tiene ni soporta otro refrendo que el de ser-dicha y ser-transmitida, propagada en tanto que se la vuelve a decir. El mito –decía Valéry– solamente subsiste teniendo la palabra por motivo. Pero, en este preciso sentido, toda poesía es mítica, pues alcanza su refrendo esencial en el ser-dicha. Este refrendo es lo que tienen en común el poetizar y el interpretar. Mucho más aún: este refrendo indica que todo poetizar entraña siempre un interpretar.

Puede confirmarse esto con una referencia a un medio del arte poético que en siglos pasados poseyó una legitimación indiscutida, y que sólo perdió su crédito en la época moderna, con la poesía vivencial: la alegoría, que dice una cosa por medio de otra. Semejante medio sólo es posible y sólo es poético allí donde hay un horizonte común de interpretación en el que tiene lugar.

Ocurre igual que en el caso de la ambigüedad del oráculo. Gadamer afirma que tampoco ella pertenece a la esfera de nuestro interpretar, sino a la esfera de lo que se nos significa (*bedeutet*). No es un torpe error provocado por un poder infame y perverso lo que empuja a Edipo a su ruina. Pero tampoco hay nada de sacrílego en su voluntad de refutar una sentencia divina que, al final, lo empuja a la desgracia. Antes bien, el sentido de esta tragedia del oráculo es que la figura de su héroe presenta de modo ejemplar cuán ambigua es la fatalidad que pende sobre el ser humano como tal. Eso es, de acuerdo a Gadamer, ser humano: enredarse en la interpretación de lo ambiguo¹⁵⁸. El mito emerge y se consume en la ambivalencia.

¹⁵⁷ El discurso se presenta como espacio topológico, vectorial, donde se ejercen campos de fuerza. De ahí que las palabras se mueven –señala Coquet–, van la una hacia la otra, interactúan. Propone que retengamos esta metáfora: “*ils sont hantés à distance par [la pensée] comme les marées par la lune*”. Merleau-Ponty, *Signes*, op.cit; p.53, 55 et 196. Citado por Coquet, J ; 1997 : 4.

¹⁵⁸ He tratado de integrar en estos párrafos sobre la *poiesis* enunciativa del mito algunas de las tesis más sólidas y consistentes expuestas por Gadamer en “*Dichten und deuten*”. Publicado en español como “Poetizar e interpretar”. Gadamer, H-G., 1998: 73-80.

II.1. Otra racionalidad: ¿ciencias del espíritu, de la cultura, del lenguaje?

En este capítulo queremos exponer nuestra toma de posición epistemológica y teórico-metodológica. Se trata no sólo de hacer algunos deslindes decisivos relativos al objeto delineado en el primer capítulo sino también de proceder a efectuar precisiones concernientes a nuestro “metalenguaje” de análisis e interpretación, tareas ambas que hemos emprendido, hasta aquí, aún marginalmente.

En este trajín nos hemos percatado de que sólo gracias al *análisis de las formas* es posible atisbar aquella presunta lógica de lo mítico que nos permitiría postular *otra* racionalidad. Pero este análisis puede adoptar una perspectiva macro y situarse *entre* las formas simbólicas; o bien, una perspectiva micro y situarse *al interior* de alguna de ellas. Así, por decirlo de alguna manera, la ‘molécula fenomenológica’ *sentido expresivo*→*representación*→*significación conceptual* puede ser enfocada en su despliegue desde el mito hasta la ciencia o abordada, de acuerdo a nuestro objetivo, como *proceso semiótico* de lo mítico a lo mito-lógico. Aquí, el espacio de las representaciones está demarcado, de un lado, por el ‘fenómeno de expresión’, incoativo y, del otro, por la significación, terminativa. En ese intervalo, por segmentación, se construyen los grados de representación: por ejemplo, *sensible, intuitivo, conceptual* (paradigma crítico) o *icónico, figurativo, temático* (paradigma semiótico).

Nos encontramos así, gracias a la inquietud despertada y sostenida por el llamado *discurso mítico*, en la tensión *entre* una *fenomenología* y una *hermenéutica* semióticas, tramando un *esbozo filosófico de la emergencia y puesta en acto del sentido*. Sólo desde una labor semejante podremos acceder a la sustentación de esa posible racionalidad a la que apunta el presente estudio del mito como forma simbólica, no sin acotar que la mencionada *puesta en acto* coincide con la *emergencia* y el *aparecer del sentido* y que, siendo consecuentes con lo propuesto en I.1., deberemos pensar también en su *declive* y *desaparición*.

Esta filosofía versa, pues, sobre el “sentido del sentido”¹⁵⁹. Aquí una redundancia señala cómo el lenguaje, cualquier lenguaje, *hace sentido* del *cuerpo propio* (que no es visto

¹⁵⁹ Cassirer evoca a Heráclito para recordar que “no es el mundo material sino el humano la clave para una interpretación correcta del orden cósmico. En este mundo humano la facultad de la palabra ocupa un

aquí como una cosa material sino como la forma significativa de una experiencia sensible), ámbito en el que, luego, aparecerá el *yo*¹⁶⁰. Esta forma significativa señala a un horizonte en el que aparecen los *otros cuerpos* con los que se *conforma*, próximas sedes sensibles del *tú* y de las *terceras personas*. Los cuerpos, en general se exhiben en acción, son envolturas en movimiento y en contacto que *conforman* la textura misma de los acontecimientos, la “pantalla del aparecer”. Se trate de los enunciadores o de los actores del mito, aparecen en un mundo como cuerpos, como realidades fisonómicas a las que hace referencia inicial Cassirer cuando, en el contexto de la explicación acerca de la conformación del lenguaje, daba cuenta de la fase de expresión intuitiva y, en especial, del desenvolvimiento lingüístico del concepto de número; y, por cierto, ya de lleno, cuando se aboca al estudio del pensamiento mítico; pero es en propuestas del tipo

lugar central; por lo tanto, tenemos que comprender lo que significa el habla para comprender el sentido del universo. (...) En el pensamiento de Heráclito la palabra, el logos, no es únicamente un fenómeno antropológico, no se halla confinado dentro de los estrechos límites del mundo humano puesto que posee una verdad cósmica universal; pero en lugar de ser un poder mágico, la palabra es entendida en su función semántica y simbólica. ‘No me escuchéis a mí –escribe Heráclito– sino al logos, y confesad que todas las cosas son una’. El primitivo pensamiento griego pasó así de una filosofía de la naturaleza a una filosofía del lenguaje, pero tropezó con nuevas y graves dificultades. Acaso no existe problema tan confuso y controvertido como el ‘sentido del sentido’. En nuestros días los lingüistas, los psicólogos y los filósofos sostienen puntos de vista muy dispares sobre la materia. La filosofía antigua no podía acertar directamente con este intrincado problema en todos sus aspectos sino ofrecer un intento de solución, basada en un principio que el primitivo pensamiento griego aceptó generalmente y que parecía firmemente establecido. Las diversas escuelas (...), partían del supuesto de que sin una identidad entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida no se podría explicar el hecho del conocimiento. El idealismo y el realismo, aunque diferían en la aplicación de este principio, concordaban en reconocerlo como verdadero. Declara Parménides que no podemos separar el ser y el pensar porque son una misma cosa. Los filósofos de la naturaleza interpretaban esa identidad en un sentido estrictamente material. Si analizamos la naturaleza del hombre encontramos la misma combinación de elementos que tiene lugar en cualquier parte del mundo físico. Siendo el microcosmos una réplica del macrocosmos, permite el conocimiento de este último”. Cassirer, E., 1971: 170. A partir de esta comprobación, entiende Cassirer que “el sentido del sentido” debe ser básicamente interpretado en términos de ser, categoría universal por excelencia que vincula verdad y realidad: la palabra y la cosa, el símbolo y su objeto, deben de tener algún modo de conexión natural y no meramente convencional. Este planteamiento pone la iconicidad (mímesis, onomatopeya) en la emergencia misma de la expresión. Tema problemático y polémico. Además, a nivel del mito reaparece el debate entre naturalismo (el mito lee en el mundo *intenciones* naturales y hace de ellas narraciones) y convencionalismo (el mito es producto de *imposiciones* artificiales al servicio del control social) que marca desde sus orígenes a la filosofía del lenguaje.

¹⁶⁰ “Nuestro cuerpo es ese extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el cual, en consecuencia, podemos ‘frecuentar’ ese mundo, ‘comprenderlo’ y encontrarle una significación”. Merleau-Ponty, M; 1985: 271. La conformación simbólica ‘comienza’ pues en el propio cuerpo. Nuestros cuerpos, en la línea trazada por Merleau-Ponty, no deben ser vistos sólo como estructuras físicas, contexto y ámbito de los mecanismos cognitivos; sino, esencialmente, como estructuras ‘experienciales’ vividas, es decir, como ‘externos’ e ‘internos’, como biológicos y fenomenológicos. Es obvio que ambos aspectos de la corporalidad no se oponen sino que, por el contrario, circulamos continuamente de un aspecto al otro. Una hipótesis básica de nuestro ensayo es que el eje fundamental de esta circulación es la corporización del conocimiento y la experiencia.

de las del pensamiento concreto (Lévi-Strauss) o de la inteligencia ‘sentiente’ (Zubiri) en donde hallamos impuesta con más contundencia la sensibilización corporal¹⁶¹.

Por otro lado, Cassirer señala que, en las ciencias de la cultura, lidiamos con percepciones de expresiones. Vivimos, incluso, el mundo, como si se tratase de un gran cuerpo de todos los cuerpos. Así, los signos y textos y, ahora, el discurso, no son otra cosa que el polo objetivo, mundano, el *corpus* donde es posible identificar la realidad misma de la conciencia intencional encarnada; esto es, el *sí mismo* orientado a lo *otro* gracias a enunciados que se concentran o expanden guiados por la fuerza de una predicación. Entonces, desde otras respetables pertinencias, la intención es una propiedad del "espíritu". Lo que nosotros recogemos aquí es la *intención modalizada*, dicha, esto es, la *intencionalidad* como propiedad del discurso¹⁶².

¹⁶¹ Cassirer, E; 1998-I: 224-236. Es preciso aquilatar también el examen efectuado por Zubiri, quien constata cómo, desde la filosofía griega y medieval, sentir e inteligir fueron contrapuestos como actos de dos facultades esencialmente distintas. Pero “en la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento en otra dirección. Es un deslizamiento dentro del acto mismo de intelección. Se ha considerado, en efecto, que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas. Inteligir y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir dos *modos de conciencia*. Dejando de lado por el momento el sentir, se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia. Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos” Zubiri, X; 1981: 20-21. Esta actitud sustantiva, pues, el “darse cuenta”, haciendo de la intelección un acto de conciencia. La conciencia aparece como *algo* que ejecuta actos y, además, el “darse cuenta” constituye formalmente el acto de intelección. Zubiri detecta aquí dos equívocos: en primer lugar, la conciencia no tiene sustantividad alguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Lo único que tenemos son actos conscientes de diversa índole. En segundo lugar, “no es verdad que lo que constituye la intelección sea el darse cuenta. Porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta “de” algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. Se trata ciertamente de un estar presente en la intelección, en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en éste.”(Zubiri, Xavier., *Ibid.*). Esta crítica a la fenomenología de la conciencia da cuenta de cómo la filosofía moderna ha perdido de vista el *estar presente* y ha enfocado sólo el *darse cuenta*. Postular un acontecimiento por el cual el intelecto sólo comienza a existir *qua* intelecto desde el momento en que pasa de una *presencia no consciente* a una *presencia consciente* no sería otra cosa que una consecuencia de esta concepción moderna. Ver al respecto, Snell, B; 1953 : v- xii. Aunque cabe notar aquí que los primeros trazos de una conciencia de la interioridad no tienen las características de la *res cogitans* cartesiana o del ego trascendental.

¹⁶² En el debate semiótico sobre la *intencionalidad*, Petitot la define como “relación primitiva que liga un sujeto de carencia, de deseo, a un objeto al que se le ha incorporado un valor. Es un concepto a la vez semiótico y ‘metapsicológico’, a la vez formal y sustancial”. Para dar cuenta de este último aspecto, propone recurrir al concepto de *pregnancia* y plantea que “los valores virtuales y abstractos actualizados (investidos o incorporados) en los objetos son *pregnancias* semánticas de naturaleza pulsional, propioceptiva y tímica”. De esta postura teórica, no sin discusión, se infiere que la dificultad del uso semiótico del concepto de *intencionalidad* reside en que “no es susceptible de traducirse íntegramente en términos de modalidades”. De ahí que la propuesta de Petitot es que “La intencionalidad es la *condición de posibilidad* de la modalidad del querer. Es un *protoquerer* que alude a los ‘objetos intencionales’ *inmanentes* y sólo es un simple poner en la mira, un *apuntar*. El querer que concierne a los objetos-valores es únicamente la ‘externalización’ (proceso de objetivación noemática fenomenológicamente hablando y proceso de subjetivación metapsicológicamente hablando). Esos objetos intencionales (esos valores virtuales) son la manifestación de la relación de los Sujetos con los Destinadores y es en ese sentido en el que puede concebirse la intencionalidad como una manipulación de naturaleza trascendente.

Las llamadas ‘ciencias del espíritu’ serían posibles sólo en el horizonte de las de la cultura y, en particular, de las del lenguaje¹⁶³. Si bien ponemos en la mira las condiciones de existencia y de constitución del ser-ahí mítico, lo que logramos captar, son solamente estructuras de significación objetivadas y abiertas a la interpretación. La cultura y el lenguaje aparecen así como ‘filtros’ a través de los cuales pasa y se organiza aquella supuesta energía creadora de sentido llamada ‘espíritu’.

Gracias a esos ‘filtros’ reconocemos, entonces, una relación de inclusión y de pertenencia mutua del sujeto, pretendidamente autónomo, y del objeto que se le opone; mejor aún, con Merleau Ponty, del cuerpo *hallado en (y con)* el mundo. De este modo, el cuerpo es *del* mundo y viceversa; el sujeto que interroga pertenece a la cosa sobre la que interroga. Porque pertenecemos a un mundo podemos luego preguntar por su sentido: el ser-en-el-mundo precede a la reflexión. El “comprender” tiene como horizonte una significación ontológica: pertenece al *Dasein*, cuya esencia es ser-en-el-mundo. De ahí que la hermenéutica se refiere a todo el fenómeno de la interpretación, entendido como ‘enactuar’ o ‘hacer emerger’ el sentido a partir de un trasfondo de comprensión¹⁶⁴. El conocimiento depende, pues, del hecho de estar en un mundo

Cuando los Destinadores desaparecen como Destinadores noológicos (...), el *protoquerer* intencional es desencadenado por las estructuras *figurativas*, en especial por las *axiologías figurativas*, pudiéndose entonces hablar de manipulación *estética*.” Petitot en Greimas, A; & Courtés, J; 1991: 141. Más allá de esta discusión en la que los Destinadores pueden ser perfectamente identificados con las divinidades y sus delegados sacerdotales y en las que es posible dar cuenta de los procesos de simbolización y veneración de los iconos de la naturaleza; recuperamos el concepto de *pregnancia* (cf. infra III.1.), recogido en términos similares por Cassirer y preferimos en este trabajo ceñirnos de lleno a la propuesta original de Greimas & Courtés, lo que supone descartar el concepto de intención que entiende la comunicación, a la vez, “como un acto voluntario –lo que no siempre es– y como un acto consciente –lo cual depende de una concepción psicológica demasiado simplista del hombre”. De ahí que, “preferimos el concepto de *intencionalidad*, de origen francamente fenomenológico; sin identificarse con el concepto de motivación ni con el de finalidad, integra a los dos; permite así concebir el acto como una tensión inscrita entre dos modos de existencia: la virtualidad y la realización. La formulación semiótica que habrá que dar a este concepto lo acercaría al concepto de competencia modal”. Greimas, A; & Courtés, J; 1982: 224.

¹⁶³ Haciendo la salvedad de que: “el ‘lenguaje’ no existe nunca como una ‘cosa’ física, idéntica siempre a sí misma y que revela siempre las mismas ‘propiedades’ constantes. Es, simplemente, el acto de hablar, el cual no se efectúa nunca en iguales condiciones ni exactamente del mismo modo”. Cassirer, E; 1965: 171. El mito, como una modalidad especial del acto de hablar, presupone, pues, necesariamente, lenguaje. La inversa es sólo una posibilidad: el lenguaje no necesariamente implica mito. Lo central es que aprehendemos el lenguaje, de inmediato, de golpe, como discurso.

¹⁶⁴ El neologismo ‘enacción’ traduce el neologismo inglés *enaction*, derivado de *enact*, ‘representar’, en el sentido de ‘desempeñar un papel, actuar’. De allí la forma ‘enactuar’, pues traducir ‘actuar’, ‘representar’ o ‘poner en acto’ llevaría a confusión. ‘Hacer emerger’ traduce la forma *bring forth*, a la vez asociada con el alemán *hervorbringen*, término de origen fenomenológico. Observación tomada de Varela, F; Thompson, E; & Rosch, E; 1997: 176. El principio de la *enacción* se basa, en lo esencial, en la solidaridad entre la sensación, la percepción, la experiencia y la acción. Gracias a esa solidaridad pueden emerger esquemas cognitivos. Este principio no es solamente una hipótesis teórica; es también un principio de método en cuanto sigue las enseñanzas de Merleau-Ponty que imponen no disociar jamás el sujeto y el mundo: así, a una concepción que distingue y trata separadamente el *yo* y el *otro* (el mundo) hay que oponer una concepción que pone en correlación e integra uno con otro el *sí* y el *mundo para sí*.

inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social, en suma, de nuestra corporización. En otros términos, la *copertenencia cuerpo-mundo* es anterior a la constitución del *yo* como sujeto enfrentado con una *realidad*. Por eso, integrando pertinencias, podemos suponer que ‘forma simbólica’ y ‘semiosis’ designarían actos de un *Dasein* propioceptivo.

Cassirer ya había propuesto, frente a la insuficiencia de los métodos históricos y psicológicos, su filosofía de las formas simbólicas bajo el supuesto de que el rasgo distintivo del hombre no es su presunta naturaleza metafísica sino *su obra*. La simbiosis de *contenidos espirituales de significados expresivos* con *expresiones sensibles* se objetiva en los textos-del-mundo (textura misma de una corporización). Recién ahí puede ser aprehendida en su *semiosis*.

En el ámbito fenomenológico, Ricoeur sustituye la "vía corta" de la analítica del *Dasein* por la "vía larga" del análisis del lenguaje. Ese gesto es el que tomaremos como patrón metodológico para trazar los límites de lo que aquí llamamos, en sentido lato, *episteme* semiótica: toda comprensión de *sí* deberá ir mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos y los textos *en general* pero la economía de esta *generalización* demanda un giro fenomenológico *del signo al discurso*. En efecto, el punto de vista del discurso que aquí proponemos no invalida, pues, la mediación típica de la hermenéutica, más bien la precisa en su dinámica, puesto que nuestra *episteme*, ahora en sentido estricto, está marcada por este *giro* del signo al discurso.

La constitución ontológica del *ser-ahí* mítico demanda preguntar cómo así viene entregada la existencia al ente. Así, el hombre parece ser enunciado por el ente antes incluso de enunciar al ente. ‘Venir entregado’ es ‘venir enunciado, significado’. El *ser-ahí* mítico es posible en cuanto el ente es pasible de ser anunciado y enunciado *desde dentro* por otro ente.

El *ser-ahí* mítico viene entregado al ente como sentido hecho significación¹⁶⁵. La filosofía del mito no trata ya con la existencia ‘en general’ sino con la existencia

Los autores, refiriéndose a la filosofía budista, afirman que la *enacción* puede ser objeto de una experiencia concreta: la práctica de la *atención*, definida como presencia del espíritu (de sí) a la experiencia, da acceso directo a esa emergencia interactiva del sí y del mundo. Y esa presencia puede, incluso, ser descrita como sincronización de la atención y del flujo del cuerpo y del espíritu. Asunto de *tempo*, de acuerdo a Zilberberg. Por último, la existencia de la *enacción* no sólo es verificable por experiencia íntima: sus consecuencias pueden ser objeto de observaciones clínicas, y su despliegue es particularmente sorprendente en la literatura y en las artes figurativas en general.

¹⁶⁵ “Todas las teorías semióticas, sean semiolingüísticas o filosóficas, comportan una dimensión o una referencia fenomenológica en tanto cada una encuentra a su manera su respuesta a una cuestión filosófica muy general: ¿cómo se desprenden de la percepción el sentido y después la significación? En el último

semiótica; esto es, con el ser no en cuanto ser sino en cuanto ser-dicho. Aquí es que nuestra hermenéutica toma a su cargo una semiótica del discurso. La hermenéutica semiótica no es una hermenéutica del texto sino del discurso: toma posición en los contenidos de sentido para comprender el fenómeno de su expresión *en diversos lenguajes de manifestación*. Pero asume que los contenidos no existen aparte de las expresiones. Si son, son *con* ellas y *en* ellas. Los contenidos están contenidos (*tenidos con*) y presionan al cuerpo continente para salir de sí. Mas no se trata sólo de expresiones lingüísticas en sentido estricto. Por ello, preferimos vivir y ver el mundo mítico primeramente como *expresión* y, por lo tanto, hablar de *semiticidad* para corregir y extender el concepto de *lingüisticidad* propuesto por Gadamer. Nadie discute la hegemonía del patrón lengua/relato pero hay que evitar reducir la energía del acto mítico al “cuento” oral. La perspectiva semiótica obliga a ver el discurso mítico, por ejemplo, en el teatro, en la poesía, en la pintura, en la danza, en los rituales y, en especial, si recordamos a Levi-Strauss, en la música (que sería el *analogon* por excelencia de la forma mítica).

¿Hasta qué punto el llamado *giro* semiótico del signo al discurso coloca las llamadas ciencias del espíritu en el horizonte del lenguaje? ¿En qué medida hay un desajuste perpetuo entre lo que este ensayo pone en la mira y lo que logra captar?

Husserl, esta pregunta encuentra su respuesta en el componente hilético –es decir, la sensibilidad- más que en el componente noemático”. Fontanille, J; 1993-4: 9. Buscar respuestas a cuestiones filosóficas, por más generales que estas fuesen, es ya hacer filosofía. Estamos de acuerdo, una disciplina semiótica, de cualquier orientación, no puede no partir de una interrogación filosófica acerca del modo en que una aprehensión sensible transforma el mundo en mundo significante. Entonces, estos sucesivos ‘desprendimientos’ aluden a un devenir desde una posición en la que todo está ensamblado en el cuerpo sintiente hacia otra posición en la que la significación se ha *desprendido* para *crecer* como interpretación. Por otro lado, el componente hilético, en la pauta trazada por Husserl, señala que el modo primitivo de existencia del sentido es, en principio, lo sentido por el cuerpo, con el cuerpo. Y es que el sentido *pensado* había hecho olvidar al sentido *sentido*.

Además, en ningún otro ámbito que no sea el del mito queda más claro que *pensar es un sentido más*. En principio, el complejo *cuerpo/espíritu* implica la posesión de *seis sentidos*; se ve, se escucha, se gusta, se huele, se toca y *se piensa* (partiendo, por cierto, de la taxonomía mítica de los ‘cinco sentidos’). Poseer los seis sentidos significa que cada sentido tiene la capacidad de contactar su *campo* de sensación, su objeto apropiado. Todo momento de conciencia comporta un contacto entre los sentidos y su objeto. El contacto es un factor espiritual omnipresente; sin contacto no hay experiencia sensorial. Así, los sentimientos de placer, displacer e indiferencia surgen del contacto de una envoltura corporal que se mueve hacia otra. “Pensamiento” ya no significa una clase de fenómenos psíquicos a la cual se oponen otras clases – como la sensación o la intuición, el sentimiento o la voluntad -, sino que es, a secas, el fenómeno psíquico fundamental: aquello que hace que cualquier contenido sea tal contenido. Ya en nuestra pertinencia, “pensamiento” se convierte en expresión universal de toda referencia a un sentido y de todo carácter de sentido que pueda tener cualquier vivencia. Justamente este sentido en cuanto tal, que corresponde hasta al *factum* psíquico más elemental – llámese sensación, representación, sentimiento, etc.- se aprehende siempre como contenido significado, articulado con una expresión significante.

“todas las ciencias del espíritu, e incluso todas las ciencias que estudian lo vivo, tienen que ser necesariamente inexactas si quieren ser rigurosas. Ciertamente que también se puede entender lo vivo como una magnitud de movimiento espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo vivo. La inexactitud de las ciencias históricas del espíritu no es ningún defecto, sino únicamente un modo de satisfacer una exigencia esencial para este tipo de investigación”¹⁶⁶.

Ya Husserl había orientado el interés teórico de las llamadas “ciencias del espíritu” a los hombres como personas, a su vivir y obrar; en suma, a sus creaciones. Vida personal, decía, es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario, esto es, en comunidades de estructura simple o graduada, como familia, nación, ‘supranación’. Es decisivo entender, tanto con Heidegger como con Husserl, que la palabra *vida* no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales, vida creadora de cultura en una (com)unidad histórica¹⁶⁷. Esta aclaración indica, entonces, que el concepto de *espíritu* va a ocupar un lugar central en el presente estudio. Pero se trata aquí del *espíritu* como eso que (*se*) *hace sentido* en los discursos míticos. ¿Estamos acaso ante un mito? En nombre de la autonomía del “cogito”, el *espíritu* fue desencarnado, separado del cuerpo sensible que no es el cuerpo-objeto o el cadáver puesto a disposición del médico sino el cuerpo vivo, el cuerpo en cuanto sentido latente. Incluso al definir lo vivo por el movimiento como que lo perdemos. Entonces, la inexactitud no es otra cosa que el efecto de un bosquejo filosófico, de un boceto que no debe confundirse con lo vago, borroso o confuso sino con la exigencia misma de un tipo de investigación que, en este caso, quiere reencarnar al *espíritu* en el cuerpo sensible, para, desde allí, estudiarlo como fuelle del discurso mítico o, en general, de las formas simbólicas.

No hay un *modo de sentir* que sea plenamente natural ni universal ya que el hombre, partiendo del equipamiento biológico común a la especie, deviene ser *naturalmente artificial*, hace diferentes complejos de cultura: crea mundos y los cuida. No voy a discutir aquí con las tesis que extienden el concepto de cultura más allá del ámbito del llamado *homo sapiens*. Evado deliberadamente ese debate puesto que interesan aquí las características de la artificialidad humana en el marco de una filosofía del sentido o semiótica. Así, parece que el arte, la religión y la ciencia no son otra cosa que el *decurso* mismo del mito. Dicho en otros términos, es difícil no encontrar en ellos una dimensión

¹⁶⁶ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en 1996: 79.

¹⁶⁷ Husserl, E., “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en: 1992: 76.

mítica a la que podemos llamar *substrato, residuo o nivel*. Más allá de la denominación que adoptemos, el hombre como ser artificial “pone nombre a las cosas” o “dice las cosas” las valora, las jerarquiza por metas y/o fines; las ordena, dispone de ellas. Siente, programa, descubre. Y todo ello no se puede separar de mitos fundantes y vinculantes. Y, ya que del mito se trata, recordemos al del rey Midas que convertía en oro todo lo que tocaba: todo lo que, en tanto hombres, tocamos, se convierte en significación pues damos sentido al sentido¹⁶⁸. Le damos forma. Lo articulamos. Esta semiotización de la naturaleza, este dar cuerpo a la carne, que se llama cultura, comienza y termina en el mito.

¿El *espíritu* semiotizador estaría, pues, del lado de la *cultura* y la *materia* del de la *naturaleza*? Eco, con cierta ironía, no exenta de afán filosófico, habla de una ‘inmensa frontera’ extendida entre estos conceptos. Frontera que paraliza y asusta. Para Petitot, se trataría más bien de caracterizarla como “*new frontier*” del conocimiento que obligaría a romper con el idealismo semiótico presente en los acercamientos formalistas al sentido predominantes durante el periodo del estructuralismo lógico-combinatorio, heredero, en realidad, de una tradición de la que participa, entre muchos otros, Cassirer. De acuerdo con este idealismo, que acata el principio aristotélico según el cual la materia es un continuo magmático, amorfo y pasivo al que una forma como principio activo confiere una estructura diferenciada, la generación del sentido tendría que ver con la imposición de esta forma activa a la pasividad material indiferenciada. El sentido sería la forma del sentido. Y esta forma lo es en el sentido más ‘formal’ imaginable, a saber, forma lógica o, de acuerdo con el binarismo estructuralista, forma algebraica. Sea como fuere, se trataría siempre de una forma simbólica y exclusivamente relacional.

Una de las consecuencias de este idealismo es que el sentido se vio totalmente desencarnado. Perdió por completo su relación con el par *percepción / acción* gracias al cual contraemos un vínculo ecológico y etológico con el mundo¹⁶⁹. Además, en esos

¹⁶⁸ Adán, en el Génesis, lo primero que “hace” es “poner nombre a las cosas”.

¹⁶⁹ En el contexto de sustentación de la tesis de que el mundo y quien lo percibe se definen recíprocamente, el cognitivismo busca “una vía media entre el Escila de la cognición como recuperación de un mundo externo pre-dado (realismo) y el Caribdis de la cognición como proyección de un mundo interno pre-dado (idealismo). Ambos extremos se basan en el concepto central de representación: en el primer caso la representación se usa para recobrar lo externo; en el segundo se usa para proyectar lo interno. Nuestra intención es sortear esta geografía lógica de “interno / externo” estudiando la cognición ni como recuperación ni como proyección, sino como *acción corporizada*. (...) Al hablar de ‘corporizada’ subrayamos: primero, que la cognición depende de las experiencias originadas en un cuerpo con diversas aptitudes sensorio-motrices; segundo, que estas aptitudes están encastradas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio. (...) Al usar el término *acción* enfatizamos que los procesos

términos, resultaba imposible plantear la realización física y biológica del sentido, a saber, la cuestión de su instrumentación. Este idealismo ha determinado de raíz la concepción del mito, pues, al dar, a priori, autonomía al sentido, lo termina caracterizando como algo eminentemente ‘demiúrgico’. Terminamos, pues, otorgando al sentido un poder formador mágico, una eficacia propia de una causa final que le permitiría estructurar por sí mismo el continuo amorfo de la materia. De algún modo, el desafío para nuestra hermenéutica semiótica sería sustraernos o superar ese dualismo ontológico entre la naturaleza no semiótica de la materia y el idealismo formalista de la forma. Esta última, al verse desligada de todo principio auto-organizador, sistemático e interno a la materia, sólo puede ser lógico-combinatoria. Pierde así su estatuto fenoménico observable. Se convierte en una especie de inteligible noumenal simbólicamente reificado. Se desliga de su génesis.

Propugnar entonces un estudio generativo ‘desde dentro’ de las formas estructurales del mito no debe equivaler a perder de vista las *otras formas* que lo habitan y determinan su génesis. Esto quiere decir que el estrato semiótico del sentido no es autónomo; esto es, encuentra sus raíces tanto en la estructuración morfológica del mundo natural como en el cuerpo propio, la percepción y la acción (propiocepción, kinestesia, cenestesia, comportamiento). La concepción de la *semiosis* ya no puede ser exclusivamente cultural. La semiótica ha experimentado un ‘giro realista’. Señala Eco que, “cualquiera sea el peso de nuestros sistemas culturales, hay algo en el *continuum* de la experiencia que pone límites a nuestras interpretaciones”¹⁷⁰.

Uno mismo cultiva (crea, cuida) un modo de sentir que, de ningún modo, es vivido como arbitrario. Sobre la base de una sinestesia fundamental, de una activa

motores y sensoriales, la percepción y la acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición vivida. (...). Ahora podemos dar una definición preliminar de qué significa *enacción*. En síntesis, el enfoque enactivo consiste en dos cosas: 1) que la percepción es *acción guiada perceptivamente*; 2) que las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motores recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptivamente.” Varela, F; Thompson E; & Rosch, E; 1997: 202-203. En consecuencia, la cognición como acción corporizada disuelve *enactivamente* la representación. Si la percepción es acción significativa, entonces, el ser inteligente no es tanto el que resuelve problemas como el que se las sabe ingeniar para ubicarse en un mundo compartido de significación. Por lo tanto, el ‘contexto biológico, psicológico y cultural más amplio’ del que hablan los autores es un contexto signifiante sostenido por discursos; en suma, un ámbito semiótico.

¹⁷⁰ Eco, U; 1999: 11. Petitot, quien también recupera esta intuición de Eco, observa que “nos hemos acostumbrado al maniqueísmo de las ‘dos culturas’: por un lado, la naturaleza, la objetividad, la explicación causal, la técnica; por el otro, la cultura, la autorreflexión, la comprensión, la captación de un sentido que es existencialmente. Por un lado la verdad objetiva reificante, que surge de las metodologías normativas de la instrumentalidad; por otro, la verdad de lo mítico que restaura a lo sagrado en su existencia y que hace de la vida una genealogía de la autenticidad, ligando con ello una arqueología de la conciencia a una teleología, incluso a una escatología, de la libertad”. Petitot, J; 1999: 122.

polisensorialidad, el sujeto-cultura es un *cuerpo sensible*, un *sí mismo* frente a *otro*. Más “adentro” aún, es *carne*, un *mí mismo* envuelto por el *sí mismo*.

No es posible entender la dependencia del sentido con respecto al mundo natural si no se entiende éste como semiótica; es decir, como algo organizado que se capta como significación e incita a hacer significar¹⁷¹. Si allí, en el mundo natural, hay ‘organización’; hay, entonces, ‘forma’; si hay ‘forma’, hay ‘sentido’; si hay sentido, hay semiótica, pero “otra” semiótica, inescrutable para el científico de la cultura, pero digna de ser tomada en cuenta.

Lo importante para nosotros es que se precisa de una organización semiótica del mundo natural entendido como medio ambiente, es decir, como mundo significativo al que de modo etológico y ecológico hemos podido adaptarnos¹⁷². Esta organización genética

¹⁷¹ Consideraciones ‘naturalistas’ como la de Caillois (1998), son aquí bastante sugerentes: “un primer nivel de determinación [de los mitos] está constituido por los fenómenos naturales: la trayectoria diurna del sol, las fases de la luna, los eclipses y las tormentas forman, por decirlo así, una primera envoltura de los mitos, soporte de valor universal, pero en cambio bastante poco determinante en lo directo. Sobre todo, no debe concluirse que la mitología sea una especie de traducción poética de los fenómenos atmosféricos (...). Los fenómenos naturales no desempeñan sino un papel de marco y sólo deben considerarse como un primer *condicionamiento terrestre* de la función fabuladora. Por su parte, y de manera convergente, la historia, la geografía y la sociología necesitan las condiciones del origen de los mitos y de su desarrollo. Por su parte, también la fisiología aporta sus componentes hasta en los más ínfimos detalles, desde la mitología de la pesadilla hasta la del bostezo y el estornudo. Incluso es posible determinar las leyes del pensamiento mítico y esbozar así las necesidades psicológicas de su estructura” (p.20-21). No hay que negar, pues, la importancia de esas disciplinas que apuntan hacia ‘otras formas’. Pero el mismo Caillois reconoce que si bien se aprecian los modos de intervención de estas determinaciones, no dan una *razón suficiente* “sólo pueden actuar exteriormente; son, si se quiere, las *componentes externas* de la mitología; ahora bien, a quienquiera que esté habituado a los mitos le parecerá que éstos son *conducidos al mismo tiempo desde el interior por una dialéctica específica de autoproliferación y de autocristalización que es su propio resorte y su propia sintaxis*” (p.22). A pesar de este reconocimiento, ante la defección del psicoanálisis, termina atribuyendo un papel central a la biología para interpretar “el sentido de sus datos mediante sus repercusiones en el psiquismo humano” (p.24). Compara así, por ejemplo, las líneas de evolución animal del hombre y de los insectos para buscar correspondencias, “entre el comportamiento de unos y la mitología de otros, de ser cierto, como pretende Bergson, que la representación mítica está destinada a provocar, en ausencia del instinto, el comportamiento que la presencia de éste habría desatado. Pero no puede ser cosa de impulso vital ni de nada de ese tipo. Es preciso que el instinto sea en cualquier caso una fuerza de salvación y de preservación, que tenga siempre un valor pragmático de protección o defensa” (p.25). Si bien la mitología se sitúa más allá del instinto de conservación, no deja de ser interesante la coincidencia de este último planteamiento con la problemática heideggeriana del *cobijo*.

¹⁷² Con vistas a no confundirla con la semiótica del mundo natural que cada cultura constituye en su interior en el totemismo o en la astrología, por poner dos casos, algunos autores como Petitot caracterizan a esta organización natural como “presemiótica, antepredicativa y prejudicativa como decía Husserl, lo cual no significa independencia de toda subjetividad: la relación de los animales con su *Umwelt* es presemiótica en ese sentido. (...) esta organización es sintética, perceptual, dinámica y morfológica. Como consecuencia teórica, los acercamientos estructurales se tornan dependientes de las teorías de la forma en un sentido dinámico y morfológico”. Petitot, J; 1999: 126. En mucha medida, esto último es lo que ocurre en el postestructuralismo con los esquemas dinámicos tales como los tensivos que veremos en éste y en el próximo capítulo. Respecto al tema central, nosotros preferimos caracterizar la organización propia del mundo natural como “otra” semiótica.

con sus formas auto-organizadas y emergentes sería la condición de posibilidad de la semiótica generativa del mundo natural que cada cultura concibe y construye con su lengua y sus códigos. Tanto en un caso como en otro, la forma es el fenómeno de la organización de la materia, es decir, el fenómeno de la sustancia. En el primer caso, se trataría de la sustancia del mundo ‘físico’, en el segundo de la sustancia del mundo del sentido. Pero, ¿no es el mundo físico uno con el del sentido?

Las ciencias cognitivas a las que ya hemos hecho referencia, con el verbo inglés *to enact* (que significa aproximadamente *hacer emerger, suscitar*) enseñan que la acción encarnada es aquella acción según la cual el “mundo para sí” y el “sí” emergen juntos¹⁷³. Si bien al nacer nos bañamos en un mundo significativo hecho de “naturaleza” y de “cultura”, entendemos que aquella no es un referente neutro sino que está ya “culturizada” desde un cuerpo sensible que, por ejemplo, se nutre, degusta, separa lo agradable de lo desagradable, acaricia, abraza, acepta o rechaza olores, perfumes, sabores, que se deleita con sus artes y vive sus rituales y que, en todos estos casos, articula axiologías, es decir, sistemas de valores. Estos valores, como veremos, son trabajados por valencias intensas y extensas. El asunto es que, mediante estos sistemas de valores, permítaseme el pleonismo, *da sentido y pone orden*. A esta acción de *dar sentido* y *poner orden* íntimamente entramada con un modo de sentir la llamo, de modo lato, racionalidad semiótica. Como efecto inmediato de esta racionalidad, la “cultura” queda, desde dentro, “naturalizada”. Este estudio quiere detenerse, pues, no tanto en los mitos, reconocidos como fruto mismo del cultivo de sentido, sino en el acto mismo de cultivar, es decir, en ese sembrado de semillas que denominamos *pensamiento mítico*. El pensamiento mítico *hace sentido* que se objetiva tanto en el mito como en la religión, tanto en el arte como, incluso, en la ciencia. Ese pensamiento, en cuanto discurso, teje y desteje sin cesar lo mítico y lo mitológico.

¹⁷³ Una detallada explicación de este concepto en: Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E., 1997 : 174-247. La especificación de lo que es un medio ambiente, enseñan los autores, no se puede separar de lo que son y hacen los organismos. Se trata de una relación de especificación mutua o *codeterminación*. Hay que desmitificar, entonces, la concepción del medio ambiente como una estructura impuesta sobre los seres vivientes desde el exterior y comenzar a pensarlo como creación de esos seres. El medio ambiente no es un proceso autónomo sino un reflejo de la biología de la especie. Así como no hay organismo sin medio ambiente, no hay medio ambiente sin organismo. La percepción es *acción guiada perceptivamente* y las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motores recurrentes que permiten que la acción sea guiada por la percepción. En síntesis, este enfoque sustenta que la cognición no es representación sino acción corporizada, y que el mundo que conocemos no es pre-dado, sino que se *enactúa* a través de nuestra historia de acoplamiento estructural. Más adelante veremos que, según Cassirer, desde la perspectiva del mito, sólo existe la esfera que éste ‘llena’ con su propia actividad. El primado de la acción es central en la FFS. Si se pone entre paréntesis la cuestión de la representación, podemos decir que ese sería el aporte central que se puede conservar de la compleja propuesta del Maestro de Marburgo.

Creo que esta consideración es decisiva para andar con cautela en el terreno del mito, pues no hay que confundir las invariantes humanas de ese *dar sentido y poner orden* con presuntos universales culturales¹⁷⁴. Preguntar si es posible generalizar equivale a proyectar la racionalidad propia de las ciencias exactas, de las ciencias de la "materia", la racionalidad científica, en la racionalidad semiótica del mito, esto es, en las ciencias del "espíritu"¹⁷⁵. Más que una mutua exclusión entre estos dos órdenes de racionalidad, avizoramos la necesidad de una complementariedad o conjugación entre aquel orden estricto y éste orden lato de *racionalidad*. Sólo así podríamos estar en condiciones de liberarnos de la esquizia entre verificación y sentido.

Jamme advierte contra las *fantasías de unidad* que nosotros podríamos extender a las *fantasías de universalidad*. En realidad, por economía decimos "mito" cuando, en este estudio, de lo que se trata es de una fenomenología del mito, esto es, de la progresiva conformación de un *elenco de formas simbólicas* en las cuales el mito deja su impronta en cuanto punto *ab quo*. El mismo "material" de lenguaje se conforma simbólicamente de diverso modo en lo que llamamos mito, religión, arte e incluso ciencia. Entonces, el mito en especial nos llama la atención en cuanto

¹⁷⁴ En efecto, una filosofía de la cultura que quiere ser coherente, debe negar la existencia supra-cultural de "universales". Esto no es óbice alguno para postular la existencia trans-cultural de "invariantes humanas". La supra-culturalidad presupone "esencias inmutables" por encima de toda determinación histórica. La postura transcultural no pierde de vista un enfoque histórico, incluso immanente, ya que la interpenetración histórica y geográfica de las culturas "cristaliza" sintéticamente, *a posteriori*, ciertas invariantes vinculadas al *humanum* como "ideal regulativo y heurístico" del diálogo intercultural. Estermann observa que ese "relicto axiomático" es una condición *de facto* para la convivencia pacífica entre las culturas. En realidad, los "universales", como "esencias supra-culturales", ya no serían "culturales" en un sentido directo y vivencial, sino abstracciones "meta-culturales". Las "invariantes humanas" se refieren al *humanum* común a todos los forjadores de cultura que, más que una esencia *a priori*, es un ideal ético performativo. Esta tesis, en detalle, en Estermann, J., 1998: 38 y 79.

¹⁷⁵ El discurso mítico, en cuanto objeto pragmático, es por completo trabajado en la cultura que lo engloba. Parret, en la introducción misma de *L'Esthétique de la Communication*, nos recuerda que no se trata, por cierto, de la *racionalidad* de la lógica y de la ciencia, es decir, de un *logos* que excluiría al *pathos*, sino más bien de la *razonabilidad*. Las regularidades descubiertas y analizadas no son *leyes* de la naturaleza, más bien, ante todo, son *estrategias* discursivas en tanto razones de la razón. "Entre les lois naturelles et les stratégies humaines, il y aurait, semble-t-il, les règles, mais quel en est le statut épistémologique? Selon la conception galiléenne de la règle grammaticale chez Chomsky, une règle ne se distingue en rien d'une loi naturelle. C'est le second Wittgenstein qui dissocie la loi et la règle en développant toute une problématique concernant "suivre la règle". Ses suggestions, à l'encontre de la conception de la règle que l'on trouve chez Chomsky, évoquent avec insistance ces "raisons de la raison" que sont en fait les stratégies. L'objet pragmatique -qu'il soit une séquence discursive, un fait social, un événement historique ou un produit culturel- est constitué comme un *réseau de raisons*. On essaiera précisément dans ce livre de formuler quelques contours de cette *raison raisonnante* et de sa légitimation."(Parret, H., 1999 : 7-8). Identificándonos con este planteamiento, entendemos que la racionalidad semiótica se refiere a las estrategias discursivas del hombre en cultura. Estrategias que operan como razones de la razón o, más bien, como una *red de razones*. Gadamer ya nos dio una pista al aplicar el *genus* 'discurso' al mito para descubrir su racionalidad narrativa. Nosotros, a partir de esta consideración expresiva, creemos poder postular "otras razones en red", otras racionalidades: afectiva, cognitiva, práctica; correspondientes a otros tantos niveles de análisis del discurso mítico.

"(...) representa otro tipo de razón distinto del pensamiento instrumental, porque posibilita otros conceptos de la realidad. Sin embargo, hay que advertir de una apropiación del mito excesivamente cómoda y gratuita que sucumbe a infundadas fantasías de unidad y que resulta de un anhelo de volver a lo originario. Una teoría filosófica del mito debería evitar tanto la Escila de un 'volvamos al mito' como también la Caribdis de una racionalidad (utilitaria) desenfrenada. Este "ser distinto" del mito, hoy en día tan enaltecido por casi todas las escuelas francesas, eterniza la separación de poderes entre mito y logos, en vez de comprender el mito como "orden del pensamiento" (Lévi-Strauss) de carácter simbólico-racional, desarrollando una filosofía mejor a partir de tal reconocimiento de la racionalidad del mito. El sentido de cualquier dedicación al mito lo podríamos ver en la elaboración de un concepto nuevo, profundizado, de racionalidad (aquí podríamos retomar sin ninguna dificultad la discusión romántica del mito que ya representaba la reacción frente a un concepto de la razón acortado)".¹⁷⁶

¿En qué consiste este *ser distinto* del mito en cuanto orden de pensamiento? ¿Cómo es esa otra realidad que el mito entreabre? ¿Cuáles son los niveles de la compleja racionalidad mítica? Creemos que una filosofía del mito que asuma, respete y profundice en su racionalidad semiótica (*simbólico-racional* en los términos de Jamme) estará en condiciones de acercarnos a este *otro tipo de razón* distinto del pensamiento instrumental y, también, de darnos un concepto nuevo que nos mantenga distantes tanto de Escila como de Caribdis de las que habla Jamme. Cabe advertir, entonces, que la crítica de la racionalidad se distingue del irracionalismo. En este sentido, Jamme entiende que debemos acostumbrarnos a vivir con la "fisura en el paraguas de la racionalidad" sin renunciar con ello a toda racionalidad. No se trata, pues, de abolir la razón centrada en el sujeto y reducida a razón utilitaria, sino de *completarla*.

"Una 'autoilustración de la razón' debería precisarle las condiciones marco constituyentes y debería ponerla en una situación en la que pudiera reconocer el hecho de que también en áreas descartadas por ella "se pueden haber adquirido conocimientos ciertos". El *trabajo del mito* debe servir de impulso para una labor comprensiva dedicada a la razón que debe acabar entendiendo que pasar la frontera es condición previa para llegar a la posibilidad de su autocognición. No puede tratarse de dejarnos sobrecoger por la inmediatez de la 'época onírica' (*Traumzeit*) (Duerr) ni de defender obsesivamente la razón ilustrada. No hay que sublimar ni

¹⁷⁶ Jamme, Ch., 1999: 20.

eliminar el mito, sino ilustrarlo, - igual que la razón -. Hay que leerlo interpretándolo de nuevo en cada lectura."¹⁷⁷

Este pasaje con el que Jamme finaliza la introducción de su libro puede perfectamente ser tomado como *plan de trabajo* o como *programa de acción* del presente estudio. Uno de los sentidos más relevantes de trabajos como éste, dedicados al mito, está en la elaboración de un concepto nuevo, profundizado, de racionalidad.

Por eso, desde nuestro modo de filosofar, la introducción de Jamme nos sugiere que cierta "escolástica semiótica" vigente estaría en condiciones de precisar las condiciones marco para una crítica de la racionalidad; es decir, en capacidad de emprender este movimiento de *autoilustración*, puesto que su notable despliegue teórico a partir de la reelaboración de los planteamientos de Cassirer y Lévi-Strauss (por citar los referentes más importantes) puede permitirle leer el mito una y otra vez para descubrir en él sus líneas de cohesión, de coherencia y de congruencia¹⁷⁸. La semiótica, después de todo, no es otra cosa que un arte u *organon* para desprender niveles de lectura de los

¹⁷⁷ Jamme, Ch., 1999 : Ibid. Hace referencia aquí a una propuesta de Blumemberg en *Arbeit am Mythos*, Francfort, 1979: 181. (Hay traducción al español, 2003).

¹⁷⁸ Cassirer, sin poner en cuestión la subjetividad trascendental de estirpe kantiana, mantiene el principio del idealismo crítico que él mismo define como primacía de la función sobre el objeto. En este caso, de la significación sobre el signo. Lévi-Strauss, a su modo, defiende también una primacía de las funciones que definen la estructura. Pero Cassirer traza la filosofía del mito en el horizonte de formas simbólicas que son configuraciones *hacia* el ser. En la FFS el principio de la "unidad del espíritu" cumple una función similar a la del *yo* trascendental de Kant. Parece una nueva versión de ese *yo* unificador pero que incluye la actividad histórica y cultural. La conciencia parece estar del lado del individuo pero Cassirer introduce el concepto de espíritu en tanto los fenómenos que se consideran no son individuales sino colectivos. Nicol apunta que, en la FFS, si bien el espíritu no se sustantiva; no obstante, es activo. Esto lo lleva a entender que la función de algo sin entidad definida presenta inconvenientes semejantes a los del hegelianismo. Nicol, E., 1974: 236. Lévi-Strauss, a pesar de declarar su simpatía por el materialismo marxista, también ha sido tildado de *idealista* por las escuelas británicas de antropología que desconfían de la generalización y tienen una marcada preferencia por los detalles particulares. Leach entiende que la preocupación básica de Lévi-Strauss es nada menos que "la estructura del espíritu humano, entendiendo por 'estructura' no una articulación que pueda observarse directamente, sino más bien una ordenación lógica, un conjunto de ecuaciones matemáticas de las que se puede demostrar que son funcionalmente equivalentes, como un modelo, al fenómeno en cuestión. Leach, E; 1970: 8. Como vemos, ambos autores, desde trincheras distintas, reciben el mismo tipo de crítica, uno por querer comprender el *espíritu* del mito, el otro por querer analizar su *estructura* como parte de un sistema total. Con suma cautela podemos arriesgar la tesis de que el filósofo de la Escuela de Marburgo parece estar prioritariamente tras el sentido del mito y el padre del estructuralismo, tras su significación. Y no es lo mismo, porque el horizonte del símbolo es distinto al del signo lingüístico y, sobre todo, porque metodológicamente, en un caso, se trata de remontarse a la tensión originaria del pensamiento mítico (anterior al mito como su objetivación), y, en el otro, de recoger relatos míticos y de dar cuenta de cómo estas narraciones, consideradas en conjunto, revelan una gramática generativa universalizable, esto es, un conjunto de transformaciones reiteradas de los elementos de un sistema estructural persistente. Trátese de la tensión de *preñez simbólica* de Cassirer o de la estructuración del *bricolage* de Lévi-Strauss, parece que el mundo humano se define, a partir de la *crisis de sentido* del mito, como mundo de la significación. El mundo solamente puede ser llamado "humano" en la medida en que significa algo y, en este orden de reflexión, el mito revela las condiciones de posibilidad de la existencia del hombre como hombre. No posee un autor, pertenece a la comunidad (y, en los tiempos modernos, a la colectividad).

discursos¹⁷⁹. Niveles que, en el caso del mito, señalen quizá distintos órdenes de racionalidad.

Ahora bien, la definición de lo que entendemos por *racionalidad* revelaría un "modo de pensar" que opondría lo que *es* racional a lo que *no lo es*. La definición, primero, y la subsecuente discriminación, nos conducirían a una actitud esencialista y clasificatoria. Por lo tanto, más que partir de una definición, lo hacemos de un presupuesto, de una hipótesis de trabajo sin la cual no tendríamos cómo acercarnos a los modos de sentir, de captar, de concebir y de interpretar la realidad o la experiencia vital. En el ámbito de nuestra cultura, hay que recordar que el mencionado término no se deriva sólo de 'razón', no se reduce al llamado 'modo racional' de pensar y actuar (ligado a *nous*, *logos* o *ratio*) que correspondería a una acepción 'técnica'. Más bien, el concepto de 'racionalidad' se emancipa de él (sin dejar de incluirlo) y se constituye en esquema heurístico para el estudio de los fenómenos culturales. En todas las culturas se da un esfuerzo integral, coordinado, de 'ubicación', de 'orientación', que deja como resultado un marco difícil de objetivar en cuanto sólo se vive y se comprende "desde dentro" de la respectiva cultura. En este sentido, los 'estilos' o 'modos' de vida son expresiones de una compleja racionalidad. Por eso es que del mito se desprenden siempre consecuencias prácticas vinculadas más con *sofía* que con *logos*. No obstante, la filosofía semiótica, al aproximarse a distintos niveles de articulación y de lectura del sentido termina tratando con distintas "lógicas" del discurso. En relación a un determinado campo cultural, ello nos autorizaría a hablar de *racionalidades* articuladas en planos o niveles jerárquicos (no contradictorios) de acuerdo a diversas *praxis enunciativas*.

En consonancia con el elenco de formas simbólicas desplegado por Cassirer, junto a la racionalidad mítica tendríamos la religiosa, la artística y la científica. Creemos que las tres primeras, por su aparente independencia respecto de la 'razón' y por su relativa aproximación al 'co-razón' son eminentemente semantizadoras; esto es, se encargan de dar, de cultivar, de producir sentido. La racionalidad científica, mientras tanto, partiendo de un gesto desementizador por el que vacía 'contenidos', desbroza su camino guiada por la formalización de la pura sintaxis lógico-matemática.

¹⁷⁹ "El canon, según Kant, es el conjunto de los principios a priori que establecen el uso legítimo de ciertas facultades del conocimiento en general. El *organon*, en cambio, es una regla de uso práctico. Yo creo que hay una fuerte demanda de la semiótica como *organon* para la ciencia, como una especie de arte racional, no universal, para el funcionamiento de los conocimientos locales." Fabbri, P., 1999 : 100.

II.2. La cuestión del método: hacia el discurso mítico en acto

Desde esta perspectiva, salta el tema del mito al centro mismo de la hermenéutica histórica. Tema que ha ocupado siempre un problemático puesto fronterizo. Gadamer cree que es el más oscuro de todos los problemas de la metodología histórica.

“¿Cómo interpretar los mitos científicamente? ¿cuál es el prejuicio obvio y fecundo que es preciso reconocer en él? El sentido de los mitos y los cuentos es el más profundo. ¿Qué criterio emplea su interpretación? ¿no se presiente aquí que no hay un método para la interpretación de mitos y cuentos? ¿y no significa eso, en definitiva, que somos incapaces de interpretar los mitos porque son estos los que nos interpretan a nosotros? Ellos son, en efecto, los que nos dominan, los que saben todo aquello que nos habla y alecciona en medio de la oscuridad. Los mitos y cuentos parecen rebosar una sabiduría originaria que está en el comienzo de todas las cosas, y sin embargo poseen una profundidad histórica propia. El espíritu iniciado en su secreto no es el espíritu de nuestra razón histórica. Por eso estamos tan inermes, como seres históricos, ante algo que los niños sienten como suyo”¹⁸⁰.

Las preguntas de Gadamer serán un acicate permanente en la tensión interna que, por su constitución misma, debe caracterizar a la hermenéutica semiótica que propongo.

Pienso, en efecto, que no podemos interpretar *científicamente* los mitos. La interpretación es, más bien, articulación de la comprensión. Articulación que nunca puede sustraerse del poder de la alegoría. No tiene nada que ver con un proyecto de descripción y explicación con vocación filosófica o científica, menos aún con el patrón de las ciencias exactas “estilo Galileo”. Pero ¿no sería interesante intentar interpretar los mitos *luego de* poner en práctica algún método coherente de análisis que permita objetivar algunos de sus *esquemas* más gravitantes? Si los mitos son los que nos interpretan, los que nos dominan, entonces ¿por qué no tratar de conocer los *esquemas* de aquello que nos domina e interpreta y así conocernos mejor a nosotros mismos?

La hermenéutica y la semiótica, entendidas como tradiciones filosóficas, se parecen en la prioridad que dan al lenguaje¹⁸¹. En el caso de la primera, el modelo de interpretación

¹⁸⁰ Gadamer, H-G., 1998 : 41.

¹⁸¹ Ambas disciplinas articulan una teoría general del sentido con una teoría general del texto. Tienen, pues, en común, el proyecto de formular una teoría general de la significación. Cabe, entonces, oponerlas a partir de sus respectivos presupuestos epistemológicos. Debe notarse, empero, que el dominio de ejercicio de la hermenéutica es muy específico y, aquí reside lo central en el deslinde que haremos, “pone en juego la relación del texto con el referente ‘exterior’; esto es, se dedica en particular a los datos extra-lingüísticos de los discursos y a las condiciones de su producción y lectura. A diferencia de la

de textos se aplica a la comprensión del “ser” en general, y en especial, a la comprensión del “ser humano”. Así pues, no parece que interpretar sea un hacer ni un mentar sino una determinación real en el ser mismo. Cuando predicamos el ser, cuando decimos que algo ‘es’, remitimos a este conjunto fluido, dialogante, mutable, constituido por origen y destino, por tradiciones, narraciones y presagios. A este conjunto la hermenéutica lo denomina ‘ser’.

Resulta, entonces, que ‘ser’ es lenguaje (mito, texto, narración, diálogo) y es tiempo (flujo del acaecer). La hermenéutica hereda y radicaliza la tesis de Heidegger según la cual el ser es acaecimiento (evento, acontecimiento) y “llamada”. En lo que respecta al mito, más que ‘atrarnos’ en una supuesta ontología que pregunte por el ‘ser’ del mito nos corresponde más bien comprender cómo *pasa* y qué nos hace hacer.

La semiótica, mientras tanto, llega a la interpretación luego del análisis descriptivo y de la propuesta de explicación de las formas y estructuras del texto. Tiene, por lo tanto, vocación científica. Pero, a final de cuentas, es el problema del sentido el que orienta al semiótico hacia una teoría ‘tensiva’ de lo mítico.

La mira semiótica apunta hacia los fenómenos de la cultura como *conjuntos significantes*. Este enfoque desborda y engloba al de las unidades mínimas o signos¹⁸². Así, para la semiótica, el mito, en cuanto *conjunto signifiante*, puede ser estudiado como texto, como discurso y como relato. Pero la unidad de análisis de una semiótica como la ‘tensiva’, que reconoce y asume su *suelo* fenomenológico no puede ser otra que el discurso¹⁸³. Esta perspectiva permite captar no solamente los productos fijados o

aproximación semiótica –para la que, por ejemplo, la enunciación puede reconstruirse mediante un simulacro lógico-semántico elaborado partiendo sólo del texto-, la hermenéutica hace intervenir el contexto socio-histórico, incluido el de la comprensión actual, e intenta –mediante este juego complejo – desprender los sentidos admisibles: presupone, pues, una posición filosófica de referencia como criterio de evaluación”. Greimas, A.J., & Courtés, J., 1982 : 205. Ahora bien, ¿qué pasa si la posición filosófica de referencia de una posible hermenéutica es semiótica? Pienso que la hermenéutica se revolucionaría “desde dentro”, ya que el llamado contexto socio-histórico se comprendería como “otro texto” que, gracias a una competencia enunciativa, contrae relaciones interdiscursivas con el texto en cuestión. Así, la relación del texto con el referente exterior no es una mera denotación, es una relación de sentido, pues ese referente es ya signifiante. Profundizaremos este planteamiento.

¹⁸² En mi tesis de Maestría publicada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2002) abordé críticamente la *episteme* semiótica. Explicaba allí algunos hitos del *pensamiento sobre el signo* desde los estoicos hasta Peirce. Si bien este *pensamiento del signo* fue fundamental para inaugurar y sostener una *filosofía semiótica*, también devino, poco a poco, obstáculo epistemológico en cuanto tendió a eludir y a ocultar, primero, la problemática original de la *semiosis* como inferencia, luego, su concepción como acción orientada a la interpretación; y, finalmente, el hecho de que, en nuestra experiencia, no hay signos sueltos cual átomos sino sentido entramado como discurso. No hay que entender, entonces, que el pensamiento sobre el signo deba ser eliminado. Eso es inviable. Lo que sucede, en breve, es que *bajo* los signos *discorre sentido*.

¹⁸³ El término *discurso* recibe un gran número de acepciones sobre las cuales no vamos a insistir. No es pertinente, pues, en especial, la acepción que reduce el discurso a la disposición cartesiana de la

convencionales de la actividad productora de sentido (los signos, por ejemplo), sino también, y sobretodo, los actos semióticos mismos. Pues el discurso es una enunciación en acto. Y este acto es, ante todo, un acto de presencia. La instancia de discurso no es un autómatas que ejerce la capacidad de lenguaje sino una presencia humana, un cuerpo sensible que se expresa y en cuya expresión sensible, de acuerdo a Cassirer, se impregna el símbolo como energía espiritual. ¿Es posible, entonces, separar esa expresión sensible de esta energía espiritual? ¿Lo que llamamos 'lo espiritual' no nace, crece y muere en el sentido?¹⁸⁴

Cuando el punto de partida es el discurso, uno se da cuenta de que las formas fijadas o convencionales que allí se encuentran están lejos de ser únicamente signos, pues una de las propiedades más interesantes del discurso es su capacidad de *esquematizar* globalmente nuestras vivencias, experiencias y representaciones. Así, el estudio de los *esquemas* del discurso sustituye de inmediato al estudio de los *signos* propiamente dichos¹⁸⁵. El pensamiento, sentido como "algo que discurre", es reconocido desde su enunciación.

argumentación racional ('pensamiento discursivo', 'lineal'). En el ámbito de las ciencias del lenguaje, por hacer memoria, evoquemos, con Fontanille, algunas acepciones y un esclarecimiento: "el discurso considerado como conjunto de frases; el discurso definido como conjunto de propósitos organizados; el discurso concebido como producto de una enunciación. Según el caso, el discurso se vincula con la lingüística textual, o con la lingüística enunciativa, o, en fin, con la retórica o la pragmática. Pero, en todos los casos, la idea subyacente podría resumirse así: el discurso es el conjunto en el que la significación no resulta de la sola adición o combinación de sus partes.

Es bien sabido que la significación de una frase no puede ser obtenida por la simple adición o combinación de la significación de las palabras que la componen. Hay que reconocer ante todo (1) la forma sintáctica en la que esas palabras toman lugar, y (2) la orientación predicativa del acto de enunciación que toma a su cargo esta forma sintáctica. Sucede lo mismo con el discurso; pero ahí, más aún que en la frase, en la que las formas sintácticas son más fáciles de identificar, la orientación predicativa que impone la enunciación es determinante. En lo que nos compete, la poética mítica, así como repite figuras ya instituidas, puede también inventar sin cesar nuevas figuras. De ahí el interés, para la semiótica actual, de no perder de vista la producción de las formas significantes, esto es, "la manera en la que el *discurso esquematiza* nuestras experiencias y nuestras representaciones con vistas a hacerlas significantes y a compartirlas con otros". Fontanille, J., 2000 : 75-76. A la metáfora habitual del discurso como 'línea' hay que oponer, entonces, decididamente aquella que lo imagina como 'campo'.

¹⁸⁴ Somos conscientes de no reeditar el "mito filosófico" del "fantasma en la máquina" denunciado por Ryle (1974). En efecto, en la perspectiva semiótica, no se trata de concebir lo que la tradición llama *alma*, *psique* o *mente* como "fantasma" ni lo que la tradición llama *cuerpo* como "máquina". Dicho en otros términos, no se trata de postular una noción espiritualista de la "mente" sino una noción semiótica del *pensamiento encarnado* como *discurso en acto*. Sólo podemos admitir la filosofía semiótica como *ciencia del espíritu* si definimos éste último como la *intensidad sensible de un discurso en acto*.

¹⁸⁵ Desde la ciencia cognitiva, Johnson postula, en su obra *The Body in the Mind*, que: "los humanos tienen estructuras cognitivas muy generales llamadas esquemas de imágenes cinestésicas: por ejemplo, el esquema contenedor, el esquema parte-todo y el esquema origen-senda-meta. Estos esquemas se originan en la experiencia corporal, se pueden definir en términos de elementos estructurales, tienen una lógica básica y se pueden proyectar metafóricamente para estructurar una gran variedad de dominios cognitivos. Así, en el esquema contenedor, los elementos estructurales son 'interior, límite, exterior', la lógica básica es 'dentro o fuera' y la proyección metafórica estructura nuestras conceptualizaciones del campo visual (las cosas entran y salen de nuestra visión), de las relaciones personales (se entra y se sale de una

Si bien partimos del *mito* como relato objetivado en un texto, apuntamos preferentemente al *pensamiento mítico* para dar cuenta del *discurso en acto*, ámbito en el cual es posible deslindar niveles de racionalidad. Aun así, no hay que confundir la perspectiva, si se quiere trascendental, del *discurso en acto* con la perspectiva empírica del *acto (individual) de discurso*. En efecto, al asumir la primera de estas opciones, no nos referimos a la acción de una persona empírica concreta e individual, sino a la enunciación como condición de posibilidad de todo mito enunciado; entendemos que decir *pensamiento mítico* equivale a hablar del *mito en acto*. Con este criterio *ascendente*, identificamos mito con *pensamiento mítico*. La perspectiva de las formas simbólicas ve en el *pensamiento pensante* el progresivo despliegue de una *discursividad*, mientras que la perspectiva de los signos como unidades de manifestación se centra en el *pensamiento pensado* para desentrañar de él sus estructuras *textuales*.

Vemos, pues, que la pertinencia del discurso nos enfrenta a los actos que, bajo el control de la enunciación, convocan y orientan las estructuras para inscribirlas en una expresión. Ahora bien, desde el punto de vista del texto estos actos aparecen como marginales, incluso como obstáculos que hay que suprimir para reconocer las estructuras. En esta perspectiva, la noción de *contexto* es una invención que sólo es necesaria cuando se adopta el punto de vista del texto. En caso contrario, es decir, si se adopta el punto de vista del discurso, esta noción se puede pasar por alto. En efecto, desde este último punto de vista se plantean otros problemas, en especial, a causa de la conjugación en un solo proceso significativo, de muchos modos semióticos: verbales, visuales, auditivos, olfativos, proxémicos...en fin.

Esto es decisivo, pues permite dar cuenta de la difusión del discurso mítico en variados soportes expresivos. No sólo el más reconocido, hegemónico y dominante, a saber, el relato oral o escrito. También en la pintura, en la danza, en el teatro y, en nuestros tiempos, en la fotografía o en el cine se *da curso* al mito. Por eso, en la realización del discurso mítico opera un *interdiscurso* desde la competencia misma de los sujetos de la enunciación. Asimismo, en el seno del discurso cohabitan muchas lógicas y muchos

relación), de la lógica de conjuntos (los conjuntos contienen a los miembros) y demás. (...) los esquemas emergen de ciertas formas de actividades e interacciones sensorio-motrices, y así brindan una estructura preconceptual de nuestra experiencia". Citado por Varela, F, Thompson, E, & Rosch, E; 1997: 208. No es difícil ver cómo estos esquemas operan incluso en el discurso científico y en el filosófico. En el ámbito de nuestro interés, su emergencia en el discurso mítico será digna de ser tomada en cuenta. En otro texto bastante interesante titulado *Metáforas de la vida cotidiana* (1995), Lakoff & Johnson analizan la emergencia de estos esquemas en las formas metafóricas que sustentan 'a diario' nuestra experiencia.

tipos de coherencia. Hay que preguntar, y esto es crucial para establecer las jerarquías de racionalidad del mito; esos modos, esas lógicas, ¿son autónomas o heterónomas respecto a una enunciación dada? ¿son o no son tomadas a cargo por las mismas voces enunciativas? ¿qué relaciones contraen? ¿sólo simbólicas? ¿cómo se constituye la red de relaciones entre planos?.

La concepción estandarizada del mito es aquella que se define por el predominio de lo que podríamos llamar *paradigma del relato*. En efecto, en lo que respecta sólo a las ciencias del lenguaje, durante los años 50-60, el análisis estructural de textos estaba enteramente consagrado a su dimensión narrativa¹⁸⁶. En todo texto se veía una estructura narrativa más o menos explícita. En los llamados géneros narrativos (novela, cuento, fábula, noticia), es plenamente explícita; en otros géneros, no. De hecho, cuando se buscaba un principio de organización global del discurso, que excediese la estructura de las frases, la lógica narrativa se imponía como una de las soluciones más cómodas ya que permitía establecer vínculos a distancia, a veces encubiertos por la segmentación y la sucesión de las unidades textuales.

Más allá del criterio de comodidad hay, ante todo, un criterio epistemológico. El postulado de base de todas las ciencias del lenguaje es que no hay significación sin diferencia. Sólo es posible analizar la significación de un discurso basándose en diferencias, en oposiciones, en dependencias entre términos¹⁸⁷. A partir de los contrastes

¹⁸⁶ El ensayo de Lévi-Strauss "The Structural Study of Myth", escrito en 1955, marcó la pauta. Para ilustrar la originalidad que ofrece el mito en relación con todos los demás hechos lingüísticos, define el mito como "ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero". Continúa explicando que: "En este sentido, el lugar que el mito ocupa en la escala de los modos de expresión lingüística es el opuesto al de la poesía, pese a lo que haya podido decirse para aproximar uno a la otra. La poesía es una forma de lenguaje extremadamente difícil de traducir en una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido, un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la 'historia' relatada. El mito es lenguaje, pero que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra 'despegar' si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse". Lévi-Strauss, C; 1972: 190. Al separar así el mito de la poesía, 'dispara' contra la hermenéutica, como de costumbre, pero subordina el significante al significado, esto es, la expresión misma a la 'historia' relatada. No obstante, ha hablado ya del mito como 'modo del discurso'.

¹⁸⁷ Para abordar la narratividad desde un punto de vista global, antropológico, que se acerque a nuestra experiencia cotidiana, la semiótica estructural recurre a una oposición corriente, de naturaleza filosófica: *permanencia vs. cambio*. "Se trata de una de las primeras articulaciones posibles de la percepción y de la comprensión de nosotros mismos y del mundo. Gracias a esta distinción fundamental entre lo que es estable y lo que es modificado o transformado, damos *sentido* a todo lo que constituye nuestro universo semántico, a lo que hemos denominado, siguiendo a Hjelmslev, *plano del contenido*. Esta categorización elemental concierne a toda nuestra existencia, ya sea en la aprehensión física del mundo que nos rodea, ya sea en las construcciones mentales que elaboramos" (Courtés, J; 1997: 99). Al interior de los discursos, esta oposición se reconoce en el juego entre *identidad* y *alteridad* que establece, por ejemplo, una novela que cuenta la vida de un personaje: éste continúa siendo él mismo a la vez que sufre transformaciones.

de sentido, la diferencia se presenta como *transformación* entre dos contenidos situados en lugares diferentes del discurso. En el relato popular esto es muy claro: al principio el héroe es degradado, al final, exaltado. De un lugar a otro, una categoría ha sido modulada, transformada, deformada o invertida. Cabe añadir, como ejemplo por antonomasia, que el acto divino de creación opera la transformación simbólica del “caos”, fluido y larvario (estado 1), en “cosmos” estabilizado y ordenado (estado 2). El estado 2 presupone necesariamente el estado 1. Caos y cosmos están emparentados aunque sólo sea porque el primero es la negación del segundo o porque el segundo guarda en la memoria el estado opuesto.

Esta observación ha conducido al siguiente principio: *en un discurso, el sentido sólo es captable a través de sus transformaciones*¹⁸⁸. En efecto, si se distinguen, como era

“*Permanencia y cambio* aparecen así como las dos caras, opuestas y complementarias, de un mismo dato: se llaman mutuamente, tanto en el plano de la ‘realidad’, de lo ‘vivido’, como en el de los sistemas de representación, del lenguaje. (...) Si se acepta como previa esta oposición, se puede examinar entonces el caso del *relato* (...). Lo que de entrada parece caracterizar al relato es el hecho de que ‘algo sucede allí’: en tal caso, el acento se pone más sobre el *cambio* que sobre la *permanencia* (de la cual dependen preferentemente, a primera vista, los discursos descriptivos), aun cuando esta última sea por lo menos presupuesta. (...) se podría definir el *relato* como el *paso de un estado a otro estado*” (*Op.cit.* 100). Se trata, pues, de dos estados separados por sus respectivos contenidos. Así, en el plano psicológico de lo ‘vivido’, el devenir de un personaje se presenta como un *continuum*, la descripción proyectará casi necesariamente lo *discontinuo* sobre ese primer *continuo*: lo articulará en unidades discretas, en etapas sucesivas, que van a distinguirse, a oponerse las unas a las otras. Ahora bien, sólo es posible hablar de *diferencia* desde un fondo de *semejanza*. Para oponer dos unidades o, más ampliamente, dos estados, es necesario que, en ciertos aspectos, sean distintos y que, al mismo tiempo, tengan al menos un rasgo común. Ese juego entre *identidad* y *alteridad* asegura al relato su coherencia: si no hubiera cierto parentesco entre el estado inicial y el estado final, el lector ‘se perdería’ completamente en un flujo aberrante.

¹⁸⁸ Al precisar la definición de relato como *transformación situada entre dos estados sucesivos y diferentes*, Courtés entiende que el aspecto de sucesión aporta un elemento nuevo, pues pone de manifiesto el componente temporal del relato. En el ámbito de la tradición aristotélica, no es posible contar algo si no es en la relación del antes y del después (que establece una relación de causalidad según el adagio: *post hoc, ergo propter hoc*). Permaneciendo en el marco de la ‘sucesión’ de los estados, nada prohíbe invertir la dirección de la relación (esto es, del /después/ al /antes/) y prever entonces estados ‘reversibles’ que permitirían dar cuenta, entre otras cosas, de ciertos discursos llamados fantásticos. La definición se amplía: *transformación situada entre dos estados sucesivos/reversibles y diferentes*. Como vemos, dicha definición “se funda en una oposición muy próxima de la que fue nuestro punto de partida (permanencia/cambio), a saber, *estatismo vs dinamismo*: por una parte, pues, los estados (...), por la otra el hacer que asegura la transformación de un estado 1 en un estado 2 o a la inversa. De este modo se inicia una tipología de los discursos, unos de carácter mayormente narrativo, que dependen del dinamismo (novelas de aventuras, películas de suspense, etc.); otros de naturaleza más bien estática, que identificamos con los discursos descriptivos (por ejemplo, las películas documentales). A decir verdad, la línea de demarcación entre esos dos tipos no es tan clara, ya que las descripciones no pueden escapar a la narratividad, de la misma manera que la elaboración narrativa supone un mínimo de descripción.” Courtés, J; 1997: 104-105. Cabe acotar tres asuntos. En primer término, para salvar la complejidad, es conveniente pensar en el relato como transformación entre dos o más estados. Por otro lado, movimientos de vanguardia como el ‘*nouveau roman*’ francés han puesto en crisis, en algunos aspectos, el paradigma aristotélico. Por último, así como se puede pensar en la transformación como *situada entre estados*, también es posible pensar en un estado que, *situado entre transformaciones*, resulta de naturaleza inestable (tal es el caso de la ‘revolución permanente’, en la que sólo las transformaciones y no los

corriente en la semiótica de los años 50-60, dos tipos de predicados, los predicados de estado (descriptivos) y los predicados de hacer (transformadores, narrativos), entonces el sentido narrativo es atribuido a los predicados de transformación, que une dos predicados de estado. Este principio conlleva una cláusula filosófica, si no ideológica, a saber, que el sentido humano sólo es captable en el cambio, establecido después: no hay sentido "fijo" ni efectuado por una situación desprendida de todo contexto, por un estado único, por un término aislado; sólo hay sentido en el paso de una situación a otra, y en la relación entre, al menos, dos términos¹⁸⁹.

Esta última acotación nos remite a la primera: sólo hay sentido en la diferencia entre términos, y no en los términos mismos; y, como en el discurso los términos de una diferencia ocupan cada uno una posición, este sentido sólo puede ser captado en el paso de una posición a otra, es decir, en la transformación, que puede, entonces, ser definida como la versión sintagmática de la diferencia.

Pero la transformación sólo puede ser reconocida después, una vez que se sabe que el segundo término ha transformado al primero, esto es, cuando se sabe en qué situación final se ha transformado la situación inicial. Entonces, lo captado en el análisis narrativo es una transformación cumplida, una significación ya ocurrida y fijada, y no una significación en acto, bajo el control de una enunciación presente y viviente.

La aproximación a los hechos narrativos en la perspectiva del discurso en acto, requiere, pues, otros modelos, todos los cuales mantendrán estrechas relaciones con la enunciación.

Como todo relato descansa sobre este tipo de transformación semántica, se infiere que el establecimiento de la significación de un texto se volvería inseparable del estudio de su dimensión narrativa. Esto es lo que, en mucha medida, ha sucedido con los corpus míticos. Pero sucede que las transformaciones narrativas no son las únicas posibles: las figuras, los conjuntos semánticos, pueden ser transformados sin que ello se traduzca en

estados intermedios se toman como referencia). Estos tres asuntos están trabajados al detalle en la obra citada.

¹⁸⁹ Esto recuerda la definición mínima de estructura formulada por Greimas en su *Semántica estructural: Presencia de dos términos y de la relación entre ellos existente*. Si decimos: presencia de dos (o más) términos podemos vislumbrar la generación de la complejidad estructural. Por otro lado, de inmediato se desprenden dos consecuencias: "(i) un solo término no conlleva significación; (ii) la significación presupone la existencia de la relación: lo que es condición necesaria de la significación es la aparición de la relación entre dos términos". Además, a propósito de la *relación*, "una doble constatación se impone desde el comienzo: (i) para que dos términos-objeto puedan ser captados a la vez, es necesario que posean algo en común (es éste el problema de la semejanza y, en sus repercusiones, el de la identidad); (ii) para que dos términos-objeto puedan ser distinguidos, es necesario que sean diferentes, sea del modo que fuere (es éste el problema de la diferencia y de la no identidad). (...) La relación pone de manifiesto su doble naturaleza: es a la vez *conjunción* y *disjunción*." Greimas, A; 1976: 28-29.

un cambio narrativo; el principio mismo de la transformación discursiva debe ser generalizado sin que ello entrañe una generalización de las transformaciones narrativas *stricto sensu*. Las transformaciones narrativas no son más que casos posibles de transformaciones discursivas¹⁹⁰.

Hagamos una pequeña reflexión sobre lo que puede ser un tipo de transformación discursiva. Sabemos ya que, bajo el punto de vista de un análisis narrativo del enunciado, el punto de referencia de una transformación es siempre la situación final, a partir de la cual podrá ser apreciado el cambio cumplido, el camino recorrido desde la situación inicial. Ahora bien, bajo el punto de vista de un análisis del discurso en acto, el hito de referencia del cambio será siempre la posición de la instancia de discurso, porque a partir de ella todo se organiza; no hay acto de enunciación sin toma de posición de la instancia de discurso. Se podría decir, para aclarar este punto, que, en el primer caso, la acción es tratada como una *transformación*, y, en el segundo, como un *acontecimiento*; la *transformación* y el *acontecimiento* no se superponen, ya que no tienen la misma instancia de referencia. La *transformación* es caracterizada por el resultado al cual llega; en cuanto al *acontecimiento*, será apreciado, sobre todo, gracias al efecto que produce sobre el observador, y por la manera como surge en su campo.

Vemos, pues, que las transformaciones narrativas son sólo un caso, entre otros, de transformación discursiva. Benveniste sostiene que *relato* y *discurso* pertenecen a dos sistemas distintos y complementarios que corresponden a dos planos de enunciación diferentes: el de la *historia* (ligado, en francés, al pasado simple), y el del *discurso* (ligado, en francés, al pasado compuesto). Más allá de las diferencias de morfología verbal, que pueden variar de lengua a lengua, estos planos se distinguen por su régimen enunciativo; para la *historia*: ausencia del locutor; para el *discurso*: libre manifestación del locutor y del auditor. La *historia* se distingue solamente por la ausencia de manifestación del *discurso*. En este sentido, el *discurso* es una enunciación que supone un locutor y un auditor. Aquel quiere influenciar, de alguna u otra manera, a éste. La

¹⁹⁰ Señala Fontanille que: " Desde el punto de vista de la historia de la semiótica, la difusión de las propuestas de V. Propp, y su reformulación y adaptación, bajo el impulso de C. Lévi-Strauss, por A.J. Greimas y por R. Barthes, han contribuido notablemente a la generalización de la *narratividad*, concebida como el principio mismo de la inteligibilidad de los discursos. Se puede asimismo considerar que esta generalización ha permitido fundar la semiótica del discurso. Pero, como toda reducción científica, estaba destinada a ser superada. En efecto, no toda transformación es necesariamente narrativa: un texto puede comportar transformaciones figurativas, o transformaciones pasionales, que afectan la identidad afectiva de los sujetos, mientras que el lector tiene el sentimiento de que *no pasa nada*, es decir, que la situación de los actores respecto a sus circunstancias no ha cambiado. Más detalles en Fontanille, J., 2001: 77.

historia, mientras tanto, se define como la suspensión del *discurso*. Nadie habla. Los sucesos parecen relatarse ellos mismos.

Aunque *discurso* y *relato* adopten expresiones específicas y opuestas, resulta que aquel es el modo genérico y éste el específico. La antropología y la semiótica estructural han identificado el mito con el *relato mítico*, es decir, reducen el género a la especie.

A final de cuentas, la distinción señalada por Benveniste no es la de las clases morfológicas o la de los géneros textuales sino la de las modulaciones de la *presencia* de la instancia de discurso en el texto; más o menos enmascarada, más o menos exhibida. Esa distinción depende, pues, del punto de vista del discurso. La *historia-relato* no es sino un caso de encubrimiento total o parcial de la instancia de discurso. Se ve claro cómo el punto de vista del texto *pasa de largo* frente al problema. En términos de método, es inútil querer caracterizar y clasificar los textos por su modo de enunciación (*discursos* por aquí, *historias* por allá). La supresión completa de la manifestación de la enunciación no sería, al respecto, más que una de las formas de manipulación del destinatario, un simulacro de objetividad que sólo engañaría al que cree en él, la ausencia fingida de un enunciador que se anticipa encubierto.

La mayor parte de mitos, al menos tal como han sido transcritos, tienden a presentarse como relatos privados de cualquier referencia a la instancia de discurso. Ponen, pues, en escena, el mencionado simulacro de objetividad. A veces los informantes suelen presentarse como testigos pero esto es muy raro. La referencia de quien ahora oficia de narrador a quien contó el relato con anterioridad, es decir, la referencia a ese narrador preterido, no hace sino modular el relato en una misteriosa objetividad pues, por lo general, se trata de una cadena de referencias que se pierde indefinidamente en el pasado.

Hemos señalado que la antropología y la semiótica han identificado *mito* con *relato mítico*. Esta reducción no es la única. Por otro lado, el *relato mítico* ha sido reducido a *relato a secas* ya que el análisis estructural del relato se ha presentado como una semiótica narrativa generalizada. Zilberberg se percata de que no es el relato el que ha sido identificado con el mito, lo que era sugerido por las referencias a los trabajos de Propp. Más bien es el mito el que ha sido identificado con el relato. Apelando a un criterio de suficiencia, Zilberberg colma la falta ordenando pasar de una dualidad (*mito* y *relato*), a una trinidad (mito, relato "más" otra cosa)¹⁹¹. Esa *otra cosa* no puede ser

¹⁹¹ Zilberberg, C., 2000 : 258.

más que el *discurso*. Se trata de lo que se ha denominado, enfáticamente, cambio de paradigma. En relación con los logros de la semiótica narrativa generalizada, es fácil prever que lo concerniente al relato disminuirá, mientras que lo concerniente al discurso aumentará, en la medida en que, hasta ahora, era casi inexistente. Nuestro estudio busca *ponerse a tono* con dicho aumento.

En efecto, la *episteme* semiótica ha perdido tiempo en la tarea de redescubrir las emociones y las pasiones, la percepción y su rol en la significación, las relaciones con el mundo sensible, y su connivencia con la fenomenología. Cuestiones estas que, de un modo bastante convincente, fueron expuestas "proféticamente" por un pensador como Cassirer. No escapa a nadie que los discursos concretos ponen en escena acontecimientos y estados afectivos, y que la percepción organiza las descripciones y los ritmos textuales. La semiótica ha perdido tiempo porque ha fallado al no descubrir los medios para tratar todos estos temas como *propiedades del discurso*, y no como propiedades del "espíritu"; como temas propios de una teoría de la significación, y no de una rama de la psicología cognitiva. Los fenómenos eran reconocidos; faltaba construirlos como objetos de conocimiento desde el punto de vista de la semiótica del discurso.

Se puede, en adelante, hablar de pasiones y de emociones discursivas, con el mismo título con el que se puede hablar de enunciación del discurso, o de una lógica narrativa o argumentativa del discurso. Y esto sin reducir el discurso al estatuto de un simple síntoma, revelador de un estado psíquico que le sería exterior. La semiótica, que ha hecho del discurso no solamente su dominio de exploración, sino, mejor aún, el *objeto* de su proyecto científico, tiene, pues, ahora, la capacidad de abordar estas nuevas cuestiones sin renunciar por ello a lo que la funda enteramente como disciplina.

Queremos solamente recordar, con Fontanille, dos dimensiones esenciales de este desplazamiento de interés: (1) un desplazamiento del interés por las estructuras hacia las operaciones y los actos; (2) un desplazamiento desde las oposiciones discretas hacia las diferencias tensivas y graduales. El primer desplazamiento conduce a una sintaxis general de las operaciones discursivas; se considerará, entonces, el universo de la significación más bien como una *praxis* que como un amontonamiento estable de formas fijadas. El segundo desplazamiento conduce a una semántica de las tensiones y de los grados, de la que Cassirer fue precursor, y que no deja de ser compatible con la clásica semántica diferencial.

Como veremos, este "giro" no puede dejar de tener consecuencias en lo que respecta a la crítica de la racionalidad pregonada por Jamme (cf. supra II.1.) para *completar* la razón centrada en el sujeto en el marco de una nueva filosofía del mito.

Ahora bien, los principales voceros de la hermenéutica, en especial Heidegger y Gadamer, contraponen el saber hermenéutico y el saber científico: el primero es "extrametódico"; como tal, está basado en facultades y sensibilidades (el gusto, el genio, el "tacto", el criterio) cuyo operar no es, al menos del todo, reconstruible. El segundo, que es al que aspira el semiótico, es metódico; como tal, se puede reconstruir con todos los detalles, se puede dar cuenta pormenorizada de él, de sus categorías, modelos y procedimientos. Además, un saber metódico se puede "enseñar" desde el comienzo hasta el fin¹⁹².

¿Hay acaso escándalo o antítesis irreconciliable cuando se postula la conveniencia de una "hermenéutica semiótica"? ¿No obliga el mito, como fenómeno límite de la emergencia de sentido, a un esfuerzo para hacer converger explicación y comprensión?¹⁹³ El desafío de nuestro estudio está en la posible complementariedad de estas dos disciplinas, en su posible interacción y/o retroalimentación recíproca. Una filosofía semiótica no puede no respaldarse en una hermenéutica propia y, a la inversa, una hermenéutica puede adquirir renovada potencia si toma como objeto de su interpretación un análisis riguroso de las formas del sentido.

Los rituales y ceremonias son concebidos por la semiótica como ocurrencias del discurso mítico. Esto quiere decir que la semiótica se resiste a entender el acaecimiento del ser solamente como evento *lingüístico*; es decir, a asociar este evento exclusivamente con la palabra. Su horizonte fundacional es el del signo en general, independientemente de cual sea su lenguaje concreto de manifestación. No duda en

¹⁹² Bajo esta consideración, autores como Cassirer y Lévi-Strauss se ubicarían en el horizonte metódico de la semiótica, concebida como disciplina que se fundamenta en el análisis de las formas —excluyendo la sustancia— en las que se manifiesta el sentido y como tal en un principio general de articulación inherente a todos los conjuntos significantes. En esa concepción, el estatuto de la semiótica es científico. "Pero estando todas las formas correlacionadas a una sustancia por la manifestación del sentido, el signo soporta siempre; a la vez, la generalidad de esta forma (el esquema) y la singularidad de una sustancia (el uso). Es esta enunciación no-enunciada, este acontecimiento singular del sentido (a la vez forma y sustancia) que la hermenéutica se propone aprehender de manera sintética en lo que se llama la "comprensión". Opuesta a la semiótica, su interpretación es así, por su objeto y su propia enunciación, singular cada vez. Constituye en tal sentido lo que C. Lévi-Strauss denominaba una "variante" del texto original y no tiene estatuto científico. (...) la hermenéutica se coloca en la intersección de los dominios lingüísticos y extra-lingüísticos y, haciendo intervenir las nociones informales de 'referencia' y de 'sujeto discursivo', traza el límite entre lo que es una teoría generativa y lo que podría ser una teoría genética del sentido." Jacques Pierre en: Greimas, A.J., & Courtés, J., 1991 : 133.

¹⁹³ Ricoeur, en un ensayo titulado "Entre hermenéutica y semiótica" (1990) da algunas pistas iniciales de lo que puede ser este esfuerzo de convergencia.

otorgar a la palabra un lugar privilegiado en el concierto de formas expresivas pero prefiere generalizar el concepto de discurso a todo lenguaje posible, verbal y no verbal ('praxeológico'). La hegemonía de la lectura exclusivamente lingüística del desocultamiento del ser trae complicaciones metodológicas. La decisión en virtud de la cual sólo lo verbal es pertinente, obliga, tarde o temprano, a *añadir* elementos contextuales, por ejemplo, de tipo mimo-gestual o entonativo (*contexto paralingüístico*) o de tipo institucional (*contexto sociocultural*). Reiteramos, la noción de *contexto* sólo es necesaria cuando, decidiendo a priori los límites de las expresiones a considerar, se adopta el punto de vista del *texto* constituido por los enunciados lingüísticos. Una hermenéutica semiótica asume que la "llamada" del ser descansa en fenómenos expresivos no necesariamente delimitados. En otros términos, el acontecimiento del sentido hecho significación no se apoya exclusivamente en el registro verbal y, menos aún, en el no verbal. El corpus mítico tiene, entonces, la forma de una *situación semiótica* sin ningún límite de género o de tipo de significante.

La hermenéutica semiótica es, pues, una hermenéutica del discurso. Prescinde por lo tanto de la noción de *contexto* (invención necesaria cuando se adopta el punto de vista del *texto*). Este es el sentido amplio de lenguaje que asumimos: un conjunto significativo multi-modal. Precisamente, en la tradición filosófica de las "formas simbólicas", bajo el predominio del esquematismo como recorrido del contenido (concepto) a la expresión (imagen), queda diseñada la pertinencia del punto de vista del discurso.

Cuando decimos *discurso mítico* no estamos hablando de un "tipo" de discurso entre otros sino del origen mismo del *ser discurso* de cualquier discurso. Una hermenéutica semiótica no puede contentarse con oponer, sin más, *mito* y *logos* como si se tratase de "reinos soberanos". El acontecimiento semiótico (*semiosis*) bien sea que se aprehenda bajo la égida clásica del signo o bajo la del discurso, señala un devenir, un tránsito, en el que las virtualidades y potencialidades de cierta racionalidad se actualizan y realizan de modo peculiar en cada estación o instancia de este recorrido. Lo que en tiempos de la astronomía ptolomeica o de la geometría euclidiana tomaba posición como instancia de discurso "científico" toma hoy posición como instancia de discurso "mítico". Una instancia de discurso actualizada y realizada como ciencia (a saber, astronomía copernicana y geometría no euclidiana) las desalojó de esa posición. Pero no 'para siempre' pues estas instancias de discurso serán, a su vez, desalojadas por otras.

Por ello, una hermenéutica semiótica no puede poner mito *aquí* como lo inmutablemente irracional y logos *allá* como lo siempre racional. Debe explorar más

bien esta *tensión racional* o *tensión de racionalidad* que transforma y reconfigura en cada instancia de discurso la *ratio* misma de lo que llamamos *racionalidad*. La oposición mito/logos no es, como vida/muerte, una oposición categorial. Parece ser, como oscuridad/luz, una oposición gradual y tensiva. Una oposición en tensión. En pocas palabras,

“la línea fronteriza entre el mito y el *lógos* es imaginaria, lo cual hace que no podamos dar por zanjada la cuestión sobre la función del *lógos* del mito en la elaboración del absolutismo de la realidad. El mito mismo es una muestra del trabajo, de muchos quilates, del *lógos*”.¹⁹⁴

El *discurso mítico* se enfrenta al sentimiento de lo absoluto, toma posición en esta tensión gradual entre el estar *ocupado por* o *distanciado de* lo real y despliega la orientación original de todo hacer sentido; esa orientación, esa intencionalidad, puede ser “negada”, reprimida, ocultada, hasta repudiada pero se recoge sin cesar en todo su potencial y queda potencializada, lista para ser convocada, para re-aparecer. La magia pudo producir la conveniente ilusión de que el hombre debía hacer, para las condiciones que requería su vida, más de lo que sus capacidades podían demostrar. Había que determinar y nombrar las distintas *direcciones* de donde se podía aguardar una acción benéfica o atroz y, además, había que hacer tangibles las *instancias* de las cuales se podía implorar favor o apartar el enfado. Entonces, no es mera metáfora que el hombre vea o haya visto acciones en las apariciones de fantasmas. La percepción del interés que tenga o haya tenido por la realidad se ha desenvuelto, de principio a fin, en el plano de la apariencia, de la ilusión, plano que, al momento de la enunciación, se precipita como ficción. Ya decía Nietzsche que lo característico de todas las mitologías es haber interpretado el acontecer como un obrar¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Blumemberg, H., 2003 : 19. En efecto, el mito no está alejado filológicamente del logos. El mito pertenece al orden del ‘legein’ (*mytholegein*, *mythología*). En principio, incluso, no hay contraste alguno entre mito y logos. Vernant recuerda que los ‘*mythoi*’, relatos sobre dioses o héroes, se denominan discursos sagrados (‘*hieroi logoi*’). Vernant, J; 1994: 171. Esta cercanía semántica indica que el mito es una forma de ofrecer orden e iluminación a una realidad caótica y oscura. El ‘legein’ (hablar, decir, enunciar), primera forma de conocimiento, recoge, reúne, coloca, ordena a las cosas en la realidad proporcionándoles un lugar, separando, clasificando y regulando el espacio humano. Heidegger, M; 1965: 183. El relato bíblico de la creación, por ejemplo, introduce, mediante el Verbo, orden en el caos original. Sin el orden de la Palabra no hay más que oscuridad, tiniebla, caos, desorientación. Tanto la pertinencia filológica como la funcional indican esta estrecha unión de mito y ‘legein’; esto es, del discurso narrado ordenador con las primeras funciones cognitivas. Sustentamos aquí que el mito como forma simbólica de conocimiento proporciona sentido al iluminar y ordenar lo real como realidad. Incluso “algunos de los primeros filósofos exhiben claramente una conciencia de su posición como sucesores del chamán”. Cornford, F; 1987: 136.

¹⁹⁵ Referido por Blumemberg, H., 2003 : 20.

Es inútil preguntar donde, cuándo y cómo comenzó el hombre a producir mito. Más importante que tratar de saber lo que nunca sabremos – cómo ha surgido el mito y qué vivencias hay en el fondo de sus contenidos- es la articulación y ordenación histórica de las representaciones que se han ido haciendo sobre su origen. A efectos del conocimiento histórico importa, más bien, la hermenéutica del mito que el mito mismo. Dicho en otros términos, más allá del modo como el mito existe o deja de existir, nuestro estudio se pregunta ¿qué hace pensar/creer? ¿cómo hace pensar/creer? ¿qué hace sentir? ¿cómo hace vivir? En suma, cualquier verdad que postulemos acerca del mito será fruto de una interpretación, de una toma de posición acerca del problema del *ser mito* y del tipo de comprensión que podemos obtener del mismo. En suma, efecto de una cosmovisión.

Ha habido muchas hermenéuticas del mito¹⁹⁶. Pero en lo que respecta a nuestra razón ilustrada, ésta sigue (y seguirá) bajo el poder del mito. Debemos convencernos de que la historia espiritual de la humanidad, tal como invita a creerlo Gadamer, no es un proceso de desacralización del mundo, ni la disolución del mito por el logos, por la razón. Esquema este que descansa en el prejuicio de la ilustración histórica sostenido por la hipótesis ingenua de que la razón del ser racional es el fundamento suficiente para triunfar y dominar.

“En realidad la razón no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad –y oportunidad- histórica. No se comprende a sí misma y mucho menos comprende la realidad mítica que más bien la envuelve y sustenta.

Eso del poder omnímodo de la ilustración histórica es mera apariencia. Justamente en aquello que se resiste a la ilustración, y que demuestra poseer la permanencia de un presente estable, reside la verdadera esencia de la historia. Los mitos no son máscaras de la realidad histórica, capaz de extraerles la razón a las cosas para realizarse como razón histórica. Ellos revelan la auténtica fuerza de la historia. El horizonte de nuestra propia conciencia histórica no es el desierto infinito, vacío de mitos, de la conciencia ilustrada. Esa ilustración está condicionada y limitada históricamente, es una fase de la realización en nuestro destino. Se malentiende a sí misma cuando se concibe como la libertad plena de la conciencia histórica. Pero esto significa que la historia es lo que fuimos y lo que somos. Es la dimensión vinculante de nuestro destino”¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Una excelente exégesis que cubre alegorismo, evemerismo, Renacimiento, mitología comparada e interpretación de los mitos en el siglo XX; en García Gual, C; 1999: 165-240.

¹⁹⁷ Gadamer, H-G., 1998: 42.

El mito es, pues, “aquello que se resiste a la ilustración” y que, además, “envuelve y sustenta a la razón”, agregaría, “con las razones del corazón”¹⁹⁸. El mito revela “la fuerza viva de la historia”, es decir, la fuerza de la dimensión vinculante de nuestro destino. Cabe, por ello, retomar la cosmovisión *Bergung* que Heidegger identifica con la existencia mítica y, así como damos cuenta del horror también podemos reconocer el encanto de las cosas, el hecho de que suscitan *αἴσθησις*¹⁹⁹. El hombre mítico, al pensar con el corazón, da una respuesta estética a las imágenes del mundo. Imágenes que se presentan como contenidos cuyo continente es el cuerpo sensible (cuya sede, carne y centro, es el corazón). No es casual que en la antigua filosofía griega y en la psicología bíblica, el corazón sea el órgano de la sensación pero también de la imaginación y de la inteligencia²⁰⁰. Son las sucesivas psicologías que elabora la tradición occidental, desde

¹⁹⁸ Tal es el poder del mito que la propia Ilustración recae en él, como bien señalan Adorno y Horkheimer (1998). Además, ya es lugar común el dicho de Pascal en el sentido de que “el corazón tiene razones que la razón desconoce”. Damasio, en una perspectiva neurocognitiva, propone modificar ese aserto de la siguiente manera: *El organismo tiene algunas razones que la razón debe absolutamente utilizar*. Damasio, A; 1997: 227.

¹⁹⁹ Quizá el término *-visión* en cosmovisión tiende a hacer de ésta solamente observación, mirada, teoría, a obnubilar la dimensión de la sinestesia. Hillman (1999) postula que Afrodita representa el reclamo, la desnudez de las cosas tal como se presentan a la imaginación sensible. La salud del alma mítica debe ser reconocida por su respuesta estética, es decir, por su capacidad para convertir esa desnudez de las cosas en figuras del discurso mítico. O la información sensorial en significación. Así, la belleza, entendida simplemente como revelación, como manifestación, como aparición del *anima mundi*, es una necesidad epistemológica. La *αἴσθησις* es nuestra forma primordial de conocer el mundo. En este contexto, el órgano de la percepción es el corazón. Así pues, *αἴσθησις* significa esa inspiración, ese quedarse sin aliento, esa exclamación de asombro ante lo maravilloso.

²⁰⁰ El corazón se constituye, pues, en símbolo de polisensorialidad y de sinestesia. Incluso la inteligencia misma suele ser el pensamiento del corazón. La Patrística oriental distingue entre la *razón* y su diferenciación discursiva hasta el infinito, vuelta hacia lo múltiple y lo contrario y por consiguiente ‘deífuga’; y, por otra parte, el *intelecto*, la superación de los opuestos y la integración intuitiva hasta la totalidad y el uno. Evagro precisa bien la diferencia de niveles y su jerarquía: “la inteligencia reside en el corazón, el pensamiento en el cerebro”. El corazón, centro inextenso, es la sede de la inteligencia en el sentido de la mente-*nous*. Esto no es la negación del pensamiento discursivo, sino la ciencia de sus límites y su integración en la ‘inteligencia renovada’. Esta integración no es una simple convergencia, sino una coincidencia en el punto de partida, porque el conocimiento es caritativo y el amor es intelectual y receptivo de los misterios celestiales. La práctica oriental ignora la distinción entre una ‘vía del amor’ y una ‘vía del conocimiento’, centrada como está totalmente, según lo atestiguan la liturgia y el icono, en la contemplación de la belleza divina donde el Espíritu de verdad es el ‘resplandor fulgurante de la divina belleza’, según San Basilio. El intelecto, recogido en el corazón, significa la unificación de todo el ser en el conocimiento luminoso y el amor unitivo. El pecado original hirió esa unidad separando la razón del corazón, el conocimiento de la axiología. (...) la fe, como intuición ‘preconceptual’, es una captación directa de la realidad; concurre a la integración de todas las facultades humanas en el corazón. Más detalles de esta disquisición en Evdokimov, P; 1969: 15-24. Por su parte, Kusch, respecto al aymara, advierte que ni en Holguín ni en Bertonio existen “términos que equivalgan a *inteligencia* y, en cambio, abundan las acepciones relacionadas con decisiones inteligentes, pero que se traducen en expresiones en que interviene el término *corazón*. Pensemos sólo que el cuerpo es concebido como una cavidad interior y en ella se sostiene, casi como símbolo, el corazón. Corazón se dice en quechua *soncco* y Holguín lo traduce como ‘coraçon y entrañas, y el estómago y la conciencia, y el juycio o la razón, y la memoria, el corazón de la madera y la voluntad y el entendimiento’. Bertonio, por su parte, traduce el equivalente aymara *chuyma* por ‘los bofes propiamente, se lo aplica al corazón y al estómago y a casi todo el interior

los escolásticos hasta los empiristas ingleses pasando por los cartesianos, las que separan el sentir el mundo del imaginarlo. Estas psicologías propiciaron la muerte del *anima mundi* porque dividieron la energía natural del corazón en percepción de hechos, por una parte, e intuición de fantasías, por otra, dejándonos una serie de imágenes sin cuerpos y de cuerpos sin imágenes: una imaginación inmaterial subjetiva escindida de un amplio mundo de hechos objetivos muertos.

La forma de percibir del corazón es, a la vez, sentimiento e imaginación. La intensidad del sentir exige imaginar. La concreción extensa y precisa del imaginar exige sentir. El *anima mundi* no es percibida si el órgano de esa percepción permanece inconsciente (concebido sólo como bomba física o como habitáculo personal de sentimientos). Pero lo percibido también está vivo, también percibe. Para comprender el discurso mítico hay que despertar este antiguo modelo de corazón / *anima mundi*²⁰¹. Eso nos trasladará desde la reflexión mental hasta el reflejo cordial. Este acto metafórico de *poiesis* que nos conduce al reflejo cordial explica por qué el existente mítico busca cobijo. También, por reflejo cordial, el discurso mítico de este existente reacciona ante un lenguaje expresivo de las cosas del mundo que se impone con violencia. Que lo invade desde su pavoroso exceso potencialmente significativo. Que lo contagia y aliena cual demonio. Que hace de él dios que, a su vez, hace dioses.

Esta disquisición sobre cómo la belleza perdió su estatuto epistemológico puede explicar por qué la cosmología fue absorbida por la ontología y la metafísica, sistemas conceptuales sin imágenes estéticas, sin mitos ni rostros de los dioses, sin imágenes ‘patémicas’ que salgan a nuestro encuentro. Sistemas conceptuales que terminaron sumiéndonos en el “desierto de mitos” del que habla Gadamer. El creador del mito es

del cuerpo. Todo lo perteneciente al estado interior del ánimo bueno o malo, virtud o vicio según lo que precediere’. Pero trae luego el término *chuymahasitha* que traduce por ‘comenzar a tener entendimiento y discreción’; *chuymarochatha*, por ‘encomendar a la memoria’; *chuymakhtara* por ‘sabio y entendido’; y, finalmente *chuymatatha* por ‘trazar en su pensamiento’. Kusch, R; 1977: 49-50. Esta semántica aproxima, sin duda, el corazón quechua y aymara al *mi-carne* de la fenomenología de Merleau-Ponty. Así, cuando el paciente aymara expone su dolencia suele decir que ‘le duele el *chuyma*’ o corazón, aunque no se trate específicamente de este órgano. El término, elevado casi a nivel de facultad psíquica, “ha sido, desde antiguo, el órgano que, a la vez, *ve* y *siente*. Tiene el valor de un regulador intuitivo del juicio”. *Ibid.* Concilia, pues, el *sentir* y el *percibir*.

²⁰¹ No obstante, hay que hacer una salvedad relativa a la concepción teórica que proponemos. No se trata de imaginar el *anima mundi* “por encima del mundo, como si lo rodease cual divina y remota emanación del espíritu (...), ni tampoco instalada en el mundo, como unificador principio vital ‘panpsíquico’. Imaginemos más bien el *ánima mundi* como esa chispa, esa imagen creadora que se presenta en su forma visible a través de todas las cosas. El *anima mundi* indica entonces las posibilidades animadas que presenta cada suceso tal como es, su presentación sensible como un rostro que revela su imagen interior; en suma, su disponibilidad para la imaginación (...). No sólo animales y plantas dotados de alma –como en la visión romántica–, sino el alma dada con cada cosa.” Hillman, J., 1999: 147-148.

“puro corazón”, las cosas salen a su encuentro: la flor se abre para su mirada. Siente que la flor *quiere* que la mire. Conversa con los cerros, las plantas y los animales.

La *intencionalidad* tiene dos sentidos: del mundo al hombre y del hombre al mundo. Hay un fenómeno que debemos entender como ‘protosemiótico’ al que Eco llama *indicatividad* o *atencionalidad* primaria²⁰². Tenemos *indicatividad* primaria cuando, en la materia espesa de las sensaciones que nos bombardean, y que el corazón bombea, de golpe seleccionamos algo que recortamos de ese fondo general, decidiendo que queremos expresarnos acerca de ello, que queremos hablar de ello. De las sensaciones luminosas, térmicas, táctiles; en suma, propioceptivas, una sola de ellas atrae nuestra atención, y sólo después diremos que la flor es hermosa o que hace frío o que nos duele el pie²⁰³. Igual cuando atraemos la atención de alguien sólo para mostrarle algo que deberá convertirse en signo y, por ejemplo, le tiramos de la chaqueta, le volvemos-la-cabeza-hacia. Este fenómeno por el que una cosa *aparece* con la intención de atraer nuestra atención y por el que, precisamente, orientamos nuestra atención, se denomina *apuntamiento* o *mira* intencional. La semiótica tensiva, de raíz fenomenológica, entiende que esa mira intencional puede presentarse *en discurso* como valencia sensible

²⁰² Eco recuerda que Peirce, en “*On a new list of categories*”, 1867 (WR 2), hablaba de atención, como capacidad de dirigir la mente hacia un objeto, prestar atención a un objeto descuidando otro. Eco, U., 1999: 22

²⁰³ Lo que está en juego aquí es la conversión de la *información* sensorial en *significación* del mundo sensible. Si ampliamos la propuesta de la teoría de la *enacción*, notaremos que, desde el punto de vista neuro-cognitivo, la sensación está localizada y termina en una zona identificable, pero el principio de la *enacción* la distribuye en red, la superpone y conecta con las estimulaciones concomitantes o remanentes. La conversión neuro-cognitiva se resume en dos oposiciones: del lado del *sí*, la oposición *localizado* / *distribuido*; del lado del *mundo para sí*, la oposición *estimulación* / *experiencia*. Pero el punto de vista semiótico encuentra en esa conversión otra oposición entre la *información sensorial* y la *significación del mundo sensible*, cuyo criterio diferenciador es la formación de *sistemas de valores*, oposición que funda la autonomía de la dimensión figurativa de mundos significantes como los del mito. La concepción de la cognición como acción inscrita en un cuerpo, propia de las neurociencias, está inspirada en la *intencionalidad encarnada* propuesta por Merleau-Ponty. Dicha acción está siempre *dirigida* hacia alguna cosa que falta: de una parte, hay siempre un paso siguiente para el sistema cognitivo en su acción perceptivamente guiada; de otra parte, las acciones del sistema están siempre dirigidas hacia situaciones que están aún por concretar. La intencionalidad es, entonces, definida por el carácter *dirigido* de la acción; se realiza bajo la forma de una travesía de posibilidades de acción determinada por una carencia ‘experiencial’. Además, cada estado actual del sistema cognitivo está precedido por un estado que permanece potencial y precede él mismo a un estado virtual. En una perspectiva semiótica, el movimiento que conduce la acción de un estado actual a un estado virtual es la *mira*; la conversión de un estado virtual en estado actual, luego potencial, constituye la base de la *captación*. Las tensiones entre la *carencia*, la *mira* y la *captación*; en suma, las tensiones entre *modos de existencia*, definen la concepción de la intencionalidad vigente en la semiótica del discurso. Lo que emerge en la *enacción* no es, pues, mera información sensorial ni pura estimulación neuronal sino un mundo significativo (figuras, valores, intencionalidad) susceptible de ser compartido con otro y de participar de una cultura colectiva. La significación es actualizada a partir de la sensación gracias a una sinestesia fundamental y a un acoplamiento sensorio motor sobre el fondo de una intencionalidad encarnada que concurre a la formación de sistemas de valores”. Resumido de Fontanille, J; “Modos de lo sensible y sintaxis figurativa”, en 2001^a: 11-14.

en un gradiente de intensidad. A dicha operación intensa corresponde una *captación* más o menos extensa: cierro mi mirada en la flor o la abro hacia la ‘captura’ de la flor en el contexto de la planta o del jardín. Por eso el nombre y los epítetos del dios concentran intensamente un relato que se desplegará y extenderá de muchas maneras.

En ese orden de reflexión, la visión de las culturas llamadas *animistas* por los antropólogos occidentales se opone a la tradicional noción de “realidad física” basada en sujetos privados sensitivos y en objetos públicos inanimados. Por cierto que el alma universal del platonismo no es otra cosa que el mundo dotado de alma. El *ánima mundi* se presenta con colores, atmósferas, estructuras; en suma, con formas que se muestran juntas a sí mismas. Las cosas tienen un rostro, el mundo no es sólo un conjunto de signos codificado que hay que descifrar, sino también una fisonomía que hay que contemplar²⁰⁴. En cuanto formas expresivas, las cosas hablan, manifiestan la forma en que se encuentran. Se anuncian a sí mismas, atestiguan su presencia: “Mira, estamos aquí”. Nos miran independientemente de cómo las miremos a ellas²⁰⁵. Más allá de nuestras perspectivas, de nuestras intenciones y de cómo vayamos a disponer de ellas. Llamen la atención.

Estas *formas* vivas, *formas* de llamar la atención, revelan un mundo animado. E incluso nuestro reconocimiento imaginativo, la acción infantil de imaginar el mundo (mítica por antonomasia), da vida a este y lo restituye al alma. Lo que la psicología llama proyección es, entonces, animación: esta cosa o aquella otra llaman nuestra atención, nos atraen. Esta súbita iluminación de la cosa no depende, pues, de su proporción

²⁰⁴ Taylor cree en la probabilidad de que “la dificultad experimentada por los evangelizadores cristianos para captar el sentido de *cama* se debiera a la diferencia en la noción de las relaciones entre el hombre y la divinidad que distinguía el pensamiento andino del pensamiento cristiano. El dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz, la cual, como afirmó Garcilaso, animaba y sostenía no sólo al hombre sino al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizasen y que fuesen lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir: que el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra. Nada de lo que existía era verdaderamente inanimado a partir del momento en que cumplía las funciones que correspondían a su propia naturaleza”. Taylor, G; 2000: 5.

²⁰⁵ A propósito de esta cuestión, José María Arguedas tuvo la sensibilidad y perspicacia necesarias para presentar esta cosmovisión mítica en la percepción que sus personajes tienen del canto de piedras, árboles y otros entes naturales. El tema de las piedras resulta, en particular, paradigmático en el primer capítulo de *Los ríos profundos* (1964): “—Papá-le dije—. Cada piedra habla. Esperemos un instante” (p.12). “—¿Cantan de noche las piedras? —Es posible” (p.14). “(...) era el muro quien imponía silencio; y si alguien hubiera cantado con hermosa voz, allí, las piedras habrían repetido con tono perfecto, idéntico, la música” (p.16). También, en el segundo capítulo, se aplica el canto a los árboles: “El arrayán, los lambras, el sauce, el eucalipto, el capulí, la tara, son árboles de madera limpia, cuyas ramas y hojas se recortan libremente. El hombre los contempla desde lejos; y quien busca sombra se acerca a ellos y reposa bajo un árbol que canta solo, con una voz profunda, en que los cielos, el agua y la tierra se confunden” (p.27). Estos pocos ejemplos, recogidos de múltiples ocurrencias similares, muestran claramente la “conversación musical con los elementos” que caracteriza al mundo de la vida andina.

formal que la hace “bella” sino más bien de los movimientos del *anima mundi*, de las mociones que animan sus imágenes e influyen en nuestra imaginación.

Por lo dicho, inferimos que el lenguaje, de algún modo, es ese espejo animado lleno de reflejos, pero también de refracciones, en el que podemos conocer las cosmovisiones de los pueblos. Las cosas, los acontecimientos, el mundo que nos ocupa y del cual nos ocupamos y que intentamos comprender, se comportan *como* lenguaje²⁰⁶. Pero el lenguaje, ya como habla, ¿se comporta como espejo transparente u opaco? Nos parece que el presupuesto disjuntivo de la pregunta sería equívoco y que la tensión de penumbra o de claroscuro obliga a pensar en dos efectos de sentido extremos, a saber, la presunta transparencia del ser y su total ocultamiento. La tensión de penumbra define el desocultamiento pero también la resistencia de lo que queda oculto. Incluso, la hermenéutica asociará verdad e interpretación, entendiendo que el mundo se comporta como lenguaje *escrito*.²⁰⁷

No obstante, hay que advertir siempre sobre los riesgos del *panlingüismo* o del *textualismo*. Si nuestro objeto es pensar el mito, la extensión del modelo de la interpretación a la esfera *ontológica* es decisiva ya que al hablar *del* ser o *de* las cosas no podemos dejar de hablarnos y, por ende, de hablar *de* nosotros mismos (entendiendo el *de(l)* como genitivo –*desde*– y como acusativo –*sobre*–) y, sobre todo, de lo que nos llama y habla. Hablar *del* ser, en suma, es hablar de realidades históricamente determinadas, de entes (i) que se desarrollan, mutan y fenecen; (ii) que hemos referido o

²⁰⁶ En efecto, en lo referido a la experiencia originaria, el sujeto en su relación con el sentido, antes de pasar por una instancia singular de discurso, habría dispuesto de signos, de indicios. Se supone que, a ras de la experiencia, “significaciones previas, ya dichas de alguna manera, recorrerían el mundo, lo disponían alrededor nuestro y daban acceso desde el comienzo a una especie de primitivo reconocimiento. Así una primera complicidad con el mundo fundamentaría la posibilidad de hablar de él, en él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de la verdad. Si hay discurso, ¿qué puede ser entonces, en su legitimidad, sino una discreta lectura? Las cosas murmuran ya un sentido que nuestro lenguaje no tiene más que hacer brotar; y este lenguaje, desde su más rudimentario proyecto, nos hablaba de un ser del que él es como la nervadura”. Foucault, M; 1973: 40.

²⁰⁷ Esta es una idea arraigada en una tradición antigua: “(...) ya los Padres de la Iglesia hablaban de la “naturaleza” como del libro escrito por Dios. La misma idea bíblica de la creación a través de la Palabra (el Verbo) puede ser entendida como una anticipación de esta tesis, y que en las versiones más extremas defiende el *panlingüismo* (todo es lenguaje) o el *textualismo* (no existe nada más allá del texto). Manteniéndonos en lo que puede considerarse como la hermenéutica “estándar”, la invasión y la prioridad del lenguaje implican, esencialmente, que *el modelo de interpretación de los textos se aplica a la comprensión del ‘ser’ en general*”. D’Agostini, F., 2000: 330. La cursiva es mía. Quiero destacar el trabajo interpretante que da prioridad al “lenguaje de las cosas” y, a la vez, añadir que, en especial, se trata de la comprensión del ser-en-el-mundo; esto es, del ser relacionado con el mundo de la cultura humana. Por ello, la extensión a la escritura no resulta tan arbitraria si se considera su impacto civilizador. Por lo demás, Blumentberg se basa en Cassirer para destacar que las funciones de sentido ponen a la conciencia en condiciones de *deletrrear* fenómenos para poder *leerlos* como experiencias. Más detalles en Blumentberg, H; 2000: 19-23.

narrado, esto es, de mitos en los cuales podemos creer o no creer pero que pertenecen a nuestra cosmovisión y que la fundamentan o la ponen en crisis.

II.3. Interfaz real / realidad : la *praxis* enunciativa

Algunos semióticos, como Greimas, aconsejan no involucrarse para nada con la ontología; otros, como Eco, entienden que la semiótica no puede dejar de reflexionar sobre ese *algo* que (para vincularnos con todos aquellos que en los siglos se han preocupado por ello) decidimos llamar *ser*. En este estudio, por la pertinencia que impone una filosofía (y no sólo una metodología) semiótica, he seguido, al menos por el momento, el consejo de Eco. Camino más difícil, por cierto, pero también más plagado de sugerencias filosóficas. La semiótica no puede eludir el problema de ¿qué es ese *algo* que nos induce hacernos signo o a producir signos?

La filosofía del lenguaje, no otra cosa es la semiótica, se encuentra no sólo ante un *terminus ad quem* (¿a qué nos referimos cuando hablamos, y con qué credibilidad?), sino también ante un *terminus ab quo* (¿qué es lo que nos hace hablar?)²⁰⁸.

Detengámonos, pues, en primer término, ante las condiciones de posibilidad de la referencia en general. Para ello hay que situarnos en la llamada *dispersio*. La existencia se reparte o desparrama en la diversidad de tres referencias: demora en el ser-unos-con-otros, se enfrasca en las cosas o se sume en sí misma. El lenguaje, en conjunto *media*, pues, entre hombre y hombre, entre hombre y mundo, entre sí-mismo y mí-mismo²⁰⁹.

²⁰⁸ “Este era, en el fondo, planteado filogenéticamente, el problema de los orígenes del lenguaje, por lo menos desde Epicuro en adelante, y que la modernidad ha vetado. Pero si es posible evitarlo filogenéticamente (aduciendo falta de restos arqueológicos), no es posible ignorarlo ontogenéticamente. Nuestra misma experiencia cotidiana nos puede ofrecer elementos, quizá imprecisos pero, de alguna forma, tangibles, para responder a la pregunta: ‘¿Por qué me habré visto inducido a decir algo?’ La semiótica estructural no se ha planteado nunca el problema (a excepción de Hjelmslev): las diversas lenguas se consideran sistemas ya constituidos (y analizables sincrónicamente) en el momento en que los usuarios se expresan, afirman, indican, preguntan, mandan. El resto es pertinente a la producción del habla, pero las motivaciones por las que se habla son psicológicas y no lingüísticas. La filosofía analítica se ha quedado satisfecha con el propio concepto de verdad (que no atañe a cómo las cosas están de hecho, sino a qué se debería concluir si un enunciado se entendiera como verdadero), pero no ha problematizado nuestra relación prelingüística con las cosas. En otras palabras, la aserción ‘la nieve es blanca’ es verdadera si y sólo si la nieve es blanca, pero cómo advertimos (o estamos seguros) que la nieve es blanca, es algo que queda encomendado a una teoría de la percepción o a la óptica.” Eco, U., 1999: 21. Por cierto que la hermenéutica semiótica no aceptaría tan fácilmente algo así como una ‘relación prelingüística’ con las cosas pues eso no le dice nada. En el caso límite de aceptarla, se internaría en el ámbito de la percepción: allí, de hecho, no hay lenguaje verbal pero sí significación.

²⁰⁹ Situar el lenguaje como mediador en la *dispersio* de la existencia es aprestarse a admitir que dará forma simultáneamente al mundo, al intercambio interhumano y al mismo hombre. Pero mucho cuidado con atribuir este poder formador a la estructura lexical o gramatical de la lengua. De lo que se trata, más

Ricoeur converge con este planteamiento cuando asevera que:

El lenguaje aparece (...) como lo que eleva la experiencia del mundo a la articulación del discurso, lo que funda la comunicación y hace advenir al hombre en cuanto sujeto hablante (...) Pero ¿qué es la filosofía del lenguaje, sino la propia filosofía, en cuanto piensa la relación del ser con el ser dicho?²¹⁰

De ser-en-el-mundo pasamos a ser-discurso-en-el-mundo. El acto de enunciación realiza la experiencia de ser-en-el-mundo. Reconocemos el ser como enunciado de una enunciación.

En la perspectiva del discurso mítico en acto, la enunciación es primero y su sujeto se define, “en bloque”, como sujeto sensible de la percepción y sujeto discursivo de la predicación.

Pero esa elevación, de la que habla Ricoeur, cambia la vida. Esta ingresa a la dimensión de la articulación y, con ello, a la de la forma simbólica como cobijo para erguirse ante la totalidad del ente. Ese sujeto hablante adviene al habla o discurso en cuanto paciente y agente mítico primordial. Mas no se adviene al habla sin advenir a la escucha. El primer oyente de un discurso es quien lo profiere. El primer lector de la carta es quien la escribe. La competencia de este sujeto hablante es, pues, también ella, doble y, por tanto, articulada. La relación entre unidades de discurso, de variada extensión, pasa a objetivar y representar a la *dispersio* misma.

Ahora bien, ¿cómo hablar de la relación del ser-no-dicho con el ser-dicho si el lenguaje, como decía Barthes, no tiene exterior? Además, ¿cómo hablar de esa relación si para hablar *sobre* el lenguaje hay que hacerlo ahora y siempre *dentro* del lenguaje?

Cuando Coquet intenta presentar, en resumen, la teoría semántica de Valéry, introduce los términos intrínsecos del lenguaje: lo físico (discontinuo) y lo mental (continuo); luego añade un parámetro de segundo nivel, el sujeto y las operaciones de las que es sede. Así, el sujeto ocupa la posición de paciente (es informado por el lenguaje); y ocupa la posición de agente (informa al lenguaje). Queda, luego, el tercer nivel en función del cual los otros dos se ordenan, la realidad. Este último nivel sólo se concibe,

bien, es de afirmar que hombre y mundo están modelados por el conjunto de las *cosas dichas* en una lengua.

²¹⁰ Ricoeur, P., 2001: 401. Entonces cabe entender que, en discurso, el “ser” es siempre el “ser dicho”, no el ser ontológico, o el ser-en-sí. De ahora en adelante, en este apartado, la referencia es a la mencionada obra de Ricoeur, en particular, al ensayo titulado: “Metáfora y discurso filosófico”.

pues, como función de la relación discursiva del sujeto *con* el lenguaje²¹¹. Si admitimos que la función es lógicamente anterior a los términos entenderemos que *la* realidad hace emerger la relación del sujeto y su enunciar y, por eso mismo, sólo puede ser aprehendida en el marco de esa relación. Cabe pensarla no sólo como función sino también como *supuesto* ontológico de dicha relación pero, como tal, es sólo algo inaprensible; a saber, lo real, lo no-semiótico.

El lenguaje sólo tiene existencia por su relación regular con la realidad. Y la realidad sólo tiene existencia *como tal* gracias a esta relación. Aquello que se sustrae a esta relación remite al componente propiamente ‘real’, no-semiótico, de la realidad. Por cierto que estamos anclados en ese componente ‘real’, sino no podríamos comprender la excedencia de la experiencia sobre la significación o la inadecuación de la sustancia y la forma. Menos aún entender cómo así el acto de enunciación constituye a la persona en el discurso y realiza la experiencia de ser-en-el-mundo como experiencia de ser-carne-en-el-mundo.

Retomemos a Ricoeur. La especularidad es una de las posibilidades del ser-discurso-en-el-mundo. El discurso se hace especulativo cuando ejercita la capacidad reflexiva de distanciarse y de considerarse en cuanto tal y en conjunto, como relacionado con el conjunto de lo que es. Se designa, entonces, a sí mismo y a su otro. La reflexividad prolonga lo que Jakobson llamaba la función metalingüística²¹². Pero lo hace articulándola en el discurso especulativo. Esta función no se opondría a otras, y menos a la referencial. En consecuencia, la función metalingüística es el saber que acompaña a la función referencial, *el saber de su ser-relacionado con el ser*.

Especularidad y reflexividad son posibilidades del ser-discurso-en-el-mundo. Como tales, producen un saber reflexivo por el cual el lenguaje *se sabe* (en el) *ser*. Pero este *saberse ser* no niega ni neutraliza ni evita el carácter elusivo del ser. Si bien la conciencia reflexiva, lejos de encerrar al lenguaje sobre sí mismo, es la conciencia misma de su apertura, también es verdad que mientras más se abre el lenguaje más se

²¹¹ Coquet, J; 1997 : 139.

²¹² Al investigar el lenguaje en la variedad de sus funciones, Jakobson postula que una esquematización correcta de dichas funciones exige un repaso de los factores que constituyen todo hecho discursivo, esto es, de acuerdo a su criterio, cualquier acto de comunicación verbal. Dichos factores giran en torno al *mensaje* articulado, de hecho, por cualquier acto de comunicación: *destinador*, *destinatario*, *contexto*, *contacto*, *código*. A partir de ahí, la ordenación (*Einstellung*) del mensaje hacia esos factores genera, respectivamente, las funciones *emotiva* (o *expresiva*), *conativa* (o *apelativa*), *referencial* (o *cognitiva*), *fática* y *metalingüística*. Además, la orientación hacia el *mensaje* como tal, el *mensaje* por el *mensaje*, define a la función *poética*, tema central de su disquisición. Ver “Lingüística y poética”, en: Jakobson, R; 1975: 348-395.

escapa el ser. Más se sustrae y atrae lo que más da que pensar. Dice Ricoeur que la conciencia reflexiva implica la posibilidad de enunciar proposiciones sobre lo que es y decir que *eso llega al lenguaje* en cuanto lo decimos. Cuando hablo, sé que *algo es llevado* al lenguaje. Pero, ¿qué es eso que *llega* o *es llevado* al lenguaje? ¿Es el ser mismo o el ser *hecho lenguaje*? ¿Acaso el ser es lo suficientemente transparente y estático para dejarse atrapar y llevar al discurso por el devenir mismo del propio discurso?

En el horizonte humano vislumbrado desde la semiótica parece que *el ser* no es otra cosa que un predicado de *algo* que puede *estar-ahí* pero que nunca *llega* o *es llevado*, como tal, al lenguaje²¹³. Pregunto a Ricoeur: ¿puede haber un saber ‘extralingüístico’?²¹⁴ Recogiendo su tesis del *ser-como*, en cuanto cópula que pone en tensión el *ser* y el *no ser*, propongo que el lenguaje se refiere a algo que *es como* lenguaje. O, más explícitamente: el lenguaje se refiere a algo que, en términos complejos, *es* y *no es* lenguaje; y, en términos neutros, *ni es ni no es* lenguaje pero que, en la referencia, esto es, en el acto de lenguaje, *se hace* lenguaje o *no tiene cómo no hacerse* lenguaje. ¿No es acaso el sentido hacerse lenguaje del ser?

Ricoeur recuerda a Kant, quien escribía: “Es necesario que algo sea para que algo aparezca” y parafrasea dicha máxima: “Es necesario que algo sea para que algo sea dicho”.

Desde la postura semiótica replicaría: por cierto que sí, pero eso que *es*, debe ser percibido signifiante para poder *ser dicho*.

²¹³ Porque ese *algo* también puede no “estar-ahí”. A propósito de esto, entiende Eco que el lenguaje que no sirve para mentir no es lenguaje. Señala, además, que el único que ha convertido el problema (que responde a la pregunta: ¿por qué me habré visto inducido a decir algo?) en “la base misma de su teoría semiótica, cognitiva y metafísica al mismo tiempo, ha sido sin duda Peirce. Un Objeto Dinámico nos empuja a producir un representamen, éste produce en una cuasimente un Objeto Inmediato, a su vez traducible en una serie potencialmente infinita de interpretantes y, a veces, a través del hábito elaborado en el transcurso del proceso de interpretación, regresamos al Objeto Dinámico, y con él algo hacemos. Claramente, desde el momento en que debemos volver a hablar del Objeto Dinámico (al que hemos regresado) estamos de nuevo en situación de salida, debemos volverlo a nombrar a través de otro representamen, y en un cierto sentido el Objeto Dinámico queda siempre como una Cosa en Sí, siempre presente y jamás aprensible, como no sea, precisamente, por la vía de la semiosis.

Aun así, el Objeto Dinámico es lo que nos empuja a producir semiosis. Producimos signos porque hay algo que exige ser dicho. Con expresión poco filosófica pero eficaz, el Objeto Dinámico es Algo-que-nos-da-patadas y nos dice ‘habla’ o ‘habla de mí’, o aún más, ‘tomame en consideración’” Eco, U., 1999 : 22. Dos pequeñas atingencias: primera, eso de ‘Algo-que-nos-da-patadas’ recuerda al lenguaje como acaecimiento en cuyo origen hay una violencia; segunda, a pie de página de la mencionada expresión, Eco, con su ya conocida ironía, comenta lo siguiente: “Espero que algún día esta expresión se traduzca al alemán; así, por lo menos en Italia, la tomarán filosóficamente en serio”. Eco, U., *ibid.*

²¹⁴ A propósito del saber que algo es llevado al lenguaje, Ricoeur afirma que “Este saber ya no es intralingüístico, sino extralingüístico: va del ser al ser-dicho, al mismo tiempo que el lenguaje va del sentido a la referencia” Ricoeur, P., 2001 : 402.

Intentar una explicación ontológica de los postulados de la referencia es hacer de “la realidad” la categoría última a partir de la cual el todo del lenguaje puede ser pensado, aunque no conocido, como el *ser-dicho de la realidad*. Entonces, de acuerdo con esa postura, los signos lingüísticos y, por extensión, sus articulaciones en forma de enunciados, tienen vocación de *representar* los estados de cosas observables en el mundo²¹⁵. En consecuencia, en esa perspectiva, si las palabras tienen un sentido, es únicamente en función de la existencia, lógicamente anterior, de las cosas reales o imaginarias a las cuales ellas *se refieren*. Ricoeur se sitúa, pues, en la hipótesis fundadora de la significación “con referente”. Discuto con él para intentar una aclaración semiótica de dichos postulados. Frente a esa concepción (de corte positivista) que subordina la posibilidad de la semiótica a una ontología que la garantizaría, la actitud opuesta no consiste en una pura y simple *ablación del referente* que equivaldría a separar el universo del sentido de toda relación con el “mundo real” o a dudar incluso de la existencia de toda forma de realidad que no sea semiótica. Sobre la *cuestión del ser* no tenemos ninguna posición categórica que defender.²¹⁶ Sólo admitir que tratamos

²¹⁵ La idea de que la comprensión es un acontecimiento en el cual uno *tiene un mundo* o, más propiamente, una serie de acontecimientos significativos emparentados donde *emerge nuestro mundo* es tercamente descartada por la filosofía analítica angloamericana que opta por una concepción del significado como relación fija entre las palabras y el mundo. Se supone, creo que erróneamente, que sólo una perspectiva que trascienda la corporización humana, la encastración cultural, la comprensión imaginativa y la situación dentro de tradiciones con evolución histórica puede garantizar la posibilidad de objetividad. Nosotros nos acogemos aquí a la tesis de que todo conocimiento es el resultado de una interpretación que emerge de nuestra capacidad de comprensión. Capacidad ésta arraigada en la estructura de nuestra corporización biológica pero que se vive y se experimenta dentro de un dominio semiótico de acción consensual e historia cultural. Esa es la capacidad que nos permite dar sentido a nuestro mundo o, más bien, que constituye las estructuras y operaciones por las cuales existimos o ‘tenemos mundo’.

²¹⁶ Se puede decir del ente *que es* pero no *qué es*. Sólo cabe preguntar, perplejos, ¿es posible para el *Dasein* separar *ser* de *predicar*? Como recuerda Eco, no parece que “ningún estudio de semántica haya ofrecido un análisis satisfactorio del verbo *ser*, que aun así usamos en el lenguaje cotidiano, en todas sus formas, con una cierta frecuencia”. Recuerda luego el Fragmento 1655 de Pascal: “No podemos disponernos a definir el *ser* sin caer en este absurdo: porque no se puede definir una palabra sin empezar por el término *es*, ya sea expresado, ya sea sobreentendido. Así pues, para definir el *ser*, hay que decir *es*, y usar de ese modo el término definido en la definición”. No se trata, por cierto, de decir, con Gorgias, que del *ser* no se puede hablar: “se habla muchísimo del *ser*, incluso demasiado, salvo que esta palabra mágica nos sirve para definirlo casi todo, pero no es definida por nada. En semántica se hablaría de un primitivo, el más primitivo de todos. Cuando Aristóteles (Metafísica IV, 1,1) dice que hay una ciencia que estudia el *ser* en cuanto *ser*, usa el participio presente *to on*. Algunos lo traducen con el ente, otros con el *ser*. Efectivamente, este *to on* puede entenderse como *lo que es* (...) y, por último, lo que la escolástica denominaba el *ens*, cuyo plural son los *entia*, las cosas que hay. Pero si Aristóteles hubiera pensado sólo en las cosas del mundo real, no habría hablado de una ciencia especial: los entes se estudian, según los sectores de la realidad, en zoología, física, incluso política. Aristóteles dice *to on he on*, el ente en cuanto tal. Cuando se habla de un ente (ya sea pantera o pirámide) en cuanto ente (y no en cuanto pantera o pirámide), he aquí que el *to on* se convierte en lo común a todos los entes, y lo que es común a todos los entes es el hecho de que son, el hecho de *ser*. En este sentido, como decía Peirce, el *ser* (*Being*) es ese aspecto abstracto que pertenece a todos los objetos expresados por términos concretos: el *ser* tiene una extensión ilimitada y una intensión (o comprensión) nula. Que es como decir que se refiere a todo, pero que no tiene significado alguno. Por lo cual resulta claro por qué ese uso sustantivo del

con el *aparecer del ser*. Y, al menos en nuestra existencia, ese *aparecer* está dominado por una enunciación, ese *aparecer del ser* emerge como un decir (d)el ser. En semiótica, *ser* está modalizado por (*a*)*parecer*, por el *creer* en un *decir* y por un *decir*²¹⁷. La filosofía semiótica sólo puede ser fenomenológica.

Esta actitud de neutralidad deliberada (de suspensión, de *epojé*) en relación a la pregunta sobre los "fundamentos últimos" no debe ser vista ni como indiferencia, ni como desinterés, ni como hostilidad, respecto a lo que puede servir de base, en última instancia, al sentido de nuestros discursos. Por último, *el aparecer del ser* es la condición de posibilidad del sentido; como tal equivale, pues, al *aparecer* mismo *del ser humano*, aquel que dice las cosas y que hace que las cosas digan. Aquel observador que hace ser *informadores* al sí mismo, a los otros y al mundo.

En consecuencia, la mencionada actitud de neutralidad tiene carácter heurístico, está motivada por el tipo de pregunta que se pretende preguntar y, por ende, por el tipo de investigación a efectuar. No se fundamenta, por lo tanto, en ninguna certeza ontológica *a priori*; la semiótica se coloca, así, en una relación de dependencia mutua con la antropología filosófica, esto es, con una antropología general que tiene por objeto el reconocimiento de las formas y de las condiciones del hacer humano consistente en significar, en dar sentido al mundo²¹⁸.

participio presente, normal para los griegos, se transfiere poco a poco al infinitivo, si no en griego, sin duda, en el *esse* escolástico.(...) Sin embargo, no se puede negar que *ser* es también un verbo, que expresa no sólo el acto de ser algo (por lo que decimos que un gato es un felino), sino también la actividad (por lo que decimos que es bueno estar sano, o estar de viaje) a tal punto que a menudo se usa como sinónimo de existir, aunque la ecuación da lugar a muchas reservas, porque originariamente *existere* significa 'salir de', 'manifestarse' y, por lo tanto, 'venir al ser' ". Eco, U., 1999 : 17-19. O, 'venir a ser'. Pero ¿de donde? ¿A dónde? Las preguntas que el mito responde son las mismas que han interesado a la filosofía de todos los tiempos.

²¹⁷ Cabe aquí señalar las dos acepciones básicas de *parecer*: la primera, *apariencia* de algo ('pareces cansado'); la segunda, la *creencia* de alguien ('¿qué te parece eso?'). Así, decirle a alguien 'pareces cansado' equivale a decirle 'me parece que pareces cansado'. Por otro lado, si Ricoeur (1998: 459), señala que "Persuadir es hacer creer que lo que parece es e interpretar es inferir del parecer el ser"; entonces, persuadir equivale a *hacer parecer que lo que parece es* e interpretar también se puede entender como *inferir del creer el ser*.

²¹⁸ Julián Marías recuerda una distinción kantiana realizada en las páginas finales de la *Crítica de la razón pura*, concretamente en la *Arquitectónica* de la razón pura. Allí queda claro que el concepto escolar de filosofía (*Schulbegriff*) recibe su valor y su justificación del concepto mundano (*Weltbegriff*). "La filosofía, entendida entonces en su forma más profunda y radical, tiene que responder a las preguntas decisivas del hombre sobre lo que puede saber, debe hacer y puede esperar, y culmina en la interrogante de la que todas las demás dependen ¿qué es el hombre? La filosofía, pues, en su dimensión última, es *antropología*, según Kant, en un sentido que apenas pudo ser adivinado en su tiempo, pero que ahora adquiere sobrecogedora transparencia. (...) La metafísica kantiana, cuyo último reducto es *antropología*, y que ha de responder a las preguntas que el hombre se hace para saber a qué atenerse en su vida es al mismo tiempo *ciencia rigurosa*. La sabiduría sin la ciencia es la sombra de una perfección que no alcanzaremos nunca. La referencia de la filosofía a la vida y a la situación en que el hombre ha de vivir en el mundo, su carácter concretamente *mundano*, no afecta en absoluto a su dimensión científica. No se trata de una escuela, pero sí de una *ciencia*. La filosofía en sentido mundano es, rigurosamente, el *saber*

Así, lo que llamamos “la realidad” no es algo dado ni neutro; es, más bien, un objeto construido desde una instancia de discurso en un(os) lenguaje(s) y, por ello mismo, portador de significación²¹⁹. Objeto construido, y en permanente construcción, desde posiciones confrontadas, polémicas; esto es, desde distintos puntos de vista. Construcción dirigida a la que se oponen otras direcciones de construcción; por ende, construcción simbólica. *La* realidad es aquello percibido como significante de un determinado modo al que siempre se opone *otro* modo.

Nadie duda de que los hechos reales sean la materia prima de esa percepción o construcción de realidad, es decir, de que estén supuestos por esta. Pero también es cierto que nadie tiene acceso directo, absoluto, total e inmediato a lo real pues dicha ‘entrada’ está mediada siempre por una interpretación. Lo real, en tanto tal, sería lo no semiótico, es decir, el horizonte del ente en conjunto²²⁰. Las referencias reciben, pues,

filosófico, subrayando por igual los dos términos de esta expresión”. Prólogo, en Kant, I; 1998: 8-10. En términos de Kant, nos confinamos en el último reducto de su metafísica. Nuestra suspensión crítica de cualquier compromiso ontológico se refiere sólo a lo que no es el hombre como instancia del discurso mítico. Por lo demás, cuando nos proponemos interpretar los mitos mediante métodos coherentes de análisis que nos permitan objetivar sus esquemas ¿no pretendemos acaso que el ‘organon’ semiótico le de forma científica a nuestro saber sobre el mito?

²¹⁹ El concepto semiótico de realidad no se puede circunscribir independientemente del de significación. “Según la manera como la significación se encuentra relacionada con los objetos que la soportan, se pueden distinguir dos niveles de realidades semióticas. Depende de un primer nivel el conjunto de los objetos culturales construidos, a través de la producción de los cuales los sujetos llegan a comunicarse más o menos entre sí; un film, un comportamiento gestual interpretable, un procedimiento ritual, un conjunto urbano son, a este respecto, realidades semióticas en la misma calidad que un enunciado en lengua natural o que una pieza de música: a través de ellos y gracias a ellos, los hombres intercambian mensajes significantes. Pero también tienen el estatuto de realidades semióticas los conjuntos de objetos y de procesos que, a la vez que dependen de la ‘realidad’, en el sentido banal del término, han recibido el investimento de significación por los sujetos en un movimiento de semiotización del mundo natural que transforma el universo del entorno en universo significativo: a la realidad primera, dada, de las cosas se superpone entonces un ‘lenguaje (construido) de las cosas’ capaz de servir de referencia y de material para la producción del tipo de realidades semióticas del nivel precedente” Greimas A., & Courtés, J., 1991 : 214.

²²⁰ Incluso decir “el horizonte del ente en conjunto” es apelar ya a una categoría, a un predicado. “Lo real, si se entiende por ello la naturaleza de las cosas mismas, no es en tanto en cuanto tal el objeto de la semiótica. Como la tarea del semiótico es dar cuenta y razón de los fenómenos de la significación –de su producción y aprehensión–, la única realidad de la que en rigor puede construir una teoría es del orden del lenguaje (en sentido extenso). En consecuencia, la semiótica deja gustosamente a los filósofos y a los metafísicos las preocupaciones de orden ontológico; es más, si ella no pretende ciertamente invadir el dominio de las ciencias de la naturaleza, tampoco hace suyas las hipótesis que provienen de disciplinas tales como el psicoanálisis, la psicología cognitiva o la neurobiología cuando pretenden describir los procesos mismos del funcionamiento psíquico. Su ambición se limita a construir modelos, es decir, simulacros que le permitan representarse los recorridos del imaginario humano en busca de sentido, pero sin creer describirlos como mecanismos reales.” Landowski, E., en: Greimas, A.J. & Courtés, J., 1991: 213. Esta postura radical, coherente; es, no obstante, moderada por semióticos como Eco, a quien suscribo: ¿cómo ignorar la tradición filosófica de la semiótica? ¿cómo no reconocer en esa tradición una metodología fenomenológica que responde a una ontología de lo humano? ¿cómo no contemplar un horizonte óntico del sentido aún cuando no sea nuestro objeto?; por último, ¿por qué no dialogar y discutir con otras disciplinas filosóficas acerca de lo que *es* el hombre como productor de sentido?

su valor de sentido del contacto con lo que no es discurso, esto es, del contacto con lo real que se les resiste.

Entonces, la realidad es el ser-dicho lo real. O, en otros términos, lo real *se hace realidad* gracias al discurso significante (o significativo); de ahí que el drama humano no tiene tanto que ver con el conocimiento de lo real (que siempre es imposible por inagotable e incompleto) como con la libre y justa determinación de lo que considera realidad, esto es, de lo que da más o menos sentido a la vida de sus destinatarios. En otros términos, el drama humano es más ético que cognitivo.

Lo real siempre huye, se sustrae y atrae. Mientras tanto, aquello que “se mete” violentamente a nuestra casa y acogemos dentro de ella, aquello que retenemos, cobijamos, domamos y protegemos es la llamada realidad. Desde la postura semiótica, la realidad es ya, desde siempre, una entidad hecha lenguaje. La realidad no llega a ser realidad sin lenguaje. Es aquello de lo real que llega (o es llevado) de modo violento, total, absoluto, al lenguaje. Es aquello del ser que aparece o irrumpe cuando el resto del ser se va. Y que, por el acto de enunciación, aparece hecho sentido, discurso.

Se me puede reprochar que el par “lenguaje / realidad” que propongo equivale al término “lenguaje” de Ricoeur y que el término “real” que propongo equivale a “realidad” del mencionado autor. Por lo tanto, que su propuesta sería más económica. En suma, que la objeción que planteo a Ricoeur no se sostendría. En efecto, no es posible sostenerla *como objeción* sino *como apertura* metodológica a otra concepción de la cuestión, enraizada en la problemática del mito. En términos estrictos, si dejáramos la reflexión en el “estado de lenguaje” no habría necesidad de aquel desdoblamiento. El asunto es que el lenguaje es aprehendido, en su transformación misma, como discurso; y, en esos términos, el referente de este o aquel discurso no es *la* realidad entendida como algo ‘extralingüístico’ sino *su* realidad entendida como efecto de sentido de una captación, de una predicación existencial (más que de una mera referencia)²²¹. En consecuencia, la palabra mítica es aquella que no puede refrendarse por algo exterior a ella. Lo único que refrenda a la tradición mítica es su ser relatada.

²²¹ “El efecto de sentido ‘realidad’ corresponde a la relación conjuntiva que instala el discurso entre el mundo y el sujeto por una especie de embrague existencial. Cuando, al contrario, el sujeto parece expulsado del mundo como sucede, por ejemplo, en ciertos casos de soledad casi absoluta o, en pintura, frente a ciertos cuadros, se hablará entonces de ‘desrealidad’, interpretándose ese efecto de sentido en términos de desembrague existencial. En uno como en otro caso, el punto de vista adoptado es el del ‘mundo’ en relación al cual se define la posición del sujeto” (Greimas, A., & Courtés, J., 1991 : 214). Por otro lado, más allá de la polémica relativa a la delimitación de dominios y tareas entre las diversas disciplinas, subsiste el problema de la asignación de un estatuto semiótico a eso que, en el interior de los lenguajes o de los discursos, se da como nivel de referencia ‘verdadera’ o ‘real’. “Dos vías de

El hombre vive en el logos, y el logos es la semioticidad misma del ser-en-el-mundo. La lingüisticidad es el prototipo de toda semioticidad. Logos se ha identificado ancestralmente con *razón*, pero la identificación con *lenguaje* es más originaria y consustancial. Basta comprender que vivimos haciendo discurso de nuestro ser-lenguaje, para sustentar, en base a este ser-lenguaje o hacer-discurso, de algún modo u otro, un patrón de racionalidad en el mito.

Entonces, luego de operar un encuadre del mito como forma simbólica, la pertinencia semiótica aquí postulada se ubica como pasaje o tránsito entre una fenomenología del cuerpo sensible operador de *semiosis* y una hermenéutica del discurso mítico en acto y, luego, realizado como producto de una *praxis enunciativa*. Una vez culminado, en el seno de esta praxis, el *curso del discurso*, esta hermenéutica tiene abiertas dos vías: o se centra en el discurso expresado, realizado, enunciado, acabado, esto es, en la perspectiva de la narratividad generalizada que permite desprender de un texto mítico dado esquemas canónicos de relato; o, más bien, se centra en las condiciones sensibles de emergencia del *curso a iniciarse* y de su *discurso en acto*, esto es, en la perspectiva fenomenológica de una nueva semiótica que pretende dar cuenta, esta vez, de esquemas tensivos imbricados en el suelo sensible de toda *miticidad*.

Sin duda, ambas perspectivas ofrecen interés filosófico: la primera es predio del método estructural, en especial, del de forma narratológica; la segunda de la semiótica fenomenológica, tensiva. Si bien es esta última la que debe prevalecer (en el sentido de “aventajar”, no en el de “reemplazar”) y, en consecuencia, constituye la pertinencia aquí asumida, ello no es óbice alguno para reconocer que, en conjunto, ambas perspectivas de investigación filosófica componen lo que en este trabajo llamo *episteme* semiótica.

Ahora bien, como vemos, nuestra ‘estrategia’ arranca descolocando la perspectiva del objeto puesto en tela de juicio. Creemos que más consecuente con el criterio de racionalidad y, por ende, más enriquecedor para una filosofía del sentido, resulta

investigación se diseñan a este respecto. Se trata, de una parte, de la problemática de la veridicción, a la cual se puede incorporar en buena parte la producción de ‘efectos de lo real’ (Roland Barthes), para que se analicen en términos de referencialización interna en los discursos, o para que aludan a otros procedimientos discursivos. De modo más general, por otra parte, se trata de la problemática de la intersemiotividad que, establecida a partir de la distinción entre semióticas del mundo natural y lenguas naturales, lleva a concebir lo ‘real’ como un nivel de realidad en sí mismo, siempre ya semiotizado en el marco de las semióticas del mundo natural, es decir, si se quiere, como un ‘lenguaje de las cosas’ anterior a todo discurso.” Greimas, A., & Courtés, J., 1991: 213. Por cierto que las dos vías son aprovechadas por la filosofía semiótica. Sobre todo en la segunda encontramos un parentesco precioso con la hermenéutica: más que pensar en la ‘naturaleza de las cosas’ cabe pensar en el ‘lenguaje’ de estas; sobre todo, si queremos enfrentar y abordar con coherencia fenómenos expresivos como el del discurso mítico. Porque habla y dice, el mundo es significativo, se dispone a ser escuchado; y el acto simbólico de institución de la lengua consiste en dar significado a dicho significativo con otro significativo.

apuntar no al mero *mito* como resultado a ser repetido sino al *discurso mítico* como emergencia y acto. Dicho en otros términos, el modo más coherente con la pertinencia postulada es el que asume deliberadamente lo que podría parecer a simple vista una redundancia, esto es, la cuestión de la presunta racionalidad referida no al *mito* como tal sino al *discurso mítico*²²². En efecto, aquella otra opción, tomada de modo excluyente, nos mantendría anclados en la fase estructural(ista) y narratológica de la filosofía del sentido, esto es, en el ámbito de un resultado objetivado como relato. Si queremos considerar el discurso mítico en acto, y no solamente sus estructuras formales desprendidas de su enunciación, el punto de vista de la *praxis enunciativa* debe prevalecer (reitero, “aventajar” y no “reemplazar”) al del recorrido a través de sus estructuras.

No se puede imaginar comunicación humana sin influencia, sin acción de uno de los participantes sobre el otro; no se puede concebir la enunciación del discurso sin tomar en cuenta su influencia y su acción sobre los estados de cosas que evoca y sobre los estados de ánimo de los receptores. La competencia semiótica del sujeto de la enunciación está constituida, pues, por formas que se actualizan como operaciones. Pasar del mito como forma simbólica a las estructuras y operaciones de su *semiosis*

²²² Esta opción metodológica la justificamos, en principio, remitiéndonos a los orígenes mismos del término, esto es, a su prístino significado referido a la *palabra en movimiento comunicativo*, es decir, al ‘discurso’ y, por extensión, al ‘relato’ y a la ‘narración’. “En el antiguo uso lingüístico homérico, el término *mythos* no quiere decir nada distinto de ‘discurso’, ‘proclamación’, ‘notificación’”. Gadamer, H.-G., 1997a: 25. Así pues, Homero en la *Odisea* “ofrece una notable polisemia que abarca desde los ‘mythoi’, los elocuentes, los que hablan bien, hasta ‘opinión’, ‘relato’, ‘respuesta’, ‘orden’, ‘amenaza’, ‘consejo’, ‘pensamiento’. Y pronto, en el siglo V a. de C. encontramos la confrontación entre mito y logos. Mardones, J; 2000: 40. En efecto, en el periodo arcaico de la cultura griega no había oposición alguna entre *mythos* y *logos*. El primer término remite, en su etimología, a la raíz *my*, la cual, en una primera acepción, se refiere a la onomatopeya de la emisión e imitación de sonidos, y, en una segunda acepción, al acto de mover boca y labios al hablar. El segundo término es el sustantivo del verbo *legein*, ‘decir’, ‘hablar’. Madrid, M., 1991: 15. Recién en la época clásica de la ilustración griega (siglos IV y V a. C.) *lógos* pasa a ser ya no “mera representación, sino concepto”. Esto sucede cuando el discurso razonado o discurso argumentativo-demostrativo despliega una crítica especulativa frente a las creencias religiosas de la época y a los relatos, en realidad discursos, que las sustentaban (los *mythoi*). Píndaro parece haber sido el iniciador de la acepción de mito como ‘expresión mentirosa o engañosa’, próxima, por el sentido peyorativo, a la persuasión retórica. Ése camino será recorrido por Demócrito, Herodoto, Jenófanes...y ‘mito’ aparecerá, en contraposición a ‘logos’, como la narración en la que nadie puede creer. Mardones, J; *ibid.* En términos expresivos, lo oral queda asociado al mito y lo escrito al logos y, en lo que respecta al modo de pensamiento, se empieza a decir que el mito es *representativo* y el logos *discursivo*. Allí comienza el extrañamiento de lo discursivo fuera del ámbito del mito. En términos semióticos, estas dos categorías no están a la par, ya que lo *representativo* es sólo el nivel figurativo, concreto, de lo discursivo; mientras que lo *conceptual* es el nivel temático, abstracto de lo discursivo. El pensamiento es, siempre, discursivo. Por esencia discurre. El acento o la intensidad de ese discurrir puede recaer en la narración con figuras o en la argumentación con conceptos. Esto último es lo que ha primado. En todo caso, Caro (1981: 205, citado por Mardones, *ibid.*), da una idea de la complejidad semántica con la que nos enfrentamos: “Quince usos, por lo menos, dan los diccionarios griegos sobre la palabra ‘mythos’: palabra, discurso, tema tratado en éste, discurso público, narración, rumor, noticia, mensaje, diálogo, conversación, consejo, orden, proyecto, decisión y resolución”.

supone entender, en la conformación misma de lo simbólico, una incesante *praxis* de actualización de unas virtualidades semio-narrativas; esto es, de unas formas que se actualizan como operaciones. El concepto de *praxis* es fundamental para entender la conversión de las formas simbólicas del mito en operaciones inherentes al acto de discurso.

¿Y por qué *praxis enunciativa*? La enunciación suele ser confundida, ora con la comunicación, ora con la subjetividad, ora con los actos de lenguaje cuando, en realidad, se presenta como un punto de vista diferente sobre la actividad del lenguaje. El punto de vista de la comunicación es el que se interesa por la circulación de los mensajes al interior de las colectividades, o entre los compañeros de una interacción particular. En consecuencia, se trata de la costumbre de instalar la actividad de lenguaje en un contexto, en una situación englobante *que no es tratada como significativa* y que no es, pues, considerada como un lenguaje sino solamente como la determinación exterior de un lenguaje. Se supone que esta situación ‘extralingüística’ (y ‘extrasemiótica’) es de naturaleza sociológica, institucional o psicológica, y determina el sentido de los discursos y de los enunciados que engloba.

El mito, más que cualquier otro fenómeno significativo, muestra que la consideración del "contexto" como un lenguaje, hace inútil la noción misma de "contexto". Cuando la "situación de comunicación" se vuelve un lenguaje, como lo propone desde la semiótica, por ejemplo, Landowski,²²³ tiene que ver con discursos sincréticos, que entremezclan de manera más o menos coherente lenguajes de naturaleza diferente²²⁴. La

²²³ Landowski, E; 1993: 116, 208.

²²⁴ Además, Fontanille remite a las condiciones materiales de posibilidad del carácter sincrético de los discursos; hace notar que las relaciones y diferencias observables entre los órdenes sensoriales pueden pues, al menos a título de hipótesis, y desde un punto de vista antropológico general, ser consideradas como indisociables del establecimiento de la función simbólica humana. Esta diferenciación sería resultado de la ‘hominización’ concebida como especialización de relaciones entre el cuerpo humano y el mundo natural. Pero esta especialización aparecería como cierto estadio en un constante reajuste y progresivo del sincretismo sensorial. Interesarse por la significación de los modos de lo sensible, sería, pues, interesarse por un cierto estadio de diferenciación y de sincretismo entre modos semióticos.

Recuerda a Leroi-Gourhan, para quien la función simbólica no emerge de la colaboración entre los cinco sentidos ya individualizados, sino, al contrario, entre dos "bloques" sensorio-motores o conjuntos funcionales que entran en colusión al momento de la *semiosis* (el conjunto *mano-herramienta* de un lado, y el conjunto *cara-lenguaje*, del otro; de cuya colaboración nacen la mayor parte de actividades semióticas elementales: la gestualidad, la mimogestualidad, la fonación, el grafismo, la escritura). Entonces, el alto nivel de entrecruzamiento de informaciones sensoriales que se observa en el hombre no se encuentra en las otras especies animales, porque, justamente, está en función del desarrollo de capas corticales que ‘sincretizan’ las informaciones sensoriales. El sincretismo (modos semióticos de lo sensible) y la sinestesia (de los órdenes sensoriales) no son, pues, complicaciones suplementarias, o elaboraciones sofisticadas y ulteriores, sino la condición misma de la aparición de la función simbólica en el hombre, y una consecuencia del desarrollo neuronal que la acompaña. Esto no es una sorpresa: aquí

perspectiva de la semiótica del discurso invalida, pues, el punto de vista de la comunicación, al menos tal como acaba de ser definido.

Además, en la perspectiva misma de una pragmática de la comunicación, las proposiciones más operatorias (el principio de cooperación, el cálculo de implicaciones, el dialogismo, la polifonía) concluyen con frecuencia en una "co-enunciación" de los discursos, en una colaboración de los diversos socios del intercambio en la construcción de su significación. Invalidan, pues, ellas mismas, una concepción de la comunicación reducida a la circulación de mensajes en contexto.

En cambio, desde el punto de vista de la enunciación, no se trata ya de la circulación de mensajes en un contexto 'extrasemiótico' de tipo sociológico, psicológico o 'psicosocial'. Todo se ordena en torno a la posición de la instancia de discurso, y es, entonces, cuestión de aceptarla, de recusarla, de rechazarla o de desplazarla. Para el enunciatario, como para el enunciador, no se trata de hacer circular los mensajes sino de *tomar posición* en relación a los discursos para construir su significación. No obstante, estamos ya en condiciones de ver cómo el fenómeno mítico es *el* lugar privilegiado para reconciliar enunciación y comunicación.

Por otro lado, la introducción de la noción de subjetividad, generalmente inspirada por la creencia en alguna interioridad sustancial o por alguna psicología o filosofía, provoca una proyección del campo posicional de la instancia de discurso sobre la estructura transformacional del discurso enunciado²²⁵. Como resultado, la enunciación queda

como allá, desde un punto de vista semiótico, los sincretismos y los términos complejos son anteriores a las formas y a los términos simples.

Globalmente, esta larga marcha conduce a la autonomía de la función semiótica, y más precisamente, a la *autonomía de su dimensión figurativa*. El sincretismo es, en efecto, una condición de la categorización y de la identificación de las figuras del mundo natural. Para un animal, el olor y la forma de la presa bastan para el éxito de la captura; pero la presa no es una figura, menos aún el resultado de una categorización; es, a lo sumo, una 'proforma actancial'. Para un hombre, la identificación de una figura no puede ser un añadido de distintas sensaciones: es, de inmediato, sincrética. Si alguna cosa debe ser considerada aquí como intencional y significativa, comprendida desde el punto de vista de la filogénesis, no es la división de los cinco (o seis) sentidos, sino más bien el *devenir del sincretismo sensorial*. Resumen elaborado de Fontanille 2001^a: 9-11.

²²⁵ McGill (1967) recuerda que, sin excepción, "todos los intérpretes modernos (del argumento de San Anselmo) rechazan el principio según el cual las palabras pueden producir conocimiento. (...). Consideran el lenguaje como epifenómeno mental, instrumento para la subjetividad. El hombre lo usa para *expresar* o *exteriorizar* cualquier cosa que esté en su mente. Esto significa que si queremos hallar el sentido de cualquier proposición debemos descubrir aquello que, quien ha hecho uso de ella, *tenía en la mente*. Debemos, en suma, penetrar en su subjetividad. (...). Que el lenguaje es meramente derivativo y expresivo es un axioma heredado del siglo XVII, precisamente aquel en el que Descartes brilla con luz propia. La ciencia moderna ofrece la convicción de que, en orden a entender la verdad acerca de la naturaleza, el hombre debe hacer caso omiso a todo lo que ha sido dicho y atenerse a la experiencia directa. Así es como debe conducir sus experimentos. Para los filósofos racionalistas las ideas claras y distintas de algún modo u otro son producidas en la mente directamente por la realidad, sin mediación del lenguaje. Y los teólogos coronaban todo esto reemplazando las palabras de la Escritura sea con un

narrativizada. Este punto de vista es aceptable, legítimo; sin embargo, no es el del discurso en acto, ya que es tributario del paradigma del relato, esto es, del discurso realizado, acabado, captado desde el final. La noción de subjetividad cambia, pues, la pertinencia de nuestro enfoque.

Por último, cuando los filósofos del lenguaje, como Austin, han puesto de relieve la distinción entre los enunciados "descriptivos" -por ejemplo, el relato de un acontecimiento- y los enunciados "performativos" -la promesa o la injunción que programan el acontecimiento-, han querido hacernos creer que la teoría del lenguaje sólo se preocupa de los primeros, y habría olvidado los segundos. Ahora bien, se sabe que los filósofos de la Antigüedad, sea Platón en ocasión de su controversia con los sofistas, o Aristóteles en su *Retórica*, también consideraban ya que el lenguaje no está hecho solamente para describir el mundo sino también para transformarlo, para actuar sobre las cosas y sobre el otro.

Pero el asunto ahora es el lenguaje en acto, esto es, el lenguaje que se convierte en discurso. Por eso, en la pertinencia de la fenomenología de la conciencia simbólica o significante siempre cabe volver a preguntar: ¿qué es el mito? ¿cuándo y donde se origina? ¿debemos abarcar con este término las condiciones de posibilidad del acto de enunciación junto con la actualización y realización de dicho acto en enunciados concretos? La conciencia simbólica a la que se refiere, ¿cómo colma la brecha entre la percepción de un acontecimiento descomunal y la de la enunciación de un relato? ¿En virtud de qué tipo de esquematismo el pensamiento mítico percibe, actúa y narra?

Desde su intencionalidad espiritual / sensible, el mundo natural expresa, enuncia y hace enunciar como lo haría cualquier rapsoda. La naturaleza es rostro y lenguaje en acto. Tiene intenciones. Quien cuenta con ello y cuenta es un enunciador que percibe y construye percepciones en su enunciado. Quien escucha es un enunciatario que percibe lo que otro le hace percibir en lo enunciado (perceptivización). Así, se vuelve a desplegar una y otra vez, en toda su metamorfosis, la escena imaginaria del mito.

mensaje personal de salvación (subjetividad del miedo y de la esperanza) o con el registro hebreo de la historia". Hoy, acota luego McGill, por primera vez en siglos, un serio desafío está siendo llevado contra esta teoría subjetivista del lenguaje. Las palabras, de acuerdo a Martin Heidegger, no son primeramente herramientas con las que los hombres expresan lo que está ya en sus cabezas. Son, más bien, instrumentos de la realidad misma, el ámbito a través del cual los entes se descubren usando la palabra del hombre como su portavoz. El lenguaje no es algo *acerca de* la realidad, es *la* realidad en estado de descubrimiento y en cada proposición este es el asunto que dirige al pensamiento humano (no la subjetividad del autor). Ser se descubre en lenguaje. Los discursos no son el lugar de subjetividades psicológicas sino de actancias de sentido. Esta perspectiva nos ha comenzado a liberar del axioma de que el lenguaje expresa ideas meramente humanas." Quezada, O., "Pruebas de la existencia de Dios: Anselmo y Descartes", en: 2002 : 50-51.

Entonces, cabe afirmar que *quien percibe tiende a enunciar* y que *quien enuncia tiende a percibir*. La percepción se convierte en referente interno de la enunciación. Gracias a ella el relato mítico aparece, en superficie, como un mundo poblado por actores figurativos en coordenadas espacio-temporales que son solo secuencias que se refrendan a sí mismas²²⁶. Podríamos añadir que la tensión entre estos dos actos desencadena instancias de interpretación. Habrá que recurrir al *organon* de la semiótica tensiva para seguir desmenuzando la fenomenología de la enunciación mítica. Por ahora, aclaremos algunos conceptos en torno al enunciado mítico como *campo*.

La primera unidad de análisis de la semiótica del discurso y, por ende, del mito, es el *campo* de ejercicio de la actividad de lenguaje. Cuando Cassirer nos habla de la *presencia* del objeto mítico en la conciencia, parece emplear para ésta la metáfora teórica del *campo*. En realidad, el análisis semiótico muestra que el ejercicio de la enunciación (esto es, el dominio de la *praxis enunciativa*), adoptaría las propiedades de un *campo* de presencia y de un espacio tensivo.

La enunciación juega con la intensidad y con la extensión o la cantidad de las magnitudes discursivas, no se trata de la intensidad y de la extensidad en general: la intensidad de la que se trata aquí es la de la *fuerza de asunción* de la enunciación; la extensidad es la de la *capacidad de despliegue* y de declinación figurativa de la enunciación.

Ahora bien, el sujeto narrativo (o sea, el personaje de un relato) puede seducir, influenciar, persuadir, ordenar a otro sujeto narrativo, pero no puede *predicar* la seducción, la influencia, la persuasión o la injunción, salvo si se le da la palabra, pero se

²²⁶ En efecto, tal como señala Blumemberg, “En el mito no hay cronología alguna, sólo secuencias. Lo que se remonta muy atrás y no ha sido posteriormente desmentido o rechazado tiene derecho a la presunción de fiabilidad. (...) Sólo la masa de material deslizado entre los acontecimientos más tempranos y los últimos produce la impresión de un larguísimo período temporal, con un trasfondo temporal indeterminado y una distribución de lo que aparece en primer plano. Alejar es también un procedimiento idóneo para suprimir o desviar la cuestionabilidad de algo. Los mitos no contestan a preguntas, hacen las cosas incuestionables. Todo lo que podría desencadenar demandas de explicación lo desplazan hacia un lugar donde se legitima el rechazo de tales exigencias. Se puede objetar que, al fin y al cabo, todas las explicaciones son de este tipo, por mucho que se ocupen de constantes, átomos y otras magnitudes últimas. Pero la explicación teórica se verá obligada a dar el paso siguiente, haciendo que a los átomos les sigan los protones, neutrones y electrones, así como sus variantes, sin poder disipar la sospecha de que cada enumeración completa de las relaciones que vaya apareciendo remite a nuevos sillares elementales. Los mitos de la creación eluden una regresión así: el mundo está necesitado de toda clase de explicaciones, pero lo que explica su origen viene de muy lejos y no tolera que se pregunte, a su vez, por su origen. Ese hacer algo incuestionable ha sido sistemáticamente consolidado por la dogmática teológica con ayuda de los conceptos de la filosofía. Los atributos de eternidad y necesidad del ‘Ser Supremo’ implican que éste no tiene historia”. Blumemberg, H., 2003: 142. En esta cita es clara la amplificación extensiva a la que tiene que recurrir la explicación teórica y, también, el cierre mítico de lo incuestionable a cualquier pregunta que obligue a dar explicaciones. Por otro lado, la ausencia de cronología encierra al tiempo en un espacio sagrado.

trata, entonces, de una delegación de enunciación, no de la enunciación propiamente dicha. En consecuencia, la predicación es lo propio de la enunciación. Se aclara así la especificidad de los actos de enunciación sobre el fondo de los actos de lenguaje en general. Merleau-Ponty tenía el hábito de decir que el ‘yo puedo’ del cuerpo precedía al ‘yo pienso’ de la persona. En efecto, nosotros pensamos que no sólo lo precede sino que es, de modo necesario, el soporte material de la significación.

La hermenéutica semiótica discursiva propone distinguir, entonces, de un lado, la ‘predicación’ asociada a la actividad del no-sujeto, y del otro, la aserción, específica del sujeto. Aquella, ligada al ‘yo puedo’; ésta, al ‘yo pienso’. El no-sujeto predica sin asertar; es el modo de significación de la arquitectura sonora. El sujeto predica y aserta, combina las dos funciones: es el modo de significación de la persona que retoma y evalúa la experiencia del cuerpo propio. Dicho de otra manera, predicar y asertar son las “determinaciones explicativas”, diría Husserl, del acto de significar. “Comunicar” las presupone²²⁷. Vayamos, pues, a la instancia del sujeto.

Con la predicación, la enunciación *aserta* el enunciado: algo tiene lugar, algo sucede, algo está presente. La *aserción* es el acto de enunciación por el cual el contenido de un enunciado *adviene a la presencia*, por el cual es identificado como estando en el campo de presencia del discurso. Veremos que, en el enunciado mítico, esta presencia es predominantemente fuerte, tónica, concentrada.

Luego, la enunciación *asume* la aserción: algo está presente al que enuncia, algo sucede en relación con él, en el campo de presencia cuyo punto de referencia es él; alguna cosa adviene en relación a la posición de la instancia de discurso y afecta esta posición. En cierta manera, se trata de la presencia del otro, presencia de la instancia de discurso ante lo que adviene, presencia de lo que aparece en el campo y que no es la instancia misma. Por eso mismo, se expresa en intensidad -es lo que los pragmatistas llaman la *fuerza ilocutoria*, la fuerza de compromiso en el acto de predicación; y, además, en extensión, ya que el alcance de esa asunción dará lugar, por ejemplo, en el discurso verbal, a una dislocación sintáctica, a una “tematización” o a un “énfasis”.

²²⁷ Las referencias a Merleau-Ponty y Husserl en : “*Le pouvoir de la phénoménologie*”, Coquet, J; 1997 : 8. El autor recuerda aquí mismo que este es un punto de vista análogo al que adopta hoy el especialista en neurociencias cuando habla sobre la ‘presencia del cuerpo’ e insiste sobre su rol en el funcionamiento del cerebro. En este orden de reflexión, Coquet recuerda a un investigador como Damasio (1997: 16): “el espíritu respira por el cauce del cuerpo”. Así, con el ‘yo puedo’ se esboza el ‘yo pienso’. La semiótica discursiva, sensible a la vez al plano de la evolución o de la génesis y al plano del sistema, aprovecha este marco científico para distinguir e integrar ‘predicación’ y ‘aserción’.

Estos dos niveles de la predicación tienen en común la misma propiedad: son *actos metadiscursivos*. En efecto, la enunciación no es el acto mismo de lenguaje, sino la propiedad del lenguaje que consiste en manifestar su propia actividad. Vale reiterar que la predicación existencial no se confunde con la referencia²²⁸. El enunciado puede ser considerado como haciendo referencia a una realidad no lingüística: *Es un árbol* puede ser considerado como haciendo referencia a un árbol perteneciente al mundo natural; pero la enunciación *aserta* la presencia de la misma figura en el campo del discurso, y en tanto *ser de lenguaje*. *Es un árbol* significa, entonces, en el plano metadiscursivo, propio de la enunciación: *El árbol del que se trata, en tanto ser de lenguaje, aparece en el campo del discurso*.

En términos más impactantes: “*Padre nuestro que estás en los cielos*” significa en el plano de la enunciación que *mi* enunciación ya enunciada *te* hace aparecer a *ti* Padre en el campo del discurso: *yo*, hijo, centro, *te* pongo en el horizonte y asumo que verdaderamente *estás ahí*. Eres porque existes en mi oración.

La predicación, como asunción, hace referencia a la presencia de la instancia de discurso, pero a su presencia en tanto *ser (de) lenguaje*, independiente del ser ‘empírico’ del mundo singular con el que pueda coincidir o no. La enunciación es un metalenguaje “descriptivo”, pues, predicando el enunciado, fija su propia actividad, la codifica y hace de ella un acontecimiento sensible u observable. La enunciación es el lugar donde el discurso declara lo que adviene a su propio campo: magnitudes, actos, acontecimientos²²⁹.

²²⁸ Así, por ejemplo, el curioso mapa del Perú trazado por el cronista Guaman Poma tiene “la forma de un ovoide, en cuyo centro se dan cuatro parejas regentes de los cuatro puntos cardinales, con un sol y una luna presidiendo el cuadro y una serie de monstruos diseminados en su contorno. Un mapa así es relegado hoy en día sin más como algo ‘subjetivo’ y nada tiene que ver con un mapa moderno del Perú científicamente delimitado de acuerdo a una realidad. Lo dibujado por Guaman Poma no concuerda con la realidad, pero encierra toda su herencia india e incaica y quiérase o no es su mapa, casi diríamos el hábitat real de su comunidad. En ese sentido esas cuatro parejas regentes, que presiden las cuatro zonas del viejo Tahuantinsuyu, simbolizan el amparo maternal en que se hallaba refugiado el antiguo indio. Al fin de cuentas, el Perú que Guaman Poma había recorrido ha de haber sido ese mismo que está reflejado en su mapa y no el que la ciencia actual ha trazado. Y considerando esto, ¿podemos rechazar sin más esa ‘subjetividad’ que encierra su dibujo? Y es más. Un mapa del Perú elaborado con el instrumental moderno será real, pero nada tiene que ver con lo que cada peruano piensa de su país. Es un mapa impersonal, elaborado por el anonimato de la ciencia, y aceptado estadísticamente por la mayoría, pero no es *mi* país, ése que cada uno vive cotidianamente”. Kusch, R; 1977: 18-19. A pesar de la ingenuidad semiótica de Kusch, en el sentido de no reparar en que ambos mapas son construcción de ‘realidad’ con el mismo derecho o de creer que un mapa es ‘real’ y otro no, el ejemplo es excelente para oponer la lógica ‘científica’ de la referencia a la lógica ‘mítica’ de la predicación existencial.

²²⁹ “A cada momento de la evolución de una cultura y de los discursos que la constituyen, en cada punto de su difusión, cohabitan al menos dos tipos de magnitudes: las engendradas a partir del sistema y las fijadas por el uso. Aunque todo discurso dispone, *hic et nunc*, de esos dos tipos de magnitudes, una exigencia mínima de coherencia ha impuesto de alguna manera el concepto de *praxis* enunciativa para dar

Como consecuencia de todo este planteamiento, el concepto de *praxis enunciativa* se perfila filosóficamente como clave para discutir en torno a la presunta racionalidad del mito. Concepto éste avanzado en semiótica hacia el fin de los años 80 por A.J.Greimas y desarrollado en *Semiótica de las pasiones*, no es la praxis semiótica en general. Significar es un acto. Discurrir, un conjunto de actos, un haz y un encabalgamiento de operaciones de los que la enunciación sólo toma directamente a cargo las que conciernen a la presencia, presencia del enunciado o presencia de la instancia de discurso. La *praxis enunciativa* está, pues, particularmente concernida por la aparición y por la desaparición de enunciados y de formas semióticas en el campo del discurso, o por el acontecimiento que constituye el encuentro entre el enunciado y la instancia que lo toma a cargo.

La *praxis enunciativa* dirige, pues, esta presencia de magnitudes en el campo del discurso: convoca o invoca en discurso los enunciados que componen este último; los asume más o menos, les otorga grados de intensidad y una cierta cantidad. Recupera formas esquematizadas por el uso, incluso estereotipos y estructuras fijadas; las reproduce tal cual o las desvía y les procura nuevas significaciones. Presenta otras con todo el brillo de la innovación, las asume como irreductiblemente singulares, o las propone para un uso largamente difundido.

Por lo tanto, aproximarnos al mito como entidad de lenguaje o como discurso en acto, no implica abordar la racionalidad del *mito a secas* sino la racionalidad *semiótica* del *discurso mítico* o, simplemente, la *racionalidad mítica*. Así, esta última opción compromete una fase fenomenológica de la filosofía del sentido que nos sitúa en la *tensión de mitización* presente no sólo en el relato llamado *mito*. Se trata de pensar, en última instancia, en cómo *se da curso* a lo mítico en manifestaciones de lenguaje que van desde el arte hasta la ciencia.

Recuperamos así, desde la semiótica, el punto de vista del discurso que desestabiliza la célebre oposición entre *conocimiento intuitivo*, inmediato, y *conocimiento discursivo*, mediato, o aquella otra entre *razón especulativa* y *razón discursiva*. Dicho en términos más simples, lo que la lógica tradicional ha llamado *pensamiento discursivo* queda aquí de lado²³⁰. Por cierto que la noción de *discurso* es extraordinariamente problemática, a

cuenta de su copresencia discursiva". Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 129. En ese sentido, la *praxis enunciativa* del mito permite comprender que éste participa, a la vez, de la gramática (sistema, código) y del discurso (proceso, mensaje).

²³⁰ Al tratar la significación del concepto en la "formación simbólica", Cassirer recuerda que "se suele trazar el límite entre 'intuición' y 'concepto' considerando la intuición como relación 'inmediata' con el

causa de las distintas calificaciones que recibe en cada dominio particular. Arrastra, por lo tanto, distintas acepciones: insistiendo en el ámbito filosófico (*dianoia*, *discursus* frente a *nóesis*, *intuitio*), subraya la progresión, el curso, de un término a otro, en el proceso de razonamiento, centro del debate entre platónicos y aristotélicos (dependiendo del énfasis que se pone en uno u otro término de la oposición entre conocimiento *simplici intuitu* y conocimiento *discursivo*). En el ámbito lingüístico y filológico, designa procesos superiores al enunciado o a la frase. No se trata aquí, en nuestro trabajo, de la pertinencia lógica, lingüística o filológica sino del *discurso* entendido como *proceso semiótico*, es decir, como devenir de magnitudes de sentido en un *campo* de presencia que no necesariamente es “lineal”. Esta perspectiva se aplica a fenómenos no verbales o no exclusivamente verbales. En todo caso, supone una enunciación entendida como cooperación, lo que rompe la unidireccionalidad de los ya obsoletos modelos funcionalistas de la comunicación. Por otro lado, propugnamos la estrecha vinculación entre el discurso *ergón*, texto, enunciado, producto; y la *discursividad*, *enérgeia*, *praxis enunciativa*, productividad, en suma, competencia que emerge y se constituye en acto (rigiendo las formas discursivas).

Proponemos, pues, una nueva interpretación semántica del término *discurso*. En consecuencia, postulamos que *discurrir es nuestro modo de estar en el mundo*²³¹. El *genus*, verbo *currere*, 'correr', remite al término '*curso*': *discurso* comparte el campo de *decurso*, *incurso*, *excurso*, *concurso*, *recurso*, *transcurso*... En todos los casos, se trata de *ocurrencias* en las que espacio y tiempo quedan implicados como valencias sensibles de la extensión y como coordenadas sintácticas: la *carrera* salva distancias espaciales en lapsos temporales. Pero, a su vez, queda implicada la fuerza de un móvil, de un cuerpo, en suma, la intensidad de un *cursor*, instancia en la que se vive y capta el *discurso en curso*²³².

objeto, en contraposición al procedimiento mediató, 'discursivo' del concepto. No obstante, ya la intuición es 'discursiva' en el sentido de que nunca se detiene en lo individual, sino que busca una totalidad que alcanza sólo recorriendo una multiplicidad de elementos que finalmente congrega con *una* mirada". Cassirer, E; 1998-III: 339. Previamente ha afirmado que en la "capacidad de 'ver hacia delante y hacia atrás' reside la función básica específica de la 'razón' humana. En un mismo acto es 'discursiva' e 'intuitiva': debe distinguir y separar claramente todos los estadios del tiempo para volver posteriormente a unificarlos en una nueva sinopsis. Esta diferenciación e integración temporales es la que confiere a la acción su sello espiritual, el cual demanda libre movimiento y simultáneamente que éste se dirija continua e irreversiblemente hacia la unidad de un fin. Cassirer, E; 1998-III: 218.

²³¹ Vázquez Medel, M; entrada 'Discurso', en Ortiz-Osés, A; & Lanceros, P; 1995.

²³² *Dis-* como preposición inseparable denota alternativamente *aumento*, *división*, *negación*, *contrariedad*, *separación*. Blánquez, Agustín; 1961. Desde nuestra pertinencia recogemos la acepción del aumento, en particular, aumento de sentido, entendiendo que el discurso, más que a la imagen del hilo, se asemeja a la de la ramificación o a la del rizoma. Partícula inseparable que indica generalmente división; otras veces,

Sostener que el discursar es nuestro modo de estar-en-el-mundo implica pensar en el discurso como incursión en algo que se resiste, como intervención en *eso real* –el caos, lo primordial, lo arcaico-. El enunciado resultante, en cuanto representación, hace de *eso* algo discontinuo. Cuando no hay disponibilidad para ‘discursivizar’ permanece el caos. La ‘discursivización mítica’ crea ligaduras que buscan inmunizar del pavor, del miedo, del trauma, del caos²³³. Se trata de una elaboración, de un trámite, de una dirección que deviene articulación. En suma, de un dar sentido que deviene significación.

El hombre, ser que existe diciendo (algo) de ser, es, por lo mismo, *Dasein*: su mera presencia es comunicativa de su ser. Ahí está el hombre, *ecce homo*. El mito es el decir originario del ser-ahí. Claro que no se trata de cualquier decir. El lenguaje necesita condiciones particulares para devenir mito. Si el mito es un decir, todo lo que justifique o fundamente un *discurso* puede ser mito²³⁴. Todo *puede ser* mito, pues el universo es infinitamente sugestivo. Cada ente puede pasar de una existencia cerrada, muda, a un estado oral, abierto a la apropiación comunitaria. En suma, a un estado actual de lenguaje. El enunciado verbal traduce y clausura el acontecimiento pero no se confunde con él. El discurso que intenta describir la vivencia no es la vivencia. Dice algo *de* ella. Le da significación. La semiotiza. Si bien esto significado, semiotizado, *no es* la vivencia ni su proceso, ni pretende definir lo que ella *es*, aparece como campo de discurso en el que la vivencia como acontecimiento se esquematiza.

separación; otras, acabamiento, plenitud; y en ocasiones encierra idea de negación.” Diccionario de la lengua latina. Macchi, Luis; 1941.

²³³ Un mito paradigmático, al respecto, es el de Pan, nombre “que significa ‘todo’, le fue dado porque todos se asemejaban a él, en cierta medida, por su avidez, pero también porque encarna una tendencia de todo el universo. El sería el dios de Todo, indicando, sin duda, la energía genésica de ese todo, o el Todo de dios, o el Todo de la vida. El dio su nombre a la palabra *pánico*, ese temor que se disemina en toda la naturaleza y en todo ser, al sentir la presencia de ese dios que perturba el espíritu y enloquece los sentidos” Gheerbrant, A. & Chevalier, J. 1974: 350--351.

²³⁴ Incluso, nos recuerda Gadamer que, en el antiguo uso homérico, *mythos* quiere decir “discurso”, “proclamación”, “notificación”, “dar a conocer una noticia”. En ese uso lingüístico: “nada indica que ese discurso llamado *mythos* fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese que ver algo con lo divino.” (Gadamer., H.-G., 1997a: 25). La reflexión es muy sugestiva pues, en nuestra cultura, damos por hecha esta última relación. Veremos cómo se llega a ella. Por ahora, es interesante notar que, cuando las musas eligen al poeta para realizar su obra, son conscientes de la ambigüedad de sus dones: “Sabemos contar muchas falsedades que se parecen a lo verdadero..., pero también lo verdadero” (Theog., 26. Gadamer, *ibid.*). No obstante, Gadamer indica que la palabra *mito* no se encuentra en este contexto. Será en el curso de la Ilustración griega que el vocabulario épico *mythos* y *mithein* cae en desuso para ser suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein*. “Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al *logos*, frente al discurso explicativo y demostrativo. La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y los hijos de los dioses.” Gadamer., H.-G. *ibid.* Prevalece, pues, el *genus* “discurso” tanto para mito como para ciencia. Lo que sucede es que, a la racionalidad argumentativa del discurso de la ciencia se opone la racionalidad histórica narrativa del discurso mítico. Gadamer profundiza magistralmente esta última racionalidad encontrando en ella la verdad de las formas míticas.

Ninguna ley, natural o no, impide hablar de las cosas. No hay realidad que no esté en condiciones de motivar una interpretación mítica. El estudio que venimos realizando, fiel a estas inquietudes, no se centra en tal o cual corpus empírico de mitos; se sitúa, más bien, en la dimensión trascendental de las preguntas por las condiciones de posibilidad del mito, es decir, por su fuerza de sentido o por lo que podríamos llamar *miticidad*. A fin de cuentas, preguntar por el sentido del mito es preguntar por el *sentido del sentido*.

II. 4. Intersemiotividad: natura / cultura

Heidegger cree que lo que designa como ser-ahí no es traducible por concepto alguno de Cassirer.

“Si se quiere designar por tal la conciencia, eso precisamente es lo que he intentado rechazar. Lo que denomino ser-ahí no se determina sólo en lo esencial con lo que se denomina por espíritu, ni sólo por vida, sino que se refiere a la unidad prístina y a la estructura inmanente de relación del hombre, que en cierta manera está vinculado a un cuerpo y que, mediante tal aherrojamiento en el cuerpo está en cierta ligazón con el ente, en medio del cual se halla (...)”²³⁵.

Ser-ahí, *Dasein*, es, pues, básicamente, ser cuerpo aherrojado en el ente. Ser-cuerpo-en-el-mundo equivale entonces a hacer-mundo-del-cuerpo. Por eso, en el ámbito mítico, el cuerpo sensible, operador de semiosis, sensibiliza al mundo y le da una respuesta estético- lógica. Hace de él un conjunto de cualidades sensibles. Lo anima: *anima mundi*. El horizonte de la trascendencia sólo puede formarse en una sensibilización.

La razón ilustrada, en su pretensión de desensibilizar al mundo, lo desanima; hace de él un mecanismo legible como cálculo. En el dominio, el hombre moderno como que se aburre. Pero, en el marco del fenómeno mítico, el mundo natural, fusionado con el cuerpo sensible, es presencia que vive, brota y permanece²³⁶. Es presencia vívida y

²³⁵ Heidegger, M., 1993 : 221

²³⁶ La consideración etimológica muestra que lo que hoy, y desde hace mucho tiempo, nombramos con el sustantivo ‘el ser’ es, conforme a su significado, la mezcla niveladora de tres significaciones que tienen raíces diferentes: vivir, brotar y permanecer. Ninguna de ellas alcanza, en sentido propio y determinante, supremacía y/o hegemonía. La raíz más antigua y propia es del sánscrito *asus*: la vida, lo viviente, lo que está por mor de sí y a partir de sí mismo en movimiento y en reposo, lo que tiene una propia posición fija. En sánscrito aluden a estos hechos las formas verbales *esmi*, *esi*, *esti*, *asni*; a las que corresponden en

vivida como totalidad autoorganizada, autosuficiente, autónoma. Presencia viva que brota, crece y permanece; que se autorregula y mantiene. Toda relación de sentido que se establezca al interior de este mundo que es cuerpo, de este cuerpo que es mundo, dará lugar a categorías ya desde siempre sensibilizadas. Más que nunca, el mundo sensible es el mundo de lo sentido (en) común. La superficie es profunda y la profundidad es superficie: el aparecer del ser es, ya, aparecer de sentido. Ser es aparecer consentido, con sentido.

Sólo nosotros, occidentales que hemos pasado por la prueba de la razón ilustrada, separamos una estructura “profunda” del universo, que sería de orden físico, químico, biológico (pero, eso sí, inanimada), de su estructura “de superficie” entendida como estructura “discursiva” que se presenta en el marco de la relación *sujeto / objeto*, esto es, como “enunciado” construido por el sujeto humano y descifrable por él. Desde una perspectiva heurística, la oposición *sujeto / objeto* es aprovechable porque es precisamente aquello que debemos sumergir y disolver en la profundidad viva de lo mítico sensible con vistas a trazar los lineamientos fenomenológicos de su *semiosis*.

Sabemos que, desde la pertinencia filosófica sobre la *semiosis* (fenomenológica, en suma), el concepto de “mundo natural” es clave²³⁷. En efecto, dicho concepto permite

griego εἶναι y εἶναι y en latín *esum* y *esse*. Análogamente se hallan en el germano *sunt*, *sind* y *sein*. Lo notable es que en todas las lenguas indoeuropeas se mantiene el *ist* (εἶστιν, *est...*).

La segunda raíz es indoeuropea : *bhu*, *bheu*; a la que pertenece el griego φύω: brotar, imperar, ponerse a sí mismo y permanecer en posición. Usualmente y de modo externo, *bhu* fue interpretada como φύσις y φύειν: ‘naturaleza’, ‘crecer’. Una interpretación más originaria indica que dicho ‘crecer’ se muestra como ‘brotar’ y que se determina por el presentar y manifestar. Actualmente, la raíz φυ- se pone en conexión con φα-: φαίνεσθαι. Así, la φύσις sería lo que sale a la luz, φύειν, el lucir, el brillar, el manifestar.

La tercera raíz se presenta en el dominio de la flexión del verbo germánico ‘*sein*’: *wes*; sánscrito: *vasami*; germánico: *wesan*; habitar, permanecer, detenerse; a *ves* pertenecen *festía*, *fástu*, *vesta*, *vestibulum*. Desde aquí se formó el alemán ‘*gewesen*’; además, *was*, *war*, *es*, *west*, *wesen*. El participio *wesend* se conserva todavía en *an-wesend* (presente) y en *ab-wesend* (ausente). El detalle y la profundización analítica de estas raíces en Heidegger, M., 1959: 105-108.

²³⁷ Este concepto fue presentado y sistematizado por Greimas a partir del ensayo titulado “Condiciones para una semiótica del mundo natural” (1973), publicado por primera vez como artículo en el número 7 de la revista francesa *Langages* (París, Junio 1968). A partir de esta ‘fundación’, se suele admitir que el plano de la expresión depende de semióticas del mundo natural. “Pero el problema puede ser formulado de manera más precisa. La sensorialidad puede ser definida como un “no-lenguaje”, una semiótica monoplana, en espera de una enunciación para hacer sentido; y la cuestión es, entonces, ¿cómo un no-lenguaje (el sabor, el tocar, el olor, la luz...) puede participar en la formación de un lenguaje? O ¿cuáles son las propiedades morfo-sintácticas del plano de la expresión que le permiten ser asociado a un plano del contenido? En consecuencia, si los modos de lo sensible tienen un sentido, eso será porque contribuyen diferentemente, y de manera contrastada, a la formación de los lenguajes; y esta contribución tomará la forma de una sintaxis de lo sensible”. Fontanille, J; 2001^a: 3-4. Partiendo de la comprobación de que toda cosmovisión es histórica, podemos afirmar que el llamado ‘mundo del ‘sentido común’, es informado por el hombre e instituido por él en significación; de tal suerte que la referencia puede ser definida como una correlación entre ‘macrosemióticas’. “Por cierto, esta posición sin matices se explica en el contexto del debate con las teorías ‘referencialistas’ de Ogden & Richards o de Jakobson: se trata de

dar una interpretación semiótica más general a las nociones de referente o de contexto ‘extralingüístico’, que aparecen en las teorías lingüísticas, hermenéuticas o analíticas. La relación de referencia se convierte así en una relación de intersemiotividad. Ya no se trata de una relación *lenguaje / mundo* que trata a este último término como referente neutro sino de una relación *lenguaje / lenguaje*: el hombre vive el mundo natural como enunciado-del-mundo. Su vida misma, por lo tanto, es enunciación en acto.

Precisamente decimos adrede “natural” para subrayar el paralelismo de dos ‘macrosemióticas’: la de la lengua natural y la del mundo natural; y, a la vez, para destacar la precedencia de ambas respecto al individuo. Este, desde su nacimiento, se inscribe e integra progresivamente en un mundo significativo hecho, a la vez, de “naturaleza” y de “cultura” (diríamos que, tal como el *sí* y el *mundo para sí*, ‘cultura’ y ‘naturaleza’ están enactuadas). Repito e insisto, la naturaleza no es un referente neutro; está fuertemente culturizada y, a la vez, relativizada; las etnotaxonomías, tan evidentes en fenómenos como el totemismo y la astrología, por sólo citar dos, presentan así diferentes “concepciones del mundo”. En consecuencia, cada cultura aparece ‘naturalizada’. El mundo natural es, entonces, el ámbito en el que se elabora una vasta semiótica de las culturas. Gracias, pues, al pensamiento mítico, la naturaleza es ya, desde siempre, un referente expresivo y significativo y la cultura es vivida ‘como lo más natural’.

Si hacemos el ejercicio de oponer lo *natural* ya no a la *cultura* sino a lo *artificial* nos daremos cuenta de que lo *natural* en el hombre es *elaborar su propia artificialidad*. El hombre es, pues, *naturalmente artificial* (o *naturalmente cultural*, como se quiera). Entonces, si esto es lo *natural* en el hombre; es decir, lo que define su alineación humanizante que lo separa del resto de seres vivos, que son naturalmente naturales; cabe preguntar, ¿qué sería lo específicamente *artificial* en el hombre? La respuesta lógica sería que lo *artificial* en el hombre es el *no elaborar su propia artificialidad*; o sea, el heredar o recibir una artificialidad ya elaborada antes de que él, como individuo,

hacer del ‘referente’ un problema semiótico, y no una instancia extra-semiótica. Pero esto no quiere decir que evacue de inmediato el carácter semiótico (o proto-semiótico) de la organización morfológica intrínseca de los estados de cosas, y que no persista la dificultad (para algunos la imposibilidad) del examen de las condiciones de emergencia de la significación a partir de lo sensible; en efecto, abordar la cuestión del mundo natural bajo el ángulo de la intersemiotividad, es considerar que el mundo natural está ya semiotizado, que está ya constituido como un lenguaje, y que se puede ya relacionarlo con otros lenguajes. Es la razón por la cual proponemos partir de los modos de lo sensible considerados como ‘no lenguajes’ y que nos damos por objetivo precisar bajo qué condiciones pueden contribuir a la formación de los lenguajes. En otros términos, debemos intentar resolver la siguiente cuestión: ¿cómo abordar globalmente la significación discursiva de la sensorialidad? Y, más precisamente: ¿cómo pasar de los órdenes sensoriales a los modos semióticos de lo sensible?”. Fontanille, J; *ibid.*

nazca. Esta específica artificialidad definiría una alineación de segundo grado o alineación socializante por la cual *este* hombre renuncia a elaborar, por ejemplo, sus propios signos y se somete a los signos ya elaborados por la sociedad o comunidad en la que nace²³⁸. Una primera alienación nos separa, pues, del resto de los seres vivientes (somos “arrojados fuera del Paraíso”). Una segunda alienación nos obliga a renunciar a nosotros mismos para someternos a una regulación social preexistente que ha articulado, como herencia irrenunciable, la relación entre mundo y lengua, relación entre dos ‘macrosemióticas’ que son vividas como ‘naturales’. Cassirer lleva a pensar que el mundo se forma haciendo frente a las impresiones y la lengua se forma haciendo frente a las expresiones. Pero el hombre es un ser simbólico gracias a estos dos “hacer frente”: no se trata de dos actos separados de dar sentido sino de lo simbólico como aquel ámbito que se *intercala*, *interpone*, *entre* mundo y lengua creándolos y dándoles sentido en la relación misma. Arriesgo aquí la tesis de que lo simbólico sólo se puede precisar cabalmente como *intersemioticidad*.

Ahora bien, en la existencia mítica estas dos ‘macrosemióticas’ están intensamente fundidas una en la otra, unidas en una totalidad. Por eso es que el mundo “exterior” aparece informado, categorizado, segmentado; en suma, ordenado “desde dentro”, en una asombrosa comunión. El efecto de sentido que llamamos “desacralización” es consecuencia de una separación: aquí, la cosa pensante; allá, la cosa extensa. Aquella hace objeto de esta: son las lenguas naturales (expresión de una lengua matemática universal) las que informan y categorizan el mundo exterior procediendo a fragmentarlo en regiones (no olvidemos que “región” es aquello en lo que se reina, en lo que se impera). Ahora bien, esto no quiere decir que en el mundo sagrado del mito no se informe ni se categorice u ordene. Muy por el contrario, el orden ahí es casi una obsesión. Además, cabe recordar, atendiendo ya a nuestra pertinencia, que todo lenguaje conocido muestra siempre, de algún modo u otro, una lógica cabal y definida. No hay, entonces, testimonio alguno de un lenguaje ‘prelógico’. Nuestro planteamiento supone una concepción más abierta de lo “lógico”. Obviamente ni las categorías aristotélicas ni nuestras partes de la oración ni las reglas de la sintaxis griega y latina aparecen en las lenguas aborígenes de Asia, de África, de Oceanía o de América, pero eso no constituye una prueba de que esas lenguas sean “ilógicas” o menos “lógicas” que las nuestras. Si bien son incapaces de expresar ciertas diferencias que a nosotros nos parecen

²³⁸ Este ejercicio teórico lo debo, en mucha medida, a Magariños, J., 1983: 19-26.

pertinentes, a cambio nos sorprenden por la variedad y sutileza de distinciones que no hallamos en nuestras lenguas y que en modo alguno son insignificantes. Se trata, en suma, de diferentes “estilos” de categorización: la instancia primitiva de discurso siente, igual que la moderna, el deseo de discernir y dividir, de ordenar y clasificar los elementos de su contorno: clases, clanes, tribus, tienen diferentes funciones, costumbres, deberes sociales.

Adelantemos un supuesto central de nuestra pesquisa y expresémoslo en términos semióticos: *el mundo “físico”, cosmológico, exteroceptivo, se hace calco y contrapartida del mundo “psicosocial”, noológico, interoceptivo*. Aquel se convierte en plano de la expresión de los contenidos espirituales que éste articula: plantas, animales, entidades orgánicas e inorgánicas, todos quedan afectados en tanto *figuras* por esta clasificación y tematización. Queda constituido un sistema de valores cuyo operador semiótico es el cuerpo sensible, *propioceptivo*, en tanto fuerza, envoltura y frontera en movimiento²³⁹. Los puntos cardinales, los colores, los cuerpos celestes, todos

²³⁹ En la tarea de pasar de los *órdenes sensoriales* a los *modos semióticos de lo sensible*, Fontanille se propone explorar la diversidad de los modos de lo sensible más allá de los cinco sentidos, buscando desprender un núcleo central de la polisensorialidad, de carácter sensorio-motor. Interroga, pues, la división de órdenes sensoriales y se pregunta si la gestualidad, la respiración, el conjunto de conductas sensorio-motrices no deberían ser integradas al paradigma de los órdenes sensoriales. “El caso de la respiración es particularmente significativo: es una función de contacto con el mundo, tal como los otros órdenes sensoriales; tiene incluso su propio órgano, el sistema respiratorio. No obstante, no es tomada en cuenta como una función sensorial; pero ¿no habría que considerar como dependiente de los modos sensoriales el conjunto de ‘sensaciones internas’ del cuerpo propio, *a fortiori* si, como la respiración, están asociadas a los mecanismos del olfato y de la degustación? Sería entonces imprudente retener como significativos solamente los modos sensoriales del contacto con el mundo (a distancia o a proximidad, como dicen los psicólogos): este contacto es, en efecto, indisociable de la *propioceptividad*, y, en consecuencia, de la sensorio-motricidad”.

Propone, luego, examinar el caso del olor. “Es fácil mostrar que la sintaxis figurativa del olor se apoya en la estructura aspectual de un proceso muy general, el del *devenir de lo viviente*, lo que inscribe de inmediato este modo sensorial en la isotopía semántica *vida/muerte*. El vínculo entre lo viviente y el olor ha sido cuidadosamente establecido, desde un punto de vista antropológico, por Anne Le Guérér (1998), a todo lo largo de un capítulo titulado ‘*Le sang et l’encens: recherche sur l’origine des pouvoirs du parfum*’. La autora muestra cómo, en los mitos, las religiones y los rituales, de la Grecia antigua hasta la América pre-colombina, el líquido vital es asociado a un perfume: sangre y libaciones perfumadas en Creta, sacrificios sangrantes perfumados de copal entre los Aztecas, sangre de la alianza y perfume perpetuo, propios del pacto que une al pueblo judío con Yahvé. Y hasta el *olor a santidad* que expresa y exhala el carácter incorruptible de la sangre pura y sagrada. Esta asociación puede, entonces, ser comprendida como una correlación semi-simbólica entre la exhalación y el devenir de lo viviente; en suma, como un lenguaje figurativo. Pero habría que preguntarse si esta correlación simbólica no implica, además, otros modos de lo sensible. Por ejemplo, la sangre no es simplemente percibida como un líquido; los mitos y los ritos la relacionan con un sistema dinámico; aun cuando los Aztecas no conocían la circulación sanguínea, arrancaban no obstante el corazón de sus víctimas, identificado a la vez como el centro sanguíneo principal y como el centro vital por excelencia. Se podría, independientemente de toda consideración biológica, adelantar la siguiente hipótesis: la correlación entre la sangre y el corazón, de una parte, y el principio de vida, de otra parte, reposaría también sobre la sensación interna del latido, una pulsación percibida como el movimiento mismo de la vida. Esta hipótesis implica, bien entendido, que las sensaciones motrices internas, las de la carne en movimiento (y no las del cuerpo propio), sean reconocidas como uno de los modos de lo sensible; este modo pertenece, más generalmente, al dominio

pertenecen a alguna clase especial y están vinculados, de acuerdo a la toma de posición de la instancia de discurso, en sistemas de valores.

Toda división supone un *fundamentum divisionis*, principio rector que no nos es dado por la ‘naturaleza de las cosas en sí mismas’ sino que depende de nuestros intereses afectivos (pasión ante el mundo), teóricos (visión del mundo) y prácticos (acción sobre el mundo). Por cierto, estos intereses no son los mismos en esas primitivas divisiones del mundo que en nuestras clasificaciones científicas. Pero no es eso lo que está aquí en juego. Lo que importa no son los contenidos figurativos o temáticos que invisten a estos valores, sino la forma de proyectar umbrales sobre un continuo de experiencia para hacerlo así discontinuo y, luego, la forma de cortar, de segmentar, de extraer unidades discretas para constituir categorías²⁴⁰.

llamado *sensorio-motor*, y se trataría de las sensaciones de *mociones íntimas*. Pero una cuestión queda en suspenso: ¿por qué este latido vital es puesto en relación con la emanación olfativa? De hecho, la correlación entre la exhalación y el principio vital (el perfume de vida) debe ser, finalmente, relacionada con la respiración (el soplo vital...y perfumado), que pertenece al dominio sensorio-motor, y más precisamente a las *mociones íntimas*. En efecto, tal como el corazón y la sangre, el soplo es asociado a la vida y a la muerte: el último soplo, el alma que se escapa con él, son motivos bien conocidos. Dios da vida a Adán *soplando* sobre él. “El espíritu es *aire* en lengua griega” dice jocosamente Valle-Inclán. En fin, la percepción de lo viviente reposaría, pues, sobre las *mociones íntimas* en general (latido, pulsación, contracción/dilatación): parece, entonces, que el olfato, tal como el contacto íntimo con el aire, solamente son asociados al principio vital por intermedio de las *mociones íntimas*: la sensorio-motricidad interna forma parte también de la red figurativa semi-simbólica, mejor aún, es su mediadora, el término medio. El caso del ‘perfume de vida’ tendería incluso a probar que el modo sensible ‘a distancia’ (el olor, en este caso) sólo recibiría una valorización axiológica en la medida en que solicite paralelamente al modo sensorio-motor. Fontanille, J; 2001^a: 6-7. El concepto de ‘semisimbolismo’ lo tratamos más adelante, cf. *infra* II.7.2.

²⁴⁰ Blanco deslinda dos categorías diferentes *continuo / discontinuo* y *discreto / integrado*. La discretización es la operación mediante la cual las lenguas y otros códigos segmentan las diferentes ‘discontinuidades’ que aparecen en un ‘continuum’. Lo ‘continuo’ se extiende sin interrupción entre los límites de un campo; lo ‘discontinuo’ introduce grados en el ‘continuum’ entre esos límites, de acuerdo con las modulaciones entre ‘salientes’ y ‘llanuras’. En resumen: ‘continuo’ no se opone a ‘discreto’ sino a ‘discontinuo’, y ‘discreto’ no se opone a ‘continuo’ sino a ‘integrado’. Remite a cuatro ejemplos, el primero de ellos tomado de Umberto Eco (1972 : 98-100): (i) la gama de los colores introduce ‘discontinuidades’ en el ‘continuum’ de la luz solar (o de la luz blanca); pero las lenguas ‘discretizan’ de manera diferente esas ‘discontinuidades’: para la porción del espectro que en español denominamos ‘azul’, la lengua rusa distingue dos unidades diferentes, en tanto que el latín consideraba probablemente como una sola unidad con varios nombres (*‘glaucus’* y *‘ceruleus’*) las porciones que el español designa como ‘verde’ y ‘azul’. (ii) En la gama musical, las ‘discontinuidades’ son ‘discretizadas’ de manera diferente por las culturas musicales: escala heptafónica de la música clásica occidental, escala pentafónica de la música andina, escala dodecafónica de la música contemporánea; (iii) En el cine, el espacio ‘continuo’ que se abre ante la cámara ofrece diferentes ‘discontinuidades’ de tamaño, de distancia, de movimiento, que lo modulan con ‘salientes’ diferentes, y que la ‘escala de planos’ discretiza de forma más o menos constante, según el código cinematográfico. Cuando la distancia entre los ‘límites’ del campo se salva progresivamente por medio del *travelling* o del *zoom*, no interviene la ‘discretización’ de la escala de planos, sino que la mirada recorre los grados intermedios (discontinuos) sin solución de continuidad. (iv) El ‘quipu’ de los Incas está constituido por una cuerda continua con nudos estratégicamente colocados (discontinuos) a lo largo de la cuerda. Cuando la cultura denomina cada ‘nudo’ como ‘uno’ (o ‘primero’), ‘dos’ (o ‘segundo’), ‘tres’ (o ‘tercero’), etc.; o cuando le asigna a cada nudo una representación semántica (por ejemplo: ‘uno’: origen del mundo; ‘dos’: fundación del Imperio;

En suma, lo que importa es la forma de producir clases o tipos; y esta forma es enteramente lógica. Trátese del mundo primitivo o del nuestro, nunca falta un orden; incluso en algunas sociedades tradicionales lo que hay es una hipertrofia, una preponderancia y exuberancia del “instinto de clasificación”. Los resultados de esos primeros intentos de análisis y sistematización del mundo de la experiencia sensorial son bien distintos de los nuestros. Pero los procesos semióticos son muy parecidos, expresan el mismo deseo del *actante* de avenirse con la realidad significativa, de vivir en un universo ordenado, de superar el estado caótico en el cual las cosas y los hechos no han adquirido todavía forma definida y estructura²⁴¹.

Pero en el llamado mundo primitivo no se vive como cosa extensa e inanimada sino como sociedad de la vida. Esto explica la función mágica de la palabra.

“La creencia en la magia se basa en una convicción profunda de la solidaridad de la vida. Para la mente primitiva el poder social de la palabra experimentado en innumerables casos se convierte en una fuerza natural y hasta sobrenatural. El hombre primitivo se siente a sí mismo rodeado por toda suerte de peligros visibles e invisibles, que no espera vencer por meros medios físicos. Para él, el mundo no es una cosa muerta o muda; puede oír y comprender. Por lo tanto, si los poderes de la naturaleza son invocados de modo debido, no podrán rehusar su ayuda”²⁴².

Esta palabra mágica sólo perderá fuerza cuando el hombre no encuentre eco en la naturaleza. Superará el trauma producido por esta pérdida de confianza gracias al desarrollo de una nueva fuerza espiritual que abrirá el camino a otra visión de la relación entre las dos ‘macrosemióticas’. Este fenómeno es el que Cassirer tipifica como eclipse de la función mágica, como declive progresivo de su fuerza; y, a la vez, como actualización y realización de la función semántica. Los poderes misteriosos de la

‘tres’ : conquistas del Inca, etc.), en ese momento lo ‘discretiza’. Se trata de una nota a la traducción inédita del capítulo *Valencia* de Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 14.

²⁴¹ Definimos los actantes como “las fuerzas y los roles necesarios para el cumplimiento de un proceso. Los personajes de una intriga, los sintagmas nominales de una frase, los actores y los roles de una pieza de teatro, son algunas de sus realizaciones concretas”. Fontanille, 2001: 123. El actante, como dice Coquet, es la “pieza maestra del teatro semiótico”; concepto central y discutido, ha conocido una serie de redefiniciones. Ilustra, de algún modo, el doble movimiento, deductivo e inductivo, del análisis semiótico: deductivo, pues es generado a partir de la sintaxis elemental. Salido de la sintaxis elemental de la frase propuesta por Tesnière, su empleo ha sido extendido al discurso y, por lo mismo, su estatuto ha sido modificado. Inductivo, la tipología que genera se funda sobre el examen de corpus empíricos de relatos, y particularmente, en los cuentos populares. Los diferentes tipos de actantes son, entonces, productos de la praxis cultural de discursos narrativos. La referencia a Coquet, en Bertrand, D., 2000: 181. La categoría en cuestión es lo suficientemente consistente para estudiar tanto lo puesto en escena (los actores de lo relatado en el mito), como lo presupuesto por la escena (los actores de la enunciación del mito).

²⁴² Cassirer, E., 1971: 168.

palabra, sus influencias físicas o sobrenaturales inmediatas, ya no se sienten tan evidentes en su añorada capacidad para manipular a dioses y demonios. No es que dejen de tener sentido y poder pero su rasgo decisivo no radica en su carácter físico sino en el lógico. Lo mágico-pragmático abre camino a lo semántico-cognitivo. Ese declinar físico va acompañado de una emergencia lógica. El *logos* se convierte en principio del universo y del conocimiento.

Este proceso podría coincidir con el paso de la cosmovisión *Bergung* a la cosmovisión *Haltung*. Es indudable que las lenguas naturales son las únicas capaces de explicitar las categorías semánticas abstractas (o universales); por el contrario, en las organizaciones semióticas del mundo natural, dichas categorías quedan implícitas, pues el mundo natural, es un lenguaje figurativo cuyas “figuras” –que encontramos en el plano del contenido de las lenguas naturales- están hechas de “cualidades sensibles” que actúan directamente –sin mediación lingüística – sobre el hombre. El hombre no sólo habla y dice; hace hablar y decir al mundo. Tan fuerte es su intencionalidad que da lugar a una intencionalidad “de retorno” que recae en él. Siente que la naturaleza le habla y le dice cosas. Esa instancia de discurso no tarda en divinizarse o demonizarse y, luego, de abstraerse como *logos* o principio.

El mundo natural, tal como las lenguas naturales, no es, pues, una semiótica particular sino el lugar histórico de elaboración y ejercicio de muchas semióticas. No corresponde aquí hacer una revisión exhaustiva o una clasificación rigurosa de las diferentes semióticas del mundo natural, pero sí podemos admitir la sugerencia de Greimas & Courtés (1982) en el sentido de distinguir de modo operativo entre (i) las “visiones significativas”, que hablan del mundo tal como se presenta (a este grupo pertenecen las etnotaxonomías, las semióticas de los objetos, la de los procesos naturales -la nube anuncia la lluvia, el mal olor señala la presencia del diablo- y, en parte, la semiótica del espacio); y (ii) las “prácticas significantes”, que se refieren al hombre tal como se comporta en relación a sí mismo y a los otros (a este grupo pertenecen la semiótica de la gestualidad, la proxémica y; de modo general, las prácticas semióticas entendidas como comportamientos más o menos programados, terminados, estereotipados, analizables como ‘discursos’ del mundo natural).

Esta distinción sólo tiene valor teórico pues, en la praxis social del sentido, las visiones y las prácticas aparecen integradas en el mismo proceso. Constituyen el par *percepción /*

acción. Así, por ejemplo, la taxonomía totémica da lugar a toda una “gramática” del comportamiento, es decir, a un modo de ver y de actuar.

II.5. El umbral de la percepción

Llegados aquí, podemos convencernos, con Cassirer, de que el análisis de la forma de los conceptos no esclarece totalmente la diferencia específica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura. De que es necesario apoyar la palanca en un punto más profundo: la fenomenología de la percepción. Allí residen las claves sensorio-motrices de cualquier acción posible²⁴³.

En su consistencia fenoménica, la percepción presenta una doble faz, conlleva dos aspectos distintos y fundidos, irreductibles entre sí e inseparables de hecho. En cuanto a su significación, se trata de dos factores distintos. Toda percepción es intencional, se refiere a un determinado ‘objeto’, entraña siempre un desdoblamiento del polo del yo con respecto al polo del objeto. Pero esta necesaria referencia objetiva presenta dos direcciones: hacia el ‘ello’ (mundo de cosas) y hacia el ‘tú’ (mundo de personas). El ‘ello’ es una alteridad que se presenta como ‘otra cosa’, como *aliud*. El ‘tú’, mientras tanto, es una alteridad que se presenta como *alter ego*. Según se siga una u otra dirección, “la percepción cobrará distinto sentido y, en cierto modo, distinto tinte y entonación”²⁴⁴; será percepción de cosas o percepción de expresiones²⁴⁵.

²⁴³ Cassirer, al igual que en la actualidad las investigaciones cognitivas, propone una definición activa y no pasiva de la relación con el mundo sensible. La semiótica se adhiere así a la hipótesis más general según la cual el mundo sensible no puede acceder a la significación sin la mediación del dominio sensorio-motor. Como todos los fenómenos significantes, aquellos de los que se trata en la sensorialidad sólo pueden ser captados en su devenir, en una transformación que los hace devenir otros diferentes, capaces de oponerse los unos a los otros; ahora bien, en el dominio sensorial, y en la relación entre el cuerpo y el mundo, incluso entre el cuerpo y sí-mismo, el *cambio* sólo puede ser aprehendido a través de un movimiento relativo al cuerpo: en el espacio, en el tiempo, en el cuerpo, fuera del cuerpo, o aun entre el interior y el exterior del cuerpo. Entonces, la percepción no es ya disociable de la acción, no en el sentido general de la conjugación de las dimensiones de la experiencia, sino en ese sentido preciso en que toda captación sensorial es una captación del movimiento, que acompaña, precede o provoca el movimiento y que, en consecuencia es, primero, una sensación de la carne y del cuerpo en movimiento. Si se trata de la formación de los lenguajes sensibles, la significación de los modos sensoriales sólo puede advenir a partir de las sensaciones ‘propioceptivas’ y, particularmente, de las ‘mociones’ de la carne y del cuerpo propio. Más detalles en Fontanille, J; 2001^a. Como señala Kolakowski interpretando a Merleau-Ponty: “La percepción es, pues, absolutamente originaria, y nada la precede, de manera que no cabe plantear la pregunta por la génesis de la percepción, como tampoco cuestionarse si la percepción penetra hasta el mundo en sí, pues la representación de tal mundo no se puede integrar en una totalidad perceptiva adecuada”. Kolakowski, L; 1990: 23.

²⁴⁴ Cassirer, E; 1965: 64.

²⁴⁵ “Expresiones” en el sentido de Cassirer, a saber, magnitudes del plano del contenido.

De facto, vivimos la realidad de este doble modo. No obstante, este hecho ha sido escamoteado, soslayado, menoscabado por la filosofía y la ciencia tradicionales. Pero, en sus primeras manifestaciones, la explicación teórica del universo se atiene al poder del mito, poder éste enraizado en la percepción de expresiones. En la concepción mítica del mundo, éste tipo de percepción prima, pues, sobre la que apunta a las cosas. No existe aún mundo alguno ‘de cosas’ rigurosamente determinadas y delimitadas por un conocimiento teórico como unidades constantes. Cada forma puede trocarse en otra; todo puede nacer de todo. Prima la ley de la metamorfosis.

“La forma de las cosas amenaza con esfumarse a cada instante, pues no descansan sobre cualidades fijas. Las ‘cualidades’ y las ‘propiedades’ son datos que sólo la observación empírica nos enseña a conocer, cuando, a fuerza de intentos constantemente reiterados que se extienden a lo largo de periodos prolongados de tiempo, logra comprobar las mismas notas o las mismas relaciones. El mito no reconoce semejante uniformidad y homogeneidad”²⁴⁶

En el mito, la faz del universo trazada por la afección emotiva, *propioceptiva* diríamos, puede ser distinta a cada momento. Ese rostro cambia según que el acento expresivo se ponga en el término eufórico (amor, esperanza, alegría) o en el término disfórico (odio, miedo, temor) de lo que sería una categoría primitiva, tímica. En consecuencia, la fase de emergencia del mito demanda una semántica tensiva de lo continuo, contrariamente a lo que sucede cuando el mito se estabiliza como sistema de representaciones distintas, fase en la que se impone una semántica diferencial (de lo discontinuo).

Si queremos dar cuenta de la percepción como instancia de conformación simbólica situada en el espacio mismo de la *intersemioticidad* no debemos ignorar, de ningún modo, que el contenido de la percepción y la forma del mito se desarrollan juntos y se funden en una unidad ‘concreta’.

“Ahí donde no se reflexiona sobre el mito, sino que se vive verdaderamente *en* él, no hay ninguna grieta entre la ‘auténtica’ realidad de la percepción y el mundo de la ‘fantasía’ mitológica. Las configuraciones mitológicas tienen ahí el color de la plena percepción inmediata y, por otra parte, esta misma parece estar inmersa en la luz de la configuración mitológica”²⁴⁷.

²⁴⁶ Cassirer, E ; 1965:65.

²⁴⁷ Cassirer, E; 1998-III: 80.

Esa inmediatez y frescura es la de un mundo con una estructura y una articulación inmanente que, no obstante, no ha distinguido aún ‘cosas’ y ‘atributos’. Las configuraciones del ser presentan una peculiar ‘fluidez’, se distinguen sin separarse. Cada configuración está presta a transformarse en otra totalmente opuesta. Esta metamorfosis no se sujeta a una ley lógica de ‘identidad’. No hay, pues, géneros lógicos inmutablemente separados. Las líneas divisorias están siempre desplazándose. Un mismo ser pasa de una forma a otra e, incluso, en un mismo instante puede contener y unir en sí mismo formas de ser distintas y hasta antitéticas. Esa compleja difusión, esa falta de diferenciación y articulación fijas es un efecto de nuestros patrones intelectuales ya que, en sí misma, la percepción mítica de ningún modo es desarticulada o difusa. Ocurre, simplemente, que sus diferenciaciones se encuentran en un plano completamente distinto a aquel en que se mueve la concepción ‘objetiva’ de *la* realidad como un conjunto de ‘cosas’ y ‘atributos’.

La filosofía del mito como forma simbólica quiere comprenderlo no sólo alegórica sino ‘tautegóricamente’. Esto, de acuerdo con Cassirer, quiere decir que el mito puede semantizarse como física o historia primitivas pero que lo fundamental es entenderlo como una configuración de sentido con un significado propio. Para cumplir con este propósito hay que respetar los derechos de esa forma de vivencia perceptiva en la que tiene sus raíces y de la cual se alimenta de modo constante. El mito se cimienta, pues, en un modo originario de percibir, a saber, la percepción de expresiones. Sin ese cimiento, flotaría en el vacío; en lugar de aparecer como una forma universal del espíritu lo haría como padecimiento fortuito y ‘patológico’. La cosmovisión mítica se basa en una determinada dirección de la percepción que, incluso en la cosmovisión teórica, no ha desaparecido completamente. Se trata de un modo originario de ‘tener mundo’, de ‘habérselas frente al mundo’; en suma, de ‘poseer el mundo’ en la medida en que éste se le revela como puro fenómeno expresivo. Los contenidos de la conciencia mítica brotan de este revelarse el mundo como fenómeno expresivo de un superpoder tremendo y fascinante.

¿Qué quiere decir que el mundo se presenta a la percepción como fenómeno expresivo?
¿Cómo así el ser aprehendido en la percepción no es un ser de cosas, de meros objetos, sino que se nos muestra como existencia de sujetos vivientes, de fisonomías?

Si algo tienen en común algunas de las más importantes tesis reconocidas como fuentes de la semiótica moderna, me remito en especial a dos de ellas: la de Cassirer y la de

Peirce²⁴⁸, es que la existencia semiótica no puede no basarse en una fenomenología de la percepción; o, como decía Peirce, en una faneroscopia (*phaneron* : fenómeno). Pero la pura fenomenología de la percepción tiene que ver meramente con el *quid facti* de la percepción. En esa vía, ni la percepción de la vida se reduce a la mera percepción de cosas, ni la experiencia del 'tú' puede ser disuelta en la experiencia del 'ello' o reducida a tal experiencia. La 'comprensión de la expresión' es esencialmente anterior al 'conocimiento de cosas'. De ahí que la intencionalidad sobreviene del mundo que aparece ante el *sí mismo*.

He aquí, pues, una hipótesis básica: a partir de nuestras percepciones emergen significaciones. Nuestras percepciones del mundo "exterior", de sus formas físicas y biológicas, independientemente de que estén ligadas a un mundo de cosas o de personas, procuran los *significantes*; nuestra percepción del mundo "interior", de nuestros conceptos, impresiones y sentimientos, suministra los *significados*.

Como veremos, en la fase emergente y expresiva del mito, estos dos órdenes de percepción están fusionados. En la medida en que se separan e interactúan se va definiendo un sistema de posiciones diferenciales al que llamamos *sistema de valores*. Así, la formación de un sistema de valores es posible gracias a la re-unión de los dos mundos (*significante/significado*; o bien: *plano de la expresión/plano del contenido*) que forman la *semiosis*. En esta perspectiva, constatamos la puesta en relación de, al menos, dos dimensiones, llamadas *plano de la expresión* y *plano del contenido*, y que corresponden respectivamente a eso que hemos designado "mundo exterior" y "mundo interior".

Este cambio de denominación merece algunos comentarios: la frontera entre el "interior" y el "exterior" no está dada de antemano, no es la frontera de una "conciencia" sino simplemente la que un sujeto pone en juego cada vez que, a partir de la percepción, otorga una significación a un acontecimiento o a un objeto. Si, por ejemplo, observo que los *grados cromáticos* de un fruto pueden ser puestos en relación con sus *grados de madurez*, los primeros pertenecerán al plano de la expresión [PE] y los segundos al plano del contenido [PC]. Y, al estilo de Lévi-Strauss, en la percepción del fruto se configura un microsistema de valores, lo *verde* es a lo *dorado* lo que lo *agraz* es a lo *maduro*. Pero puedo también poner en relación los mismos *grados de*

²⁴⁸ Ducrot, O; & Todorov, T; 1979: 104-109. En ambas propuestas, de algún modo u otro, el signo es reconocido como fenómeno en el que la significación o semiosis se manifiesta, en principio, mediante un acto perceptivo.

madurez con las *estaciones del año*; y, esta vez, los *grados de madurez* pertenecen al PE y las *estaciones del año* al PC: lo *agraz* es a la *maduro* lo que la *primavera* es al *otoño*. Y así, con un nuevo desplazamiento de la ‘frontera’, las *estaciones del año* son el PE y las *edades de la vida* son el PC; entonces, la *primavera* es al *otoño* lo que la *juventud* es a la *adultez*. Como estos microsistemas son transitivos, se obtiene, para terminar, una correlación en virtud de la cual los *grados cromáticos* son el PE y las *edades de la vida* son el PC; luego, *verde* es a *dorado* lo que *juventud* es a *adultez*²⁴⁹.

Esta "frontera" es la de la posición que el sujeto de la percepción se atribuye en el mundo cuando se esfuerza por desprender un sentido. A partir de esta posición perceptiva, se diseñan un dominio interior y un dominio exterior entre los cuales se va a instaurar el diálogo semiótico; pero ningún contenido está, fuera de esta toma de posición, destinado a pertenecer a un dominio más que a otro, puesto que la posición de la frontera, por definición, depende de la posición de *un cuerpo que se desplaza*. No olvidemos la ‘fluidez’ de la percepción mítica, por ende, la metamorfosis de las relaciones y la perpetua apertura a la metáfora.

De este modo, el *cuerpo propio* es una envoltura sensible que determina un dominio interior y un dominio exterior. Por donde se desplaza, esta frontera determina, en el

²⁴⁹ Este ‘circuito’ está tomado de Blanco,D; 2002, quien expone este microsistema de valores en el marco de su explicación de los sistemas semisimbólicos. Al respecto, cabe recoger dos aclaraciones del autor: (i) hay que distinguir entre valores *semióticos*, o *lingüísticos*, y valores *axiológicos*. Los primeros aparecen gracias a la diferencia de posición entre los elementos de un campo semiótico; son los valores postulados por Ferdinand De Saussure: un término lingüístico *vale por* su diferencia con otro u otros términos, no por su sustancia: *verticalidad* obtiene su valor por su diferencia con *horizontalidad*, *vida* por su diferencia con *muerte*, *amplio* por su diferencia con *restringido*, etc. Los valores *axiológicos*, a su vez, resultan del investimento de los objetos descriptivos por la *categoría tímica*: *euforia* vs *disforia*. Es así como los objetos, neutros por naturaleza, se tiñen, se empapan, se impregnan de afectividad, y resultan objetos *agradables* o *desagradables*, *bellos* o *feos*, *útiles* o *inútiles*, *buenos* o *malos*, *sagrados* o *profanos*, etc. Los valores *axiológicos* corresponden a lo que el sentido común llama simplemente ‘valores’; los valores *semióticos* o *lingüísticos* pertenecen a un dominio más técnico y especializado. (ii) El mencionado autor recuerda también que la coherencia discursiva sólo se logra si la conexión es establecida entre sistemas de valores y no entre términos aislados. Las conexiones establecidas término a término son de orden *simbólico*, en el sentido corriente de la palabra: la *rosa* ‘simboliza’ el *amor*, el *cielo* ‘simboliza’ lo *divino*, la *balanza* ‘simboliza’ la *justicia*. En el marco de nuestra inquietud frente al discurso mítico, y en general frente a cualquier orden de discurso, dichas conexiones son de escaso valor heurístico, porque o bien son tan convencionales que no aportan nada nuevo al discurso, o bien son producto de las proyecciones personales del analista, y escapan por completo a cualquier tipo de racionalidad discursiva. En cambio, las conexiones entre sistemas particulares (entre oposiciones pertinentes) son el fruto de la praxis enunciativa, y concurren a la coherencia discursiva, construyendo sistemas de valores del conjunto del discurso. Ese tipo de conexiones se denomina sistema semisimbólico, el principio de este tipo de sistema fue establecido por Lévi-Strauss cuando planteó la formula estructural del mito: la oposición entre dos figuras fue puesta en relación con la oposición entre dos funciones. Para la semiótica estructural de Greimas, inspirada en Lévi-Strauss, el dispositivo del sistema semi-simbólico es particularmente creativo, y al contrario de lo que sucede con el mero simbolismo, puede ser renovado en cada discurso por la instancia enunciativa. El semisimbolismo resulta ser, así, el principio organizador de la homogeneidad de los universos figurativos del discurso. Al respecto cf. *infra* II.7.2.

mundo en que toma posición, una brecha *propioceptiva* entre *universo exteroceptivo* y *universo interoceptivo*. La percepción de las modificaciones de la envoltura/frontera se sitúa *entre* la percepción del mundo exterior y la percepción del mundo interior. En realidad, lo *exteroceptivo* sería la cara exterior de lo *propioceptivo* y lo *interoceptivo* su cara interior. Por lo tanto, con un criterio de economía, podríamos decir que la *propioceptividad* destaca como categoría central por la que todo ser viviente *se siente* en un medio ambiente.

La significación supone, entonces, para comenzar, un mundo de percepciones, donde el *cuerpo propio*, al tomar posición, instala globalmente dos *macro-semióticas*, cuya frontera puede siempre desplazarse pero que tiene cada una su forma específica. La significación es, pues, el acto que reúne esas dos macro-semióticas²⁵⁰, y eso es posible gracias al cuerpo propio, cuya *propiedad*, valga la redundancia, consiste en pertenecer simultáneamente a las dos macro-semióticas entre las cuales toma posición.

En la perspectiva de la enunciación, el cuerpo propio es tratado como un simple punto, un centro de referencia para la deixis. Pero en la perspectiva de las lógicas de lo sensible, por ejemplo, será tratado como una envoltura sensible a las sollicitaciones y a los contactos provenientes ya del exterior (sensaciones) ya del interior (emociones y afectos).

Humboldt, citado por Cassirer, ubica *aquí* al hombre y *allá* al sonido para poner a la totalidad del lenguaje en un espacio de mediación:

"Así como el sonido aparece *entre* el objeto y el hombre, todo el lenguaje aparece *entre* éste y la naturaleza que obra sobre él interna y externamente"²⁵¹.

La naturaleza obra, pues, "desde dentro" y "desde fuera". Esta cita, que es más compleja, da pie a Cassirer a rescatar de esta concepción crítico-idealista del lenguaje, un factor válido para toda forma de simbolización y para postular que

²⁵⁰ Se puede hablar de "macro-semióticas" (lengua natural / mundo natural) en cuanto están ya articuladas; en efecto, es vano preguntarse "cómo las cosas han comenzado": nos bañamos en un mundo ya significativo, somos nosotros mismos parte pregnante y las percepciones que tenemos tienen también una forma semiótica. Pero, cada vez que "tomamos posición" en ese mundo, cada vez que lo sometemos a un punto de vista, volvemos a poner en juego el acto a partir del cual toda significación toma forma.

²⁵¹ Cassirer, E; 1998-I : 34.

"En cada signo libremente proyectado por el espíritu aprehende éste el "objeto" aprehendiéndose simultáneamente a sí mismo y aprehendiendo la legalidad propia de su crear"²⁵².

El *espíritu* ocupa aquí el lugar de una instancia de discurso que toma posición y proyecta signos para aprehender tanto lo exterior (el "objeto"), como lo interior (el "sí mismo"); con lo que, además, aprehende su propia forma legal. Por eso, no es de extrañar que esta propuesta de Cassirer culmine con una tópica similar a la nuestra:

"(...) a través del lenguaje no se designa y expresa ni algo exclusivamente subjetivo ni algo exclusivamente objetivo, sino que en él aparece una nueva mediación, una peculiar determinación recíproca entre ambos factores"²⁵³.

Nuestro criterio de *propioceptividad*, relativo a un cuerpo sensible que toma posición, remite a la mencionada reciprocidad cuando da cuenta de una instancia ni exclusivamente interior ni exclusivamente exterior. Esto, para Cassirer, representa una síntesis que no se da antes del "yo" ni antes del "mundo". Ya no se trata de la precedencia o sucesión de lo "sensible" frente a lo "espiritual", sino de la revelación y manifestación de funciones del espíritu en el material mismo de lo sensible. Esa revelación brota dirigiéndose de lo intenso (interior) a lo extenso (exterior): de los contenidos a su expresión. Los contenidos intensos rigen a la expresión extensa. Nuestro "cuerpo sensible" está, pues, impregnado discursivamente de "espíritu". La "síntesis de mundo y espíritu" se da en el cuerpo propio que asegura su unidad originaria.

En el ámbito de nuestra pertinencia, ya no se trata de formular hipótesis sobre lo que pueda ser "el espíritu" o lo que pueda ser "el mundo" sino, más bien, de la unidad de los planos del lenguaje en acto, esto es, de la unidad en el discurso. Al respecto, Hjelmslev observa que estos dos planos deben ser heterogéneos aunque isomorfos: de un lado, sus contenidos deben ser heterogéneos, de otro lado, sus formas deben ser superponibles.

Cuando la *rojez* no significa más que la *rojez* no aprendemos nada nuevo; si, en cambio, la *rojez* significa la *madurez*, nuestro saber sobre el mundo da un paso adelante.

"(...) no hay ningún 'algo' en la conciencia sin que *eo ipso* y sin ulterior mediación sea establecido un 'otro' y una serie de 'otros' "²⁵⁴.

²⁵² Cassirer, E; 1998-I : 35.

²⁵³ Cassirer, E; *ibid.*

He aquí el principio mismo de lo simbólico. Pero la heterogeneidad de contenidos no debe impedir la reunión de las dos "macro-semióticas": por ejemplo, la secuencia de *grados cromáticos* debe, pues, ser *isomorfa* con la secuencia de los *grados de madurez*.

El isomorfismo no está dado de antemano sino que es construido por la reunión de los dos planos. La prueba consiste en que mientras un conjunto de elementos pueda ser puesto en relación con muchos otros conjuntos, cambiará de forma con cada nueva asociación. El color puede ser puesto en relación con la madurez, con la emoción, con la circulación de automóviles (el semáforo), etc. Resulta, por tanto, que esos diferentes conjuntos son ellos mismos superponibles entre sí: a cada nueva aproximación un nuevo "isomorfismo" es definido. De tal forma que los *grados cromáticos* no son los mismos según que el color exprese la madurez o la emoción; inversamente, los *grados de la emoción* no son los mismos si son expresados por el color o por la gestualidad.

Reiteramos, la *función semiótica (semiosis)* es el nombre de esta reunión de los dos planos del lenguaje, que establece su "isomorfismo". Antes de su reunión, la relación de los dos planos puede ser calificada de *arbitraria*; pero no tiene gran sentido, puesto que esa relación sólo es una de las relaciones entre todas aquellas posibles, que lo son en número infinito: lo "arbitrario" no es sino el efecto de nuestra incapacidad para ubicarnos en el seno de una infinidad de combinaciones posibles, y, después de todo, sólo es la confesión de nuestra impotencia para comprender eso que se nos escapa. Después de su reunión, la relación entre los dos planos se califica de *necesaria*, en el sentido de que no pueden significar el uno sin el otro; pero también, si se recuerda que la frontera entre los dos mundos se mueve sin cesar con el cuerpo propio, se debe convenir en que se trata de una necesidad muy provisional, y que, más bien, sólo vale para un discurso particular y para la posición que lo define. Aquí resulta pertinente recordar con Cassirer que

"La función aparece como posible movimiento en la misma medida en que el movimiento aparece como posible función"²⁵⁵.

La *semiosis* aparece como movimiento del cuerpo propio y, a la vez, dicho movimiento aparece como *semiosis*. Así pues, el signo no es otra cosa que el resultado del acto

²⁵⁴ Cassirer, E; 1998-I: 42.

²⁵⁵ Cassirer, E; 1998-I: 44.

semiótico o la realización de la función llamada *semiosis*. A la inversa, la *semiosis* (o función semiótica) es la operación productora de signos mediante el establecimiento de una relación de presuposición recíproca (o de solidaridad) entre significante y significado.

La función semiótica es esa reunión de los dos planos del lenguaje que establece su “isomorfismo”. En ese sentido, la conexión entre sistemas de valores particulares es el fruto de la *semiosis* como *bricolage*, esto es, como *praxis* productora del mito. El *bricoleur* obra sin plan previo, se desvía de los usos tecnológicos normales. Juega y se la juega. No opera con materias primas sino con fragmentos de obras, con sobras y retazos. Aquí reside una asombrosa afinidad con Cassirer quien, al trabajar las categorías del pensamiento mitológico, afirma que:

“el mito sólo sabe lo inmediatamente existente y operante. De ahí que las relaciones que establece no sean conexiones del pensamiento a través de las cuales se enlace y diferencie al mismo tiempo lo que entra en ellas, sino que constituyen una especie de pegamento capaz de aglutinar de algún modo hasta las cosas más heterogéneas.”²⁵⁶

Vale la pena profundizar en este *pegamento* del que habla Cassirer y que no es otra cosa que la *praxis* del *bricolage* que explica la conexión entre sistemas de valores al interior del mito. Haciendo la salvedad de que para Lévi-Strauss son conexiones del pensamiento, decididamente intelectuales mientras que Cassirer parece detenerse en la percepción misma. Además, repito, conexión entre sistemas y no entre términos aislados.

Ahora bien, percibir cualquier cosa, antes de reconocerla como una figura perteneciente a una de las dos macro-semióticas, es percibir más o menos intensamente una *presencia*. En efecto, antes de identificar una figura del mundo natural, o también una noción o un sentimiento, percibimos (o “presentimos”) su presencia, es decir cualquier cosa que, de una parte, ocupa cierta posición relativa a nuestra propia posición y cierta extensión, y que, de otra parte, nos afecta con cierta intensidad. Tal es el mínimo necesario para poder hablar de *presencia*.

²⁵⁶ Cassirer, E; 1998-II: 93.

La *presencia*, cualidad sensible por excelencia, es, pues, una primera articulación semiótica de la percepción. El afecto que nos toca, esa intensidad que caracteriza nuestra relación con el mundo, esa tensión en dirección al mundo, es asunto de la *mira intencional*; la posición, la extensión y la cantidad caracterizan en cambio los límites y el contenido del dominio de pertinencia, es decir, la *captación*. La *presencia* entraña entonces dos operaciones semióticas elementales de las que ya hemos hecho mención: la *mira*, más o menos intensa y la *captación*, más o menos extensa. Ambas guían el *flujo de atención*²⁵⁷. En consecuencia, la intensidad y la extensión dan lugar a dos operaciones perceptivas distintas: de un lado, la *mira* que, en la medida en que se esfuerza en fijar la atención sobre una zona, da preeminencia a la intensidad sobre la extensión; y, de otro lado, la *captación* que, al contrario, da preeminencia a la extensión. Aquella, va a favorecer la relación sensible con el mundo, mientras que ésta favorecerá la relación cognitiva: los dos grandes tipos de relaciones perceptivas que sostenemos con nuestro entorno serían distintas y estarían, a la vez, estrechamente vinculadas puesto que reposarían sobre el cambio de dominancia en una correlación entre intensidad y extensión.

Pero un sistema de valores sólo puede tomar cuerpo cuando las diferencias aparecen y cuando esas diferencias forman una red coherente: esa es la condición de lo *inteligible*. Los valores de la presencia, controlados por las valencias de la intensidad sensible y afectiva y por las de la extensión perceptivo cognitiva, definirán grados de presencia, que pueden luego ser reformulados como *modos semióticos de existencia*. En fin, estos grados de presencia deben ser definidos como valores por una instancia de discurso, un *cuasi-sujeto*, del cual el cuerpo es el centro del campo de presencia y que ha tomado posición en ese campo.

Los actos perceptivos –*mira* y *captación*– son susceptibles de variar gradualmente entre las valencias fuertes (*tónicas*) y las débiles (*átonas*) y esta variación controla en el espacio tensivo interno las modulaciones de la presencia. Así, la categoría *presencia / ausencia* se constituye bajo el control de los gradientes respectivos de la *mira* y de la *captación*. Como conciernen a un sujeto sensible, dotado de un cuerpo, las diferentes modulaciones de los grados de presencia pueden dar lugar a estados de ánimo elementales, variedades diferentes de un *sentimiento de existencia*: (i) sentimiento de

²⁵⁷ “La distinction entre *visée* et *saisie* est comparable avec celle, définie par Husserl dans *Recherches Logiques III*, entre ‘visée déictique’ (intensive et sensible) et le ‘remplissement’ ou ‘donation de sens’ (extensif et déjà cognitif, conduisant aux investissements figuratifs) ». Fontanille, J ; « *De la sémiotique de la présence à la structure tensive* », en Landowski, E ; 1999a : 231.

plenitud correspondiente al modo de existencia real (mira tónica + captación tónica); (ii) sentimiento de vacuidad correspondiente al modo de existencia virtual (mira átona + captación átona); (iii) sentimiento de inanidad correspondiente al modo de existencia potencial (mira átona + captación tónica); (iv) sentimiento de carencia correspondiente al modo de existencia actual (mira tónica + captación átona).

Una vez asociadas a los modos de existencia, las modulaciones de la presencia y del sentimiento de existencia están en condiciones de describir la *profundidad* discursiva; esta profundidad donde los contenidos semánticos y voces de la enunciación pueden ser dispuestos en primer plano, en segundo plano o en plano intermedio según su densidad de presencia respecto a la instancia de discurso²⁵⁸.

Fontanille propone partir de la aprehensión sensible de una cualidad, siempre el *rojo*, por ejemplo. Entonces, las experiencias de Berlin & Kay²⁵⁹, entre otros, nos muestran que no percibimos jamás *el rojo* sino una cierta posición en una gama de rojos, posición que identificamos como *más* o *menos* roja que las otras. ¿Cómo pueden formarse los "valores" en esas condiciones? Es necesario y suficiente que dos grados del color sean puestos en relación con dos grados de otra percepción, por ejemplo con el sabor de los frutos que tienen esos colores (por ejemplo, en la manzana, *verde* es a *ácido* lo que *rojo* es a *dulce*). Solamente con esa condición podemos decir que hay una *diferencia* entre los grados del color, así como entre los grados del sabor. Y el *valor* de una cualidad de color será entonces definido por su posición en relación con otras cualidades de color y

²⁵⁸ Cf. II. 7. 1.

²⁵⁹ Se trata de la obra de Berlin, B. & Kay, P ; *Basic Color Terms : Their Universality and Evolution*. Berkeley, University of California Press, 1969; referida en : Fontanille, J ; 2001 : 37. Quizá el color sea el mejor ejemplo de cómo el significado de esta o aquella interacción de un sistema viviente no está impuesto desde fuera, sino que es resultado de la organización e historia del sistema mismo. Su estudio ofrece un microcosmos de las ciencias cognitivas puesto que el color tiene significación perceptiva y cognitiva inmediata para la experiencia humana. Una argumentación central de las neurociencias es que la red neuronal no funciona como una calle unidireccional, desde la percepción hasta la acción. La percepción y la acción –el *sensorium* y el *motorium*– están eslabonadas como procesos sucesivamente emergentes y mutuamente selectivos. En lo que respecta a la percepción del color, la lingüística y la antropología suponían que las categorías del color eran, en última instancia, arbitrarias y que nada compele a categorizar los colores de algún modo u otro. Esta perspectiva cambió drásticamente en 1969 con la obra de Brent Berlin & Paul Kay quienes, luego de un examen de más de noventa idiomas, determinaron que hay a lo sumo once categorías de colores básicos en un idioma, aunque no todos los idiomas registran once. No corresponde aquí entrar al detalle de estos experimentos pero sí destacar sus conclusiones. En ese sentido, la categorización del color depende por entero de una enmarañada jerarquía de procesos perceptivos y cognitivos, algunos propios de la especie y otros propios de ciertas culturas. Dichos procesos muestran que las mencionadas categorías no se hallan en un mundo pre-dado que sea independiente de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva; son, más bien, *experienciales*, *consensuales* y *corporizadas*: dependen de nuestra historia biológica y cultural de acoplamiento estructural. El color brinda, pues, un paradigma de un *dominio cognitivo* que no es pre-dado ni está representado, sino que ha *emergido* y es *experiencial*. Un valioso resumen del trabajo de estos y otros autores en Varela, F; Thompson, E; & Rosh, E; 1997: 185-201.

en relación con otras diferentes cualidades de sabor al mismo tiempo. El espacio de la presencia se hace entonces inteligible y podemos *enunciar (predicar)* sus transformaciones.

Está claro ahora que el proceso de formación de valores que hemos evocado líneas arriba corresponde más exactamente al paso de la sustancia a la forma: la sustancia es sensible -percibida, sentida, presentida-, la forma es inteligible -comprendida, significante-. La sustancia es el lugar de las tensiones intencionales, de los afectos y de las variaciones de extensión y de cantidad; la forma es el lugar de los sistemas de valores y de las posiciones definidas *entre* sí. En el esquema fenomenológico de Cassirer, la vivencia expresiva pura estaría del lado de la sustancia (o, más exactamente, del momento en que forma y materia no se han 'despegado') y los fenómenos de representación y de significación conducirían a una progresiva formalización (cuyo efecto típico es la captación de una 'forma pura').

Desde el punto de vista de la lingüística propiamente dicha, en la medida en que se interesa exclusivamente por los sistemas de valor que constituyen las lenguas, y también desde el punto de vista de una semiología que sólo se interesa por los signos aislables y bien formados, ni la sustancia ni el paso de la sustancia a la forma deben llamar la atención. Pero, para una *semiótica del discurso*, y en especial del *mítico*, en la que se juega sin cesar la "escena primitiva" de la significación, es decir, la emergencia del sentido a partir de lo sensible, esas cuestiones se convierten en primordiales.

Además, oponer la sustancia y la forma no debe conducir a imaginar, aunque los términos mismos lo sugieran, que todo lo que se refiere a la sustancia es "informe"; la sustancia tiene también una forma -una forma científica, o una forma fenomenológica-, pero una forma que no resulta de la reunión de los dos planos del lenguaje, una forma que la semiótica en cuanto tal no puede siquiera reconocer, pero que otras disciplinas toman a su cargo; y, por cierto, hay que saber interrogar a dichas disciplinas.

A la luz de la percepción de expresiones, esto es, de la respuesta estética del mito, la dimensión sensible y perceptiva parece más rica en enseñanzas. Recapitulemos: los dos universos semióticos son deslindados por la toma de posición de un cuerpo propio. Las propiedades de ese cuerpo propio, que se pueden designar globalmente con el término *propioceptividad*, pertenecen a la vez al universo *interoceptivo* y al universo *exteroceptivo*. La reunión de los dos universos, con vistas a hacerlos significar en conjunto, se hace posible por el tercero, y en particular por el hecho de que pertenece a la vez a los otros dos.

El cuerpo propio hace de esos dos universos los dos planos de un lenguaje y, en lo que respecta a este estudio, de un discurso mítico. Que esa operación desemboque en una presuposición recíproca resulta de poco interés frente a esta última proposición: el cuerpo sensible está en el corazón de la función semiótica, el cuerpo propio es el operador de la reunión de los dos planos de los lenguajes.

Esta simple fórmula: *la semiosis es propioceptiva* tiene numerosas repercusiones. La más evidente, por el momento, tiende a esta nueva proposición: *si la función semiótica es propioceptiva más que lógica, entonces la significación es más afectiva, emotiva, pasional, que conceptual o cognitiva.*

En la significación hay un exceso de lo mítico sobre lo lógico.

II. 6. Taxonomías y axiologías míticas : totemismo y astrología

El desarrollo de la hipótesis acerca de la *propioceptividad* esencial de la semiosis, con su corolario relativo al exceso de lo mítico sobre lo lógico, debe conducirnos a una visión más precisa del trabajo de clasificación y valoración que constituye la *semiosis* del mito como sistema primario para estructurar ‘realidad’.

Hemos postulado que el sentido es algo que sólo se puede aprehender en su transformación misma. Por eso, el hombre enfrenta su ser temporal creando su propia historia. Pero toda historia, en cuanto concreta, tiene un sujeto determinado: es historia del Estado o del derecho, de la lengua o del arte, de la religión o de la ciencia²⁶⁰. Y todas estas creaciones, en cuanto construcciones, no se resuelven en la mera exterioridad de sus diversas formas fenoménicas, sino que, a través de dicha exterioridad, se manifiesta un principio espiritual interior. Y un principio espiritual es un principio formador de sentido. Cada una de dichas construcciones, llámeseles “lenguaje”, “religión”, “arte” o “mito”, poseen una estructura autónoma, característicamente distinta de la de otras formas espirituales. Cada una representa una “modalidad” peculiar de la concepción y la conformación espirituales. Cada una se revela como órgano peculiar de una comprensión y, en cierto modo, de una creación ideal del universo, que posee, al lado del conocimiento científico-teórico y frente al mismo, su propia tarea y su derecho particular. Sin embargo, en orden a su precedencia, el lenguaje parece ser, por una parte, la plataforma simbólica en la que se configuran,

²⁶⁰ No olvidemos que el mito también, a su manera, aparece como “gran modalizador” pues *se vuelve a hacer mito* del arte, de la religión, de la política, de la historia, de la ciencia. De ahí el gran desafío de estudiarlo.

refiguran y transfiguran las otras formas; y, por otra parte, el mito, parece ser la forma originaria que, de algún modo, permanece operando en todas las demás. Así, quien se preocupa por el mito se está preocupando también por la religión, por el arte y, también, por la ciencia.

Cassirer explica algo que ha sido luego sistematizado por la semiótica estructural. En efecto, ésta postula que en lugar de relaciones de referencia entre un sistema de representación y una realidad que sería “neutra”, lo que hallamos en la cosmovisión mítica es una interdependencia entre dos macrosemióticas: la del mundo natural con sus figuras “expresivas” y la de un sistema como el totemismo que, en su funcionamiento, equivale a una gramática natural que toma esas figuras atribuyéndoles contenidos diversos. Entonces, observamos la reunión, en grupos relacionados entre sí, o separados unos de otros, según relaciones de parentesco determinadas, no sólo de los miembros de la tribu, sino del universo en conjunto. Todos los seres, tanto animados como inanimados, acaban por quedar incluidos de un modo u otro en esta articulación²⁶¹. El sol, la luna y los astros se ordenan y separan según las mismas clases en que se distinguen los individuos humanos, los miembros de la tribu. Así, por ejemplo, si la tribu entera se divide en dos grupos x e y , entonces todos los demás entes pertenecen a uno u otro de dichos grupos. Los caimanes son x , los canguros y , el sol es x , la luna y ; lo propio se aplica a las constelaciones de estrellas conocidas, a todos los árboles y a todas las plantas. La lluvia, el rayo, el trueno, el granizo, los periodos estacionales tienen cada uno su signo totémico propio, mediante el cual pertenecen a un determinado género.

¿No es esta una muestra evidente de semiotización emergente o de racionalidad semiótica incipiente? En efecto, parece ser así, pero no hay que perder de vista algo fundamental. Si bien la semiotización opera, no hay conciencia de ella en el sentido de que no se trata de fijar a objetos dispares, de modo meramente convencional y nominalista, metasemiótico, un “signo” determinado, sino que esta comunidad del signo confiere expresión visible a una comunidad del ser existente en sí misma. La comunidad del signo no *está-por* la comunidad del ser. *Es* la comunidad del ser. La *semiosis* no se objetiva desde un exterior como representación. Se vive desde dentro como presencia

²⁶¹ Cabe notar aquí, la asombrosa repetición en la prosa filosófica de Cassirer del concepto de *articulación*. Como sabemos, es esta la categoría que, de modo unánime, define en la tradición semiótica, el orden de la significación. La lectura semiótica de la prosa de Cassirer permite ir desentrañando una gran arquitectura de *articulaciones* que siguen diferentes *direcciones*, al modo de una red que se expande o compacta de acuerdo al grado de fuerza intencional o de energía espiritual.

existente, expresiva, compacta, sumaria. La determinación genérica se presenta absolutamente como *real*.

Si insistimos en la hipótesis de trabajo de Greimas & Courtés (1982), tanto las taxonomías, “visiones significativas” que hablan *al* mundo y que hablan *del* mundo tal como se presenta; como los comportamientos, “prácticas significantes” que tejen la relación del *sí mismo* con los otros, forman una unidad compacta que no se puede descomponer. Toda actividad del individuo, toda influencia que ejerce sobre el mundo, está determinada por estos puntos de vista y, a su vez, los determina. Un mago que pertenece al grupo *x* sólo puede emplear en sus invocaciones y prácticas mágicas objetos que pertenezcan a dicho grupo ya que los de otros grupos carecerían de eficacia en sus manos. El tablado en que se expone el cadáver de un difunto ha de estar hecho de la madera de un árbol que pertenezca a la misma clase que el muerto, y también las ramas con las que se lo cubre han de proceder de un árbol de su clase. En suma, se extiende la articulación totémica de la organización de la tribu a la del universo: todos los entes naturales y todos los objetos artificiales pertenecen a sendos clanes y están determinados en su esencia por él. Este sentimiento originario de solidaridad se expresa en abundantes mitos que abarcan toda la realidad. Ésta, hasta en sus últimas particularidades, aparece enlazada por medio de hilos mítico-mágicos.

Cassirer postula que los distintos mitos están enlazados por un parentesco totémico-mitológico directamente percibido, por una solidaridad o amistad totémica que enlaza todo ente. Esto llega a tal punto que se hace imposible enumerar todos los objetos totémicamente solidarios. No sólo las cosas singulares sino actividades como ‘dormir’ o ‘casarse’ se conciben como actividades totémicas de un determinado clan o grupo de clanes. Parece como si un proceso o una cosa sólo pudiesen ser “apercibidos” e incorporados a la unidad de la conciencia mítica con la condición de estar determinados por alguno de sus conceptos míticos de clase y de subordinarse al mismo.

El *discurso mítico* encuentra, pues, una verdadera comunidad de ser allí donde nosotros apreciamos a lo sumo una analogía o una semejanza externa. Hay que insistir, entonces, en que el nombre no es un signo convencional de la cosa sino una parte real de ella, y aún una parte que, conforme al principio mágico-mítico del *pars pro toto*, no sólo representa al todo, sino que lo “es” verdaderamente. Por eso el nombre es poder sobre la cosa misma. Esta se convierte para quien la adquiere en “realidad” con eficacia mágica propia. Del mismo modo, la semejanza no se considera mera relación originada

subjetivamente, se interpreta de inmediato como identidad real: las cosas no podrían ser semejantes sin ser en su esencia una misma cosa.

El sistema de parentesco totémico-mitológico puede tener, a veces, en el modo como se constituye, la apariencia de un juego banal o de algo casual y arbitrario; pero, por lo que acabamos de exponer, debemos entender que la atribución de los objetos a determinadas clases míticas; o sea, la formación misma de los conceptos míticos generales de clase ha de tener sus raíces en capas más profundas del pensar mítico. En esa conformación se expresa la estructura de dicho pensar que, según su modo de ser, nada tiene de arbitraria, sino que es en cierto modo necesaria²⁶².

En el totemismo, la articulación del espacio y la distinción de las regiones y direcciones espaciales no tienen lugar según puntos de vista geométricos o físico-geográficos sino específicamente totémicos. En el conjunto del espacio hay tantas regiones particulares cuantos son los clanes en el conjunto de la tribu; y, por otra parte, cada clan tiene su propia orientación determinada en el espacio. Este orden no se refiere en modo alguno a una representación de las relaciones de parentesco a cargo de las relaciones espaciales sino a una verdadera conexión real entre las distintas clases y las correspondientes regiones del espacio.

No nos corresponde aquí ser exhaustivos. Para ello remitimos al estudio reseñado. De lo que se trata es de enfatizar sus presupuestos y de interpretarlos a la luz de la concepción semiótica. En este orden de reflexión, lo que Cassirer llama “espíritu humano” es aquello que nosotros podemos llamar “fuerza productora de sentido” sin quebrar para nada la coherencia de su exposición: una especie de gramática separa y articula progresivamente la diversidad de las impresiones sensibles. Ese conjunto de normas no está dado o prescrito por la naturaleza de estas impresiones sino que la configuración del mundo como orden físico y espiritual sólo empieza a ser determinada por la

²⁶² Esta reflexión de Cassirer es una respuesta a la tesis de Wirz en el sentido de que las relaciones totémicas se constituyen a menudo de modo casual. La mencionada respuesta es ocasión, una vez más, para destacar el temperamento semiótico de la filosofía de Cassirer. En efecto, si el criterio es el de un referente externo o ajeno a la cultura considerada, entonces, uno se puede dejar sorprender por el efecto de arbitrariedad. Pero si, en lugar del punto de vista de la referencia orientada desde una magnitud semiótica a una no-semiótica (“la” realidad), tomamos como criterio el punto de vista de la intersemiotividad, entonces, emerge la necesidad interna al sistema mismo de la cosmovisión. Resuenan aquí notables semejanzas con el famoso debate a propósito de la arbitrariedad del signo lingüístico: Benveniste (“Naturaleza del signo lingüístico”, en 1972 : 49-55), señalaba que lo arbitrario es la relación del *signo* con la *cosa* pero la relación entre el *significante* y el *significado*, constitutiva del signo, es necesaria para la existencia de la lengua como tal. Reaparece, también, de otra manera, la diferencia de postura entre la semiótica y la hermenéutica.

peculiaridad de un punto de vista intelectual aprehendido en un discurso cuyo sustrato fenomenológico es lo que hemos llamado *toma de posición de un cuerpo propio*.

Retomemos el asunto de la articulación espacial poniendo directamente, al lado de la estructura totémica de la conciencia del espacio (es decir, al lado de lo totémico *interoceptivo*); la estructura astrológica de esta misma conciencia (a saber, lo astrológico *exteroceptivo*). Entre estas dos estructuras subsisten transiciones y mediaciones perfectamente determinadas en el momento en que una cultura toma posición, orienta su punto de vista y organiza sus conexiones cósmicas. Desde la perspectiva semiótico-fenomenológica las culturas actúan como cuerpos sensibles, como instancias *propioceptivas* generadoras de significación. Unas culturas pueden dividir el mundo en siete partes, otras en cuatro.

Ahora bien, no tratamos aquí con meras taxonomías. De algún modo u otro, dichas taxonomías se convierten en axiologías. En primer lugar, las taxonomías son totalitarias: no hay cosa alguna en el mundo, ni cualidad, ni acontecer, ni actividad que no tenga asignados su lugar y su posición en el conjunto. Así, las explicaciones de los fenómenos particulares, por más inciertas e inconsistentes que nos parezcan desde nuestro mundo científico, pertenecen ya al tipo de pensamiento causal de la deducción. A partir del axioma de que todo acontecimiento está enlazado con otro por transiciones imperceptibles y de que todo acto se transmite, del lugar en que es producido, al infinito; es posible, por ejemplo, “explicar” el destino de un individuo. Por cierto, hay una creencia de base: en la concepción de fines de la Antigüedad, por ejemplo, las almas, al bajar del empíreo para ingresar al cuerpo terreno, atraviesan las esferas de los siete planetas y cada una de estas esferas les va confiriendo determinadas propiedades. Aquí es que entra a tallar la axiologización:

“Los gnósticos y la especulación neoplatónica han desarrollado esta concepción básica en diversas direcciones, entendiéndola los primeros en sentido pesimista, y la segunda en sentido optimista. Una vez son las debilidades y las pasiones las que los astros confieren a los individuos, en tanto que la otra vez son las fuerzas básicas de la vida física y moral.”²⁶³

²⁶³ Cassirer, E., 1975: 39. Hay aquí una referencia a la obra de Boll, *Die Lebensalter*, Leipzig, 1913. Desde el punto de vista de la concepción gnóstica, Saturno comunica la pereza o la mentira y la perfidia, y desde la concepción neoplatónica, en cambio, las ‘*ratiocinationem et intelligentiam*’. Asimismo, en la astrología cristiana medieval los siete pecados capitales son transmitidos por los siete planetas al alma humana al bajar esta a la Tierra. Marte comunica la iracundia, Venus la libido, Mercurio la *lucri cupiditas*, Júpiter el *regni desiderium*, etc. Cassirer, *ibid*.

En efecto, las denotaciones eufóricas o disfóricas marcan, pues, las posiciones cósmicas y dan una explicación moral en virtud de la cual las virtudes y los vicios están predeterminados por un orden necesario. Este es el escenario en el que la voluntad y la libertad deberán abrirse paso.

En resumen: en cuanto a la forma, la concepción astrológica aspira a aquello que ofrece la explicación científica moderna. Se trata también de una concepción sistemático-constructiva como la que puede exhibir cualquier teoría “dura”. Tal como ahora el físico atómico o el biólogo, el astrólogo pretende “ver al todo en lo más mínimo”.

La fuerza de lo mítico-astrológico fue tan intensa que mantuvo su dominio sobre científicos como Tycho Brae y Kepler. Pero el espíritu científico cambia de sentido a la pregunta del “porqué” del ser y del acontecer. Le da un giro y un sesgo nuevos. El mito también pregunta el “porqué” de las cosas y, en el afán de responder, crea sistemas de teogonía y de cosmogonía. Pero se trata de sistemas que, al querer remontarse al “origen” último de las cosas, se quedan *en* ellas, en su concreta “existencia”. El pasado mítico tiene el mismo tono, el mismo temperamento, el mismo color que tiene el presente sensible.

“Y así, a la postre el todo del mundo es explicado por el mito, partiendo para dicha explicación de una parte material de ese mismo mundo, dejándolo que surja del huevo del mundo o del fresno del mundo, o que se forme del cuerpo de un gigante. Así, pues, los dos términos de la relación causal; o sea, tanto la ‘causa’ como el ‘efecto’, se conciben como cosas concretas y son referidos uno a otro. El acontecer adquiere la forma de una transición de una cosa concreta a otra, y se considera como ‘comprendido’ desde el punto de vista mítico cuando se han captado y descrito simplemente estas fases continuadas de cosas en su sucesión. Sin duda, cuanto más avanza el mito, tanto más compleja y mediata se hace dicha descripción”²⁶⁴.

²⁶⁴ Cassirer, E., 1975: 41. En la obra de Campbell, más allá de su dispersión, asombra la formulación de la “fuerza integrante y estructuradora de la vida” que posee el mito. Esta ‘explicación de todo el mundo’ se resume, para el autor, en cuatro funciones que interpretaremos desde la perspectiva de la semiótica narrativa. (i) En la función mística o metafísica de *reconciliación con las condiciones previas de su propia existencia* queda clara la axiologización. Al enfrentarse al misterio de la vida y dar respuesta el mito configuraría tres actitudes: la eufórica, el sí afirmativo, sin culpa y con gratitud. Esta actitud recorrería los mitos del mundo primitivo; la disfórica o pesimista expresada por Buda: ‘la vida es dolor’ y sostenida por las mitologías hindúes de la ‘Gran Inversión’; la del ‘sí, pero’ que toma posición en una tensión fórica: afirma la creación como buena, *pero* marcada por el mito de la caída y del pecado original, y la consecuente restauración mesiánica del Paraíso, que forma el gran complejo de cultos mesiánicos que recorren el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. (ii) En la función cosmológica de *formular y presentar una imagen del universo* también tenemos otro juego de valores que apuesta por la seguridad holista frente a la posible fragmentación en partes desconectadas. Aquella tiene valor eufórico pues todas y cada una de las cosas tienen su lugar y función. Todo lo existente está dotado de sentido e integrado en una visión significativa. (iii) En la función socio-política de *validar o mantener un orden*

Esta cita suscita varios comentarios. En primer término el mundo es *creado* y explicado por el mito. Recordemos que estamos hablando de una creación discursiva, simbólica, no física. Además, en la competencia mítica lo discursivo simbólico no está separado de lo físico material. Por lo tanto, en la creación misma ya reside la explicación. Esta tiene, por así decirlo, un fundamento poético. Por otro lado, la transición de una cosa concreta a otra revela la concepción del acontecer como transfiguración permanente, como metamorfosis. No se trata, creo, de una captación y descripción simple de “fases continuadas de cosas en su sucesión”. En todo caso esto es cierto si nos mantenemos en un nivel sintagmático. Cuando pasamos a la manifestación del mito como relato, esta metamorfosis que une causas y efectos, como términos de lo mismo, ocasiona, de acuerdo a una lectura vertical, paradigmática, una redistribución de roles narrativos y de actores discursivos²⁶⁵.

Entonces, el “pensar en figuras intencionales” está sujeto al principio fundamental que halla su expresión original en la idea de la metamorfosis. Cuando pensamos en la taxonomía mítica, no se trata de ascender de la figura particular a la universal comparándola y juntándola con otras según conceptos genéricos de clase y de especie, sino de que toda conexión se presenta como conexión del devenir: sólo es verdaderamente solidario aquello que proviene de un principio de formación común y que puede concebirse emergiendo de él. La regla de la continuidad es la regla básica de la deducción.

social específico, desde la jerarquía real o faraónica a la de castas, desde el orden moral al derecho incipiente, latén una serie de mitos que, también, axiologizan las jerarquías acercando las instancias de decisión a lo divino y las de ejecución a lo humano. (iv) En la función psicológica de *dar forma a los individuos para que alcancen las metas e ideales de sus distintos grupos sociales* se trata de afrontar los problemas que desde la infancia hasta la muerte acompañan al ser humano: relación con la madre, con el padre, con el otro sexo, construcción de la identidad, umbrales entre edades. Allí, la fuente de los valores eufóricos es el Destinador; se trata de adherir a él para buscarlos, hallarlos y ser recompensado (cf. *infra* II.7.2.). La referencia a Campbell para este breve análisis en Mardones, J; 2000: 47-48.

²⁶⁵ En efecto, en términos semióticos, “la metamorfosis puede ser el resultado de una interacción entre actantes como consecuencia de una estructura contractual (la hechicera que, por contrato previo, metamorfosea a la sirena o a la ondina en muchacha) o de una estructura polémica (para escapar del padre de su hijo, a quien odia, la heroína se convierte en roca): se puede tener así una retribución sea positiva (cuando, por ejemplo, un trozo de arcilla del alfarero o la estatua del escultor se metamorfosean en una joven) sea negativa, interviniendo entonces con carácter de castigo (se cuenta hoy todavía en una comunidad campesina de la costa norte del Perú, cómo las relaciones sexuales incestuosas metamorfosean a los participantes en monstruos devoradores de los seres humanos; véase también, según los aztecas, la metamorfosis del hombre en mono durante la segunda creación) o de venganza (en un mito de la Amazonía peruana, la hechicera que transforma al príncipe en rana o el demonio que metamorfosea en pájaro quejumbroso –el Ayaymamá– la niñita de aquella que desdeña su amor)”. Hermis Campodónico en: Greimas & Courtés, 1991 : 163.

Además, cabe notar que el mito *avanza* de lo simple e inmediato a lo complejo y mediato. En el sistema de las formas simbólicas, en especial en el círculo del mito, esto quiere decir que la ‘mitopoética primitiva’ entra en tensión hacia otra forma mítica más desarrollada. Así, en la astrología, ya no se consideran “causa” y “efecto” como contenidos surgidos por la transfiguración de una y la misma cosa, como totalidades materiales no divididas, sino que se pregunta por la forma misma del cambio. Sin desprenderse aún del pensar “complejo” del mito, el pensamiento astrológico trata de someterlo a una regla general. Por eso es que dicho pensamiento ocupa una posición intermedia e híbrida ente mito y ciencia: la referencia de las deidades a los planetas (intersemioticidad: aparejamiento de figuras de un orden con figuras de otro) le confiere a aquellas un lugar firmemente delimitado en el espacio conjunto del cosmos, una presencia localizada de la que deriva una determinada eficiencia. En la perspectiva de una racionalidad sensible (mágica o mítica) la eficiencia es a la presencia lo que en la perspectiva de una racionalidad cognitiva o inferencial el efecto es a la causa.

El caso es que las deidades forman sistema²⁶⁶. Ya no son fuerzas caprichosas regidas por el arbitrio individual: se juntan; y juntas, se vinculan con una forma general de la acción en una concepción unitaria de la naturaleza como regularidad general del acontecer²⁶⁷. No obstante, esta idea abstracta de regularidad no recibe mayor carga semántica concreta: no puede llegar a establecer “leyes particulares de la naturaleza”; al

²⁶⁶ “La significación de un personaje mítico está fijada por referencia al conjunto de relatos que constituyen la mitología. Cada uno es como una pieza del tablero y su actuación depende de esa posición y de ese valor asignado en el juego mitológico. Las relaciones de parentesco, las oposiciones y las referencias que se forman dentro de este sistema son lo que define a cada personaje, dentro de esa estructura simbólica que representa la mitología entera. (...) La significación de una diosa, pongamos por caso, Afrodita, está marcada no sólo por una significación abstracta, como la diosa del amor y del deseo sexual, sino también por su contraste con la posición de otras diosas (Atenea, ‘Artemis, Hera, etc.) y otros dioses dentro del sistema politeísta. En Hesíodo tenemos un primer intento de exponer un sistema mitológico con un buen sistema organizativo básico, que parte de las divinidades primigenias para concluir en los epígonos divinos, los héroes y las heroínas. En ese mismo orden, en el que las genealogías constituyen la base de la secuencia narrativa, hay ya un principio de explicación ‘racional’, atento al desarrollo de los poderes divinos desde el caos originario hasta su conclusión. Hay por parte del poeta un principio de ordenación ‘lógica’, y no en vano se suele ver hoy en Hesíodo un precursor de los filósofos.” García Gual, C; 1999: 26.

²⁶⁷ Es conveniente notar aquí que “*kosmos* fue en griego originalmente una idea estética y politeísta que hacía referencia al orden y disposición de las cosas del mundo. El *kosmos* no era un todo colectivo, general y abstracto. No era el universo que giraba en torno a un punto (*unus-vero*) o se convertía en uno. Esta transformación del cosmos en universo es típica del imperialismo romano, que unifica y desdibuja la visión griega del mundo. *Kosmos* implicaba también cualidades estéticas como propiedad, decencia, obediencia, honradez, credibilidad. “Cosmética” se aproxima más al significado original que nuestra palabra “cósmico” (en el sentido de vasto, indefinido, vacío). *Kosmos* se aplicaba especialmente a las mujeres con respecto a sus adornos; los estoicos utilizaron la palabra para referirse al *anima mundi*. El hecho de que hoy “cósmico” aluda a un espacio exterior informe e inimaginable nos ayuda a comprender lo que le pasó a Afrodita Urania al ser separada de Pandemo, su complemento sensible”. Hillman, J., 1999: 71-72.

intentar hacerlo se llena, más bien, de fantasía. Falta aún, entiende Cassirer, la mediación dada por la forma de la explicación científica de la naturaleza que, recién desde Galileo y Kepler, disuelve todo ser en un devenir de relaciones espacio-temporales regulado por leyes. La concepción genealógica o astrológica del ser se opone, pues, de manera categórica, a la descomposición del devenir en su determinación puramente cuantitativa. En efecto, señala Cassirer, que la concepción astrológica, en particular, encuentra en cualquier parte, por minúscula que sea, la forma del todo²⁶⁸. La astrología no permite en absoluto que se llegue a “partes” del ser, sino que, por encima de todas las diferencias y separaciones empíricas, proclama la identidad del ser consigo mismo, la identidad de su forma fundamental pura. Esta es la peculiaridad del pensar “complejo”; gracias a ella, la conciencia mítica se distingue fundamentalmente de la conciencia científico-analítica que representa el todo como enlace necesario, como síntesis de procesos elementales y que, por esto mismo, se ciñe al procedimiento de integración; es decir, a la construcción del conocimiento de la totalidad a partir del conocimiento de las condiciones parciales. Precisamente esta circunstancia es la que hace que, ante la complicación infinita de factores causales, la mentalidad científica corra el riesgo de no agotar la determinación “verdadera” de un todo concreto²⁶⁹.

Como contraparte, el principio de la “simpatía del todo” suprime el deslinde en determinaciones independientes: todo depende de todo. El acontecimiento y la existencia particular que supone, son la envoltura o máscara tras la cual se esconde la forma idéntica del todo; forma que, en lo pequeño y en lo grande, en lo próximo y en lo lejano, en lo pasado y en lo presente, es siempre la misma.

²⁶⁸ Aquí me detiene una inquietud: hasta qué punto esta concepción es equiparable a la de los *fractales* descubiertos y teorizados por Mandelbrot. Sabemos que éstos son formas que permanecen sin cambio alguno cualquiera sea el aumento con que se las observe. Esta propiedad, autosemejanza, hace que los objetos *fractales* estén conformados por copias más o menos exactas de partes de sí mismos. Dado que los *fractales* están constituidos por elementos cada vez más pequeños, el concepto de longitud no está claramente definido. Cuando se quiere medir una línea *fractal* con una unidad, o con un instrumento de medida determinado, siempre habrá objetos más finos que escapan a la sensibilidad de la línea o del instrumento utilizado, y también, a medida que aumente la sensibilidad del instrumento aumenta la longitud de la línea. En realidad, como la longitud de la línea *fractal* depende de la longitud del instrumento, o de la unidad de medida que tomemos, la noción misma de *longitud* carece de sentido y cabe hablar de *dimensión fractal*. Ver al respecto, Mandelbrot, B; 1995. Pues bien, estas características básicas de autosemejanza y de complejidad ¿no permiten acaso equiparar, a partir de la reflexión de Cassirer, la concepción mítica y la *dimensión fractal*? En efecto, más adelante, Cassirer, que aparentemente no sabía nada de Mandelbrot, dirá que el mundo de la astrología “se parece a un cristal, el cual, por mucho que se le corte en partes cada vez más pequeñas, permite con todo reconocer en cada una de ellas la misma forma característica de organización”. Cassirer, E., 1975: 44.

²⁶⁹ Cassirer recuerda, al respecto, que Galileo, antes que nadie, descubrió y expresó cómo el conocimiento de algo real empírico se convierte para el pensar funcional en una tarea infinita.

La taxonomía propia del totemismo, quizá la forma más antigua de la concepción mítica del universo, pone de manifiesto que no sólo se articula la totalidad del ser (individuos de la tribu, la tribu en relación a otras tribus, los animales, las plantas, los elementos) según un patrón dado sino que al interior de cada círculo se repite el mismo patrón. En el caso de los zuñis, ejemplo que toma Cassirer, dicho patrón es el siete: el todo del cosmos se articula de siete en siete según las regiones del espacio y, al interior de cada círculo, se repite la misma “septuarquía”:

“Así, por ejemplo, los individuos de un determinado clan al que le está asignado un animal totémico determinado, pueden volver a distinguirse entre sí sirviéndose de miembros distintos de dicho animal como distintivo, y una vez más corresponde aquí un miembro al norte, otro al oeste, uno al mundo “superior” y otro al “inferior”, etc. O sea, pues, que la estructura del todo de repite de la manera más exacta en las partes, sólo que abreviada y reducida a un patrón más pequeño”²⁷⁰.

En suma, impera una congruencia mítica comparable, en su forma más pura, con la regla de congruencia gramatical que se observa en la conformación lingüística de conceptos y clases. La ‘gemelidad’ de mito y lenguaje vuelve a escena. El caso es que una determinada distinción semiótica parte de un punto dado e inicia un *curso*: a partir de dicho punto traza círculos cada vez más vastos, amplía el horizonte de la comprensión, abarca y organiza el todo del ser.

El pensamiento de la unidad del macrocosmos y del microcosmos adquiere así su pleno significado. Se trata de una unidad originaria del ser a la que se refiere la unidad mediadora de la actividad simbólica. El macrocosmos en cuanto correlato u objeto intencional, da la forma de la trascendencia a la estructura del ser-en-el-mundo. El

²⁷⁰ Cassirer, E; *ibid*. Vuelvo a preguntar: ¿no se trata acaso de una taxonomía fractal? Hofstadter trabaja tres referencias, dos estéticas (una musical y otra pictórica) y una matemática, importantes para “imaginar el imaginario” mítico: Bach, Escher y Gödel. Este misterio relativo a cómo un sistema puede comprenderse a sí mismo recorre la matemática, la física, la biología, la psicología y, muy especialmente, el lenguaje. Hofstadter presenta sorprendentes paralelismos ocultos entre la música de Bach y los grabados de Escher que remiten a las paradojas clásicas de los antiguos griegos y al teorema de Gödel. Si bien la obra remite a la situación límite de la autorreferencia tiene en común con la problemática de la autosemejanza y la complejidad la emoción del infinito o, para ser más exactos, la representación finita de un proceso interminable. Se trata, ahora, de cómo un sistema puede comprenderse a sí mismo *en cada una de sus partes*. Por el estatuto figurativo de los motivos totémicos, la obra de Escher tiene un interés especial. Algunos de sus más importantes dibujos muestran un tema dado en diversos niveles de realidad. Dan una idea del ‘trenzamiento’ del mito con lo real. “El genio de Escher consiste en haber podido no sólo concebir, sino representar, negro sobre blanco, docenas de mundos mitad reales y mitad míticos, mundos llenos de Bucles Extraños que él pone ante los ojos del contemplador invitándolo a penetrar en ellos”. Hofstadter, D; 1995: 17.

microcosmos, esto es, el cuerpo propio, es el centro y punto de partida de la orientación. Desde allí se dará sentido y significación al macro y al microcosmos para hacer de sus correlaciones semióticas particulares. Por el sentido hecho significación, el microcosmos se abre, pues, al macrocosmos. Las impresiones sensibles provienen de ambos como fuentes cuyo blanco es el microcosmos y son el “material” mismo de las formas simbólicas. Al momento de la expresión, el microcosmos, a su vez, será, como *Dasein*, la fuente de las formas simbólicas cuyo blanco será él mismo (reflexividad) u otro *Dasein* (transitividad).

A escala reducida, el cuerpo propio es el cosmos mismo²⁷¹. La ciencia causal moderna también conoce los conceptos generales de *ley* y *función* junto a los conceptos particulares de *estructura*. La biología, por ejemplo, no puede prescindir de conceptos particulares de estructura. La forma de la astrología, cuanto más se separa de las ciencias matemáticas, tanto más parece acercarse al tipo de los conceptos de forma biológicos: el “organismo universal” es la imagen recurrente mediante la cual la astrología presenta su concepción fundamental, su metáfora nutricia. El macrocosmos como fuente misma de la vida y el ánimo, no puede estar privado de vida y ánimo. La ley según la cual, en el microcosmos, el movimiento de un miembro es percibido por el cuerpo entero debe de regir asimismo en la totalidad del universo. Que un fenómeno *se presente* como aislado no quiere decir que *esté* aislado.

No obstante, este contacto con lo biológico hace destacar la distancia entre ambas formas de pensar: el pensamiento astrológico no alcanza la generalidad de la ley matemática y pierde la determinación de la forma individual. Como hemos visto, trata de comprender la unidad y vitalidad orgánicas del universo pero todo queda detenido en la forma matemática. La unidad sigue siendo, pues, sustancial y estática. Nada puede *devenir* que no *sea* ya. Lo orgánico se presenta como *sub specie* de lo matemático y viceversa. Por eso es que ni uno ni otro llegan a la independencia de sus respectivos conceptos. Ambos se contaminan en una dependencia sin solución. A través de la totalidad de lo real (o del absolutismo de la realidad) la orientación mítico realista busca uno y el mismo esquema o imagen del ser.

En este contexto, los mismos elementos en el mismo orden determinan la construcción del universo y la del cuerpo humano: a la cosmología mágica corresponde una anatomía

²⁷¹ En la interpretación medieval del Génesis, por ejemplo, el acto de creación del hombre por Dios tiene su correlato cósmico: “el cuerpo de Adán aparece como formado de ocho partes: la carne se equipara a la tierra, los huesos a las rocas, la sangre al mar, el pelo a las plantas y el pensamiento a las nubes”. La referencia completa en Cassirer, E., 1975: 49.

mágica. Un rasgo natural del pensar humano, en todo complejo de cultura conocido, consiste en efectuar la contemplación y la ordenación del mundo de la intuición sensible tomando el cuerpo propio como referente de la orientación. Exactamente lo que proponemos desde la semiótica para la construcción teórica de la interpretación. En efecto, el cuerpo y sus miembros constituyen una referencia privilegiada (*interoceptiva*) con el que se relaciona la articulación del espacio conjunto y de todo aquello que contiene (*exteroceptiva*). Vico lo señaló sin ambages e incluso lo amplió al universo de las pasiones y sentimientos.²⁷²

Se trata siempre, como lo hemos planteado teóricamente, de la correspondencia de dos planos o isotopías perceptivas que componen un sistema de significación. En suma, de subsistemas de valores correlacionados término a término. Así como la articulación de las partes del cuerpo puede ser correlacionada con el espacio celeste, también puede serlo con el sistema de parentesco: la frontera de la toma de posición se ha desplazado²⁷³. De acuerdo a esa toma de posición un plano funciona como expresión y otro como contenido o viceversa.

²⁷² “Es digno de observación que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones en torno a las cosas inanimadas se han elaborado con elementos extraídos del cuerpo humano, de sus partes, así como de los sentimientos y pasiones humanas. Por ejemplo, ‘cabeza’, por cima o principio; ‘frente’ y ‘espalda’, por delante y detrás; ‘ojos’ de las viñas y lo que llaman ‘luces’ para designar los ingredientes de las casas; ‘boca’ toda abertura; ‘labio’, borde de un vaso o de cualquier otra cosa; ‘diente’ de arado, de rastrillo, de sierra, de peine; ‘barbas’ las raíces; ‘lengua’ de mar; ‘fauces’ o ‘garganta’ de ríos o montes; ‘cuello’ de tierra; ‘brazo’ de río; ‘mano’ para un número pequeño; ‘seno’ del mar, un golfo; ‘flancos’ y ‘lados’, los cantos; ‘costados’ del mar; ‘corazón’ por el medio (por los latinos llamado *umbilicus*; ‘piernas’ o ‘pies’ de los países, y ‘pies’ por final; ‘planta’ por base o fundamento; ‘carne’, ‘huesos’ de frutas; ‘vena’ de agua, piedra, minería; ‘sangre’ de la vid, el vino; ‘vísceras’ de la tierra; ‘reír’ del cielo, del mar; ‘silba’ el viento; ‘murmura’ la ola; ‘gime’ un cuerpo bajo un gran peso. Y los campesinos del Lacio decían *sitire agros, laborare fructus, luxurari segetes* [‘los campos están sedientos’, ‘los elaborados frutos’, ‘lujuriosas mieses’]; y nuestros campesinos hablan de ‘enamorar las plantas’, ‘enloquecer las vides’, ‘lagrimar los surcos’; y otros innumerables ejemplos que se pueden recoger en todas las lenguas. Todo lo cual se deduce de aquel axioma que dice: ‘el hombre ignorante se hace a sí mismo regla del universo’, tal como en los ejemplos citados a partir de sí mismo se ha construido un mundo entero. Pues, así como la metafísica razonada enseña que *homo intelligendo fit omnia* [el hombre hace todas las cosas conociendo], así esta metafísica fantástica demuestra que *homo non intelligendo fit omnia* [‘El hombre hace todas las cosas no conociendo’]; y tal vez sea dicho con mayor verdad que aquello, pues el hombre al pensar despliega su mente y comprende las cosas, pero cuando no piensa saca de sí mismo esas cosas y, transformándose en ellas, se desarrolla.” Vico, G., 1985 : 176-177. La exhaustividad es asombrosa; no obstante, a pesar de la conocida posición de Vico contra los racionalismos de su época, no admite ni por asomo, al menos en este pasaje, un conocimiento mítico.

²⁷³ “Es particularmente curioso, en ello, que entre la articulación en clases de parentesco y la articulación en partes del cuerpo se establecen a su vez las relaciones más raras: el hijo está en una relación curiosa de asignación e identidad con las piernas, los testículos, etc; el hermano menor, con la boca, y el hijo adoptivo con la cabeza, el pecho, el corazón, etc.” La referencia completa en Cassirer, E., 1975: 49.

II. 7. Instancia primordial de discurso

II.7.1 Los actos constitutivos: el discurso como campo

Ahora es pertinente otro señalamiento relativo a la traducción operada por la hermenéutica semiótica que venimos postulando. Gracias al discurso realizamos una ‘experiencia esencial’, una ‘experiencia central’ que no es descrita pero que es concreta, que *está-ahí*, inherente a la forma que la transcribe, constituyendo la persona en el discurso. La categoría de ‘persona’ nos ancla en la ‘sustancia semiótica’²⁷⁴.

Hay que insistir: es el acto de enunciación el que realiza primordialmente la experiencia de *ser-en-el-mundo*, de *ser-del/al-mundo*. Experimentamos así nuestra ‘presencia-mundo’. Este es el ‘campo de presencia’ en el que se vive la actividad semiótica y, en especial, lingüística. El acto de enunciación es un acto de vida. Un acto puesto al servicio de la pulsión de vida. La *semiosis*, reunión del plano del contenido y del plano de la expresión, es una operación atribuida a este acto de enunciación y debe ser pensada sobre el fondo de una homogenización de la existencia semiótica; esto es, de una proyección del dominio *exteroceptivo* sobre el *interoceptivo*, gracias a la mediación *propioceptiva*. Mediación que es temple, afinación, entonación de ánimo exigidas por el juego de sentido que el mito entraña. Esta mediación supone una homogenización del ‘conocer’, del ‘percibir’ y del ‘sentir’, homogenización que hará posible la predicación enunciativa. La *semiosis*, como acto conformador, apunta a transcribir la experiencia central, esencial, del discurso. Recusa las visiones puramente ‘logicistas’ sobre el lenguaje y, *a contrario*, despliega la relación afectiva con el ser. Por este hecho, torna hacia la actividad semiótica y, en especial, lingüística, concebida como ‘actividad sustancial’.

²⁷⁴ Cabe notar que, en semiótica, por su necesaria referencia a un acto, la sustancia es relacional. Heidegger, evocando a Scheler, recuerda que la persona nunca debe definirse como una cosa o una sustancia; “es, antes bien, la unidad simultánea y directamente vivida del vivir las vivencias –no una cosa imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido”. Persona no es un ser cosa, un ser sustancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes. A su vez, Husserl pide para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta de la de las cosas naturales. Pero lo que Scheler dice de la persona lo formula de los actos, así: ‘Jamás un acto es un objeto; pues es inherente a la esencia del ser de los actos ser sólo vividos en la ejecución misma y dados en la reflexión’. Los actos son algo que no es psíquico. A la esencia de la persona es inherente el existir sólo en la ejecución de los actos intencionales, no siendo, pues, por esencia objeto. Toda objetivación psíquica, por tanto todo tomar los actos por algo psíquico, equivale a una despersonalización. La persona se da siempre como ejecutora de actos intencionales ligados por la unidad de un sentido. El ser psíquico no tiene por consiguiente nada que ver con el ser persona. Los actos se ejecutan, la persona es ejecutora de actos”. Heidegger, M; 1988: 60 (§ 10). Desde la semiótica, completamos a Heidegger diciendo que la persona, definida como ejecutora de actos, es actante.

Creemos que, actualmente, la noción de “instancia”; y, en especial, “instancia de discurso”, propuesta por Benveniste, confirma esta opción²⁷⁵. Por otro lado, haciendo la salvedad de que el llamado ‘pensamiento mítico’ equivale a la enunciación de un discurso, dicha noción puede ser colocada en el lugar que Cassirer asigna a ‘la conciencia’ como operadora simbólica. La realidad del discurso es la realidad humana del diálogo. En el proceso de constitución del actante y de la intencionalidad, el cuerpo es objeto de dos representaciones diferentes y recurrentes: una según el movimiento, otra según la envoltura. En suma, según las fuerzas y según la forma. No se trata sólo de la comunicación narrativa del relato mítico se trata también (y antes) del cuerpo que discurre y, en acto, hace significativo a lo propio y a lo otro²⁷⁶.

Por ahora, basta decir que este término genérico (“instancia de discurso”) evita introducir prematuramente la noción de sujeto. Entonces, el término propuesto designa el conjunto de operaciones, de operadores y de parámetros que controlan el discurso pero esto implica que no habría hiato alguno entre percepción y enunciación. La predicación existencial se despliega de tal modo que su referente no es *la* realidad exterior sino una percepción significativa anunciada y enunciada. En efecto, al momento de la pura vivencia inefable, ante-predicativa, corresponde un cuerpo propio, es decir,

²⁷⁵ Haciendo referencia a los dos tomos de los *Problèmes de linguistique générale* de Benveniste, Coquet apunta que “en 1956 il avance dans son article sur ‘La nature des pronoms’, le syntagme ‘instance de discours’, c’est-à-dire l’acte discret et chaque fois unique par lequel la langue est actualisée en parole par un locuteur (I, 251). Avec ‘instance’ il choisit un terme qui par son étymologie (*in-stare*, se tenir dans) marque l’ancrage dans un espace et dans un temps singuliers. *Tempus instans* dénomme d’ailleurs chez Quintilien le temps présent. Sont associés à cette notion d’instance les deux pronoms du dialogue, *je* et *tu*. Sous l’angle paradigmatique, ce ne sont que des formes ‘vides’, des signes ‘mobiles’ (I, 254), autrement dit des données lexicales pareilles à d’autres (II, 68): ‘Avant l’énonciation, la langue n’est que la possibilité de la langue’ (II, 81). Pour que les formes soient ‘pleines’, pour que le *je* soit ancré dans le monde, il faut changer de domaine, passer de la langue au discours: ‘Après l’énonciation, la langue est effectuée en une instance de discours qui émane d’un locuteur (...) et qui suscite une autre énonciation en retour’ (II, 81-82). En bref, c’est du discours et du ‘discours seul’ que le pronom reçoit ‘sa réalité et sa substance’ (II, 68). Ainsi l’instance, en tant qu’acte de langage impliquant son énonciateur, met en présence deux *je* dont le statut est tout différent. L’un est formel, l’autre substantiel. Et ils ne vont pas l’un sans l’autre. Ils forment ‘une double instance conjuguée’. Là est le point. ‘*Je* est l’individu (ou ‘signifie la personne’) qui énonce la présente instance de discours contenant l’instance linguistique *je*’ (I, 252). Le lien à la réalité ne peut être coupé. Si l’instance conjugue (et non oppose) un *je* référent et un *je* référé, c’est que la réalité du discours est en dernier ressort la réalité d’une présence, ou mieux d’une double présence, ‘la réalité humaine du dialogue’ (I, 232) dont le corrélat objectif est une forme linguistique. » Coquet, J-C ; 1997 : 78-79.

²⁷⁶ Merleau-Ponty distingue entre “una palabra secundaria que traduce un pensamiento ya adquirido y una palabra originaria que lo hace existir primero para nosotros mismos igual que para el otro” (1985: 398). En este contexto, “la posesión de sí, la coincidencia consigo mismo, no es la definición del pensamiento: este es, por el contrario, resultado de la expresión y es siempre una ilusión, en la medida en que la claridad de lo adquirido descansa en la operación básicamente oscura por la que hemos eternizado en nosotros un momento de vida fugaz” (1985: *Ibid.*). El discurso mítico, entendemos, es en su emergencia esta ‘palabra originaria’ a objetivarse, ya como relato, en ‘palabra secundaria’.

un *no-sujeto*. El acto es primero, *sui generis*, y los componentes de su instancia son segundos.

El primer acto es, por lo tanto, el de la *toma de posición*:

“Porque lo mítico no consiste nunca en una contemplación pasiva, en una consideración serena de las cosas, sino que aquí toda consideración comienza con un acto de *toma de posición*, con un acto del sentimiento y de la voluntad.”²⁷⁷

Este acto que Cassirer llama ‘del sentimiento y de la voluntad’ va a quedar ‘marcado’ en el enunciado mítico, pues, enunciando, la instancia de discurso enuncia su propia posición; su existencia semiótica. Está dotada entonces de una presencia (de un presente) que servirá de hito al conjunto de otras operaciones. Fontanille equipara, al respecto, el axioma fenomenológico con el semiótico²⁷⁸. Para ello recuerda a Merleau-Ponty, quien precisa:

Percibir es hacer presente cualquier cosa con la ayuda del cuerpo²⁷⁹.

Y, parafraseando, afirma que *enunciar es hacer presente cualquier cosa con la ayuda del lenguaje*. De cualquier ‘lenguaje’.

Prolonga, pues, el axioma fenomenológico y hace de él un axioma semiótico. Tanto *percibir* como *enunciar* son actos de *hacer algo presente*. Puesto que el primer acto de lenguaje consiste en “hacer presente”, no se puede concebir más que en relación con un cuerpo susceptible de *sentir* esta presencia. De ahí que Cassirer haga referencia, en primer término, a un ‘acto del *sentimiento*’ que es uno con el de la *voluntad*, esto es, con el de querer decir o hacer mito. El cuerpo que siente y percibe es el referente necesario de la instancia que enuncia. Cuerpo y lenguaje devienen así operadores de presencia. Pero el lenguaje ‘comienza’ como discurso (y, en particular, como discurso mítico). Para ser más exactos, el lenguaje emerge desde un cuerpo sensible como discurso. Para que el *yo* sea anclado en el mundo hay que pasar del lenguaje al mito, de la lengua al discurso. Afirmar y asumir este primado del discurso sobre la lengua es la condición

²⁷⁷ Cassirer, E ; 1998-II : 100. Empleo la cursiva para subrayar la coincidencia con la definición que da Heidegger de la cosmovisión y, también, la semiótica discursiva del acto fundador de la instancia de discurso. Se desprende de aquí un supuesto esencial: la enunciación es una instancia de homogenización de la cosmovisión.

²⁷⁸ Fontanille, J., 2001: 84.

²⁷⁹ Merleau-Ponty, M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Cynara, 1989, p. 104. Citado por Fontanille, J., *ibid*.

para poner en evidencia las articulaciones significantes específicas de los actos de lenguaje así como sus respectivas constricciones formales²⁸⁰.

Entonces, desde un punto de vista semiótico, la percepción, al ser significante, *opera* como lenguaje. Ese *llegar a ser lenguaje* de la percepción puede ser entendido como *llegar a ser semiosis* pues, si bien, en sentido estricto, el que percibe no habla, en sentido amplio, percibir es empezar a hacer significar. En términos de Cassirer, la percepción estaría preñada por la energía espiritual del símbolo. Ahora bien, la pertinencia semiótica identifica la *percepción percibiente* con una enunciación y la *percepción percibida* con un enunciado. El operador de este acto es, por consiguiente, el cuerpo propio, un cuerpo *sintiente* que es la primera forma que toma el actante de la enunciación. Reiteramos, este cuerpo no es otra cosa que *la forma significante de una experiencia sensible*. Por cierto, experiencia sensible de la presencia. Una ‘dinámica del sentimiento vital’ da origen al mito.

Esta dinámica que une sentimiento y percepción se esclarece en la concepción misma del *cuerpo como envoltura del sí en el movimiento del mí*, o como juego de *posiciones y fuerzas* correspondientes, respectivamente, al tipo sintáctico del *enunciado de estado* y del *enunciado de hacer*. Este cuerpo exhibe una *semiosis* viva, compleja, sincrética, de contornos *hipoicónicos e indiciales*, de la cual es posible intentar diseñar una tópica²⁸¹.

²⁸⁰ “La orientation phénoménologique que je me suis efforcé de dégager ici n’aurait d’ailleurs pas pu être prise si le primat du discours sur la langue n’avait été affirmé : ‘La langue se forme et se configure dans le discours’, ce qui peut aussi se dire en latin : ‘*nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione*’ (I, 131). Primauté qui se vérifie encore sur le plan de la morphogenèse, puisque c’est avec le discours que ‘commence’ le langage (*loc.cit.*). A la question posée naguère par P. Ricoeur de savoir si l’analyse linguistique n’était pas une phénoménologie qui s’ignore, cette note sur Benveniste apporte donc des éléments de réponse positive, à condition que ne soit pas éludé ce principe : la mise en évidence des articulations significantes, spécifiques des actes de langage, va de pair avec le relevé systématique des contraintes formelles » Coquet, J-C ; 1997 : 79.

²⁸¹ Ya hemos argumentado en este sentido: el dominio sensorio-motor aparecía, entonces, como núcleo de la polisensorialidad; pero aquí franqueamos un paso suplementario, constatando que los antropólogos hacen de este mismo sincretismo el criterio de la autonomía de la función simbólica humana. Desde un punto de vista semiótico, el sincretismo polisensorial puede, pues, ser considerado como primero, en cuanto asegura la autonomía de la dimensión figurativa. Lo que no dejaría de ser un problema para la semiótica peirceana, para la cual lo ‘primero’ es una *pura cualidad sensible* (la ‘primeridad’). La antropología nos enseña que, en filogénesis, no se encuentra primero una ‘cualidad semiótica pura’, y que lo ‘primero’ de toda función semiótica es complejo, sincrético, de hecho impuro, y por naturaleza, relacional, incluso reticular. En cambio, este sincretismo fundamental es una de las hipótesis de la semiótica tensiva, que postula no la simplicidad sino la complejidad de las estructuras semióticas elementales. El cuerpo semiótico resulta de una complejidad de umbrales, envolturas y esferas. En efecto, esta tópica somática puede suministrar el primer esbozo de lo que debe ser una semiótica del cuerpo mítico: (i) el *sí-cuerpo propio*: la envoltura del tocar y del olor, vuelta hacia el exterior y protegiendo con su clausura el universo interior del *sí*, único o plural; (ii) el *sí-campo interno*: el teatro interoceptivo del sabor, el campo interno invadido por el olor, o construido con vistas a un control de la atención, el espacio interior del *sí*; (iii) el *mí-carne*: la materia viviente y sensible, el substrato dinámico solicitado por la sensorio-motricidad y las tensiones vibratorias sonoras, la masa palpitante y deformable que solicita el movimiento, combinada o no con otras sensaciones.

En consecuencia, la actividad perceptiva del sujeto toma de modo ineluctable al cuerpo (suyo y ajeno) como objeto móvil en un complejo escenario figurativo. Así, el *cuerpo percibiente* es también *cuerpo percibido*. Pero, ¿cómo así el sujeto percibe su propio cuerpo? La respuesta a esta pregunta nos desviaría de nuestro tema. Aquí sólo cabe admitir que la percepción del propio cuerpo es la experiencia de la ‘incompletitud’ y de la imperfección de la mirada. El cuerpo, espectáculo dado a los demás y del que el sujeto por definición está excluido, sólo es recuperado sumando, en la huida inmediata, las partes más o menos visibles y recuperando metafóricamente la figura del cuerpo en las figuras del mundo. El reino del sentir es el ámbito de las operaciones metonímicas (movilidad, transformación, flujo continuo de sensaciones). Por lo tanto, si al *cuerpo sentido* se llega por operaciones metonímicas, al *cuerpo percibido* se llega por operaciones metafóricas que, de manera paradójica, por su creciente imperfección, nos llevan a una creciente diseminación del cuerpo en el espacio del mundo²⁸².

En la prosa filosófica de Cassirer la instancia de discurso está recubierta por términos como "el mito" o "la conciencia". Aun cuando cabe anotar que en el primer tomo de la FFS, nuestro autor tiene muy claro el rol del cuerpo sensible como operador del lenguaje y, por ende, del mito, su postura idealista lo lleva a subsumir los sentidos en la conciencia. Asumiendo una crítica fenomenológica, debemos admitir, con Merleau-Ponty que antes de que pueda (o no) ser identificado como un sujeto (*yo*), el cuerpo es implantado como centro de referencia sensible, reaccionando a la presencia que lo rodea²⁸³.

Se percibe, entonces, que el conjunto de la tópica está, primeramente, regulado por una oposición simple: *externo / interno*. Respecto al tacto o al olor, el cuerpo propio es solicitado como una envoltura externa, mientras que, para el sabor, esta misma envoltura es considerada desde el interior: respecto al movimiento, ya hemos distinguido una carne animada hacia el exterior. Más precisamente, puesto que se trata de la constitución ‘enactuada’ de un *sí en el mundo* y de un *mundo para sí*, el rasgo *interno* concerniría a la relación entre la *envoltura* y el *sí-cuerpo propio*, mientras que el rasgo *externo* concerniría a la relación entre la *envoltura* y el *mundo para sí*. Pero si, más generalmente, se toma en consideración el hecho de que toda la tópica se basa en la dialéctica entre el *mí-carne*, el *sí-cuerpo propio* y el *mundo-otro*, entonces se perfilan dos grandes orientaciones: de un lado, un *mundo para sí* en relación con el cuerpo propio (el *sí*), y del otro lado, un *mundo para mí*, en relación con la carne (el *mí*). Si a esta distinción de base se añaden algunas distinciones secundarias, la envoltura puede ser única o múltiple, y la carne puede ser fuente o blanco. Más detalles en Fontanille, J; 1999^a: 47-48 y 2001^a: 35-36.

²⁸² Cf. II.6.

²⁸³ “Toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima. No puedo decir que *yo* veo el azul del cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas. Mi percepción, aun vista desde el interior, expresa una situación dada: veo el azul porque soy sensible a los colores, mientras que, por el contrario, los actos personales crean la situación: soy matemático porque decidí serlo. De forma que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo” Merleau-Ponty, M., 1985: 230-231. A una oposición semejante apela Rodolfo Kusch cuando diferencia el *Dasein* de Heidegger del *utcata* aymara, que significaría meramente *estar*. “Un pensamiento que arranca

Esta primera etapa no queda sin consecuencia: la *deixis* del discurso (el espacio, el tiempo, el actor de la enunciación) no es una simple forma; es, de inmediato, asociada a una experiencia sensible de la presencia, una experiencia perceptiva y afectiva. La *semiosis*, captada en la perspectiva del acto que la constituye es, entonces, redefinida a partir de la toma de posición de una instancia *propioceptiva* que, bajo ciertas condiciones modales, se convierte en una instancia enunciante. Las operaciones elementales de la percepción (mira y captación) son, en principio, operaciones de las que se podrá o no encargar una enunciación que deictiza, localiza, mide y evalúa.

En este sentido, si el primer acto de discurso es una toma de posición, los actos sucesivos pueden ser definidos como "cambios de posición"²⁸⁴.

de un término como *utcata* no habrá de conducir a una filosofía en el sentido como lo entendemos hoy en día, sino antes bien, a un estricto 'amor a la sabiduría'. Por eso no habrá de dar una teoría del conocimiento, pero sí una doctrina de la contemplación. Términos como *sasitha*, que Bertonio traduce como 'ayuno a modo de gentiles' o *amuchatha*, 'recordar', cuyo primer término *amu* o flor también tiene un hondo significado en la psicología del inconsciente, parecieran corroborar que en el pensar indígena predomina una actitud contemplativa frente al mundo". Kusch, R; 1977: 20-22. En este punto, Kusch remite a dos citas de Jung, quien postula que, gracias a un símbolo así, (i) "el centro de gravedad de la personalidad no es más el *yo*, que es un mero centro de conciencia, sino un punto, por decirlo así virtual, entre lo consciente y lo inconsciente, al que cabe designar como *si-mismo*" (Jung, C; 1955: 61); y que, en cierto sentido, se trata (ii) "del movimiento de 'ser sustituido', pero en verdad sin la adición del 'ser destituido'. Es en verdad un 'desligamiento de la conciencia', en virtud del cual el 'yo vivo' subjetivo pasa a un objetivo 'me vive'." (Jung, C; 1955: 61). Más allá de la polémica del predominio de la actitud contemplativa en el indígena o de las discusiones que concitaría la pertinencia psicológica de Jung, hay aquí una coincidencia decisiva con lo propuesto por Merleau-Ponty. Además, la semiótica del discurso recoge esta tesis para distinguir entre el actante posicional, que es un actante no modalizado pues expresa la mera toma de posición del *se siente* (el ser del sentir) y el actante transformacional, actante modalizado que, en este caso, decide dedicarse a las matemáticas o a la jardinería (querer hacer). Esto, a su vez, permitirá distinguir entre los *diagramas figurativos* del discurso mítico, en los que se articulan metáforas y semisimbolismos a partir de la relación que contraen los actantes posicionales (fuente, control, blanco), en un flujo de sentido, y los *programas narrativos* que organizan la racionalidad de una acción narrada (sujetos, objetos, destinadores, etc.). En suma, junto a la lógica de las *posiciones*, la lógica de las *fuerzas*. El *actante posicional* remite a un cuerpo que siente (*se está en acto* al margen de los propios actos), el *actante transformacional* a un sujeto que emprende algo. Ahora bien, "la sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente *yo mismo*, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad". Merleau-Ponty, M. 1985: 231. En efecto, ver un objeto es experimentar que aún hay ser más allá de cuanto actualmente se ve, no sólo ser visible, sino incluso ser tangible o captable por el oído (y no solamente ser sensible, sino también una profundidad del objeto que ninguna captación sensorial agotará). Entonces, uno no está enteramente en estas operaciones marginales que se producen adelantándosele. El sujeto que ve o el que oye está especializado en un solo sector del ser. A ese precio, la mirada y el oído son capaces de acertar el movimiento que precisará la percepción y hacen alarde de esta 'pre-ciencia' que les da la apariencia de automatismo.

²⁸⁴ Al respecto, la semiótica, en la economía de conjunto de su lenguaje teórico, acuña el término "brague", construido a partir de sus dos derivados más conocidos, el *desebrague* y el *embrague*, para dar cuenta de cómo es modalizada la enunciación. Greimas ha tomado de Jakobson el concepto de *shifter* que, para el lingüista ruso, designa las unidades gramaticales cuya significación "no puede ser definida fuera de una referencia al mensaje", y que, por consiguiente, sólo pueden ser interpretadas en relación con la enunciación misma. El fenómeno enunciativo se puede representar considerando, en principio, el espacio ante-predicativo donde el discurso se forma. Una vez cumplida la primera toma de posición, la referencia puede entonces funcionar: otras posiciones podrán ser reconocidas y puestas en relación con la primera.

La "toma de posición" es considerada como el primer acto de discurso, instauro un "campo de presencia" y el desembrague es definido como "cambio de posición" (de orientación disyuntiva). Gracias a él 'el mundo del discurso' se distingue de la simple "vivencia" inefable de la presencia; el discurso pierde ahí en intensidad, cierto, pero gana en extensión: nuevos espacios, nuevos momentos pueden ser explotados y otros actantes ser puestos en escena. El desembrague es, pues, por definición, pluralizante y se presenta como un despliegue en extensión; pluraliza la instancia de discurso: el nuevo universo de discurso que es así abierto comporta, al menos virtualmente, una infinidad de espacios, de momentos y de actores.

En cambio, el embrague es de orientación conjuntiva. Bajo su acción, la instancia de discurso se esfuerza por volver a encontrar la posición original. No puede llegar allí porque el retorno a la posición original es un retorno a lo inefable del cuerpo propio, al simple presentimiento de la presencia de un *ser-ahí*. Pero puede al menos construir el simulacro. Así, el discurso está en condiciones de proponer una representación simulada del momento (*ahora*), del lugar (*aquí*) y de las personas de la enunciación (*yo/tu*). El embrague renuncia a la extensión, pues se acerca más al centro de referencia y da prioridad a la intensidad; concentra de nuevo la instancia de discurso.

El primer modo de la instancia, el de la presencia pura, íntimamente asociado al fenómeno mítico por pregnancia, es susceptible de ser expresado en el discurso, tanto como los modos segundos, obtenidos por desembrague y embrague. Para el primero se trata de la función de *presentación* del discurso - llamada también *presentificación* -; para los otros, se trata de la función de *representación*, representación de otro mundo (por desembrague) o representación de un mundo propio (por embrague)²⁸⁵. Cada

²⁸⁵ Cassirer apela a la etnología, disciplina que nos muestra "que las tribus primitivas se hallan dotadas de una percepción extraordinariamente aguda del espacio. Un indígena (...) capta los más nimios detalles de su contorno, es extremadamente sensible a cualquier cambio de la posición de los objetos comunes en torno suyo, será capaz de salir adelante en circunstancias verdaderamente difíciles. Cuando navega por el río, sigue con la mayor exactitud todos los recorridos de la corriente por la que él sube y baja, pero examinada la cosa más de cerca, descubrimos con sorpresa que, a pesar de esta facilidad, se acusa una extraña laguna en su aprehensión del espacio. Si se le pide que proporcione una descripción general, una delineación del curso del río, no será capaz de hacerlo; si se le pide que trace un mapa del río y de sus diversos meandros, no parece entender esta demanda. Captamos en esto, de manera bien clara, la diferencia que existe entre la aprehensión concreta y la abstracta del espacio y de las relaciones espaciales. El indígena se halla perfectamente familiarizado con el curso del río, pero esta familiaridad está muy lejos de ser lo que pudiéramos llamar conocimiento en sentido abstracto, teórico; no significa más que presentación, mientras que el conocimiento incluye y presupone la representación. La representación de un objeto es un acto muy diferente de la manipulación del mismo." Cassirer, E., 1971: 76-77. Esto acerca el desembrague, como toma de distancia, a la abstracción que permite la representación. Mientras tanto, el embrague, que anula la distancia, sumerge al sujeto, en este caso al indígena, en la concreción del objeto tal como se presenta.

operación de la instancia de discurso se cumple, en efecto, sobre el fondo de la que la precede y que queda activa.

Ya Merleau-Ponty, recogiendo las tesis perceptivas del anonimato y de la parcialidad dice que toda sensación pertenece a cierto *campo*:

Decir que tengo un campo visual, equivale a decir que, por posición, tengo acceso y apertura a un sistema de seres, los seres visibles, que están a disposición de mi mirada en virtud de una especie de contrato primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo por mi parte; equivale a decir, pues, que la visión es prepersonal – lo que al mismo tiempo, equivale a decir que es siempre limitada, que siempre se da, alrededor de mi visión actual, un horizonte de cosas no vistas o incluso no visibles. La visión es un pensamiento sujeto a cierto campo, y es a eso a lo que se llama un sentido²⁸⁶

Ya en un universo de discurso, las propiedades elementales del campo posicional pueden ser identificadas como sigue: (1) el centro de referencia, (2) los horizontes del campo, y (3) la profundidad del campo, que pone en relación el centro y los horizontes, (4) los grados de intensidad y de cantidad propios de esta profundidad.

El *centro* es instituido por el mismo cuerpo sensible; es el lugar de la intensidad máxima para una extensión mínima. Como lo precisa Benveniste: “Aquello que ordena el campo se designa a sí mismo como posición, como centro e hito”²⁸⁷. Sin desembrague, el centro no puede más que sentirse a sí mismo como una pura intensidad emocional y propioceptiva, sin extensión.

Los *horizontes* son aquellos que delimitan el dominio de la presencia: más allá, proyectan el dominio de la ausencia; corresponden a la intensidad mínima para una extensión máxima; en efecto, nada de lo que está situado en los horizontes del campo posicional puede afectar con una intensidad suficiente el centro sensible; en cambio, esta pérdida de la intensidad permite apreciar la distancia que separa el centro de los horizontes. Pero la aparición de una intensidad muy fuerte en el horizonte señala de un solo golpe la formación de otro campo posicional, concurrente del primero, es decir, el campo posicional de la alteridad.

En lo que respecta a la pertinencia del análisis del relato cabe acudir a un breve ejemplo: los capítulos 3 y 4 del Manuscrito quechua de Huarochirí narran, respectivamente, la historia de un diluvio y de la muerte del sol. En el último párrafo de ambos relatos, el embrague a “*Nosotros los cristianos...*” marca la diferencia entre el *ellos / allá* que interpreta la historia narrada de acuerdo a sus creencias supersticiosas y el *nosotros / aquí* que la interpreta de acuerdo al catecismo o a la Biblia. Taylor, G; 2003: 34-35.

²⁸⁶ Merleau-Ponty, M., 1985 : 232.

²⁸⁷ Benveniste, E., 1981 : 72

La *profundidad* es justamente esta distancia (sensible, percibida) entre el centro y los horizontes: en el momento en que una figura cualquiera franquea el horizonte del campo, una cierta extensión coincide con una intensidad perceptiva casi nula; la apreciación de esta extensión asociada a una intensidad débil suministra la medida de la profundidad del campo. A medida que la extensión se estrecha y que la intensidad aumenta, la profundidad disminuye. Hay que precisar aquí que hablamos de la profundidad del campo posicional del discurso, concebido como una tensión entre un centro y sus horizontes, tensión que depende de las variaciones de la intensidad y de la extensión perceptivas. Entonces, para el centro sensible del discurso sólo hay profundidad si hay un cambio de equilibrio entre la intensidad y la extensión, y una variación de la tensión entre el centro y los horizontes. En otros términos, la profundidad es aquí una categoría dinámica que el actante posicional sólo puede aprehender en el movimiento, sólo si alguna cosa se acerca o si alguna cosa se aleja. Por consiguiente, la profundidad no es una posición sino un *movimiento* entre el centro y los horizontes.

La noción de profundidad contiene todas las determinaciones necesarias para constituir un "campo de presencia": presupone un centro de referencia; indica el lugar de los horizontes del campo; precisa la distancia que los separa. La experiencia de la profundidad, definida como una correlación inversa entre una intensidad y una extensión, bastaría entonces para definir un campo posicional y sus dos direcciones principales. A los dos extremos de la correlación toman lugar, respectivamente, el cuerpo-centro, de profundidad nula, y los horizontes, de máxima profundidad.

Una distinción se impone aquí entre una profundidad *progresiva* y una profundidad *regresiva*. Dos movimientos pueden ser considerados: sea a partir del centro, sea a partir de los horizontes. La profundidad que se mueve desde el centro hacia un punto de señal conocida: esta es la posición de referencia del discurso; el alejamiento es entonces mensurable; el actante puede apreciar la distancia en profundidad. En cambio, cuando la profundidad se mueve desde los horizontes no tiene un punto de señal conocida. En efecto, si la profundidad avanza hacia el centro, entonces no puede sino ser sentida; tal es, por ejemplo, la experiencia del vértigo, o la del presentimiento de una invasión o de una agresión. La profundidad *progresiva* es, entonces, una profundidad cognitiva a propósito de la cual el actante, centro del discurso, puede predicar, medir y evaluar. La profundidad *regresiva*, que toma la primera en retroceso es, en cambio, una profundidad emocional.

Es, entonces, prematuro hablar de *sujeto* para referirse a un actante que, como el cuerpo sensible, no hace más que sentir la intensidad o la extensión de una presencia y la proximidad o la distancia de los horizontes. Si bien la persona, *actante dotado de presencia ante sí mismo y ante otro*, ya tiene su lugar entre las propiedades del campo posicional, desde la pertinencia semiótica hay que manejar esta categoría con precaución.

Los actantes posicionales de los actos de mira y de captación son simplemente fuentes, blancos y actantes de control. En la mira, la presencia señala una intensidad entre fuente y blanco; en la captación, señala una extensión. En el ámbito de la intensidad, patrimonio de la mira, el cuerpo, centro del campo, siente una intensidad que atribuye al efecto de una presencia en el campo; él la pone en la mira, pero sólo para reconocerla como origen de esa intensidad: paradójicamente, él es la fuente de la mira pero el blanco de la intensidad. Consideraremos este fenómeno al entrar de lleno al estudio del pensamiento mítico en Cassirer (cf. III). Por ahora, basta notar que el problema consiste en saber dónde se coloca la *intencionalidad*: mientras que la presencia así sentida no sea reconocida como intencional, el cuerpo-centro queda como fuente de la mira; pero si esa presencia es percibida como intencional, entonces el actante centro de discurso pierde la iniciativa de la mira; es él mismo puesto en la mira por la intensidad que siente; una alteridad intencional toma forma en su propio campo. Al respecto, el hombre arcaico *se siente mirado* (incluso poseído) por una naturaleza animada. Es mirado antes de mirar. Está dada la condición para que se ponga a hablar con la naturaleza, a conversar con ella, a sentir cómo ella dispone de él y se le abre.

En el ámbito de la extensión, donde se ejerce la captación, el cuerpo, centro del campo, es el referente de las apreciaciones de distancia y de cantidad: es, a la vez, la fuente de la captación y de las medidas de extensión. Pero, de nuevo, si la presencia es percibida como intencional, el lugar del actante centro de discurso es medido, evaluado y cuantificado. Pensemos en la situación mítica en virtud de la cual el narrador, el narratario o los actores se sienten evaluados y sancionados por los dioses. O en las escenas religiosas del Juicio Final.

Así pues, la presencia, en un sentido semiótico, está al menos articulada por una *orientación*: una presencia intensa *dirigida hacia* el centro suscita la mira. Si esta presencia *se siente viviente* la orientación cambia. He aquí una interesante diferencia entre mundos: en el animismo un mundo vivo, lleno de dioses y de ánimas, conmueve al cuerpo-centro, lo hace blanco. En la mentalidad propia del mundo de la ciencia, al no

atribuirse ninguna intencionalidad a las cosas, estas devienen blanco para un cálculo operado desde un cuerpo fuente que se instituye sujeto. Es lo que Cassirer busca señalar cuando distingue entre percepción de expresión (mundo vivido como ‘tú’) y percepción de cosas (mundo captado como ‘ello’).

II. 7. 2. Esquemas discursivos

Un esquema discursivo es una forma inteligible. Pero ello no implica que quede cortado el lazo con el universo sensible ya que cada acto de enunciación reactiva esa dimensión. El esquema mantiene el vínculo entre lo que comprendemos del discurso y nuestra aprehensión sensible de su presencia. Así, los *esquemas tensivos* regulan la interacción de lo sensible y de lo inteligible, de las tensiones y de las distensiones propias de esta interacción.

Insistamos, ahora con Cassirer, en la mediación que corre a cargo del esquematismo asumida como función central del lenguaje:

El lenguaje (...) posee también un esquema, al cual debe remitir todas las representaciones intelectuales para hacerlas captables y representables por los sentidos²⁸⁸.

La solidaridad entre lo sensible (intensidad, afecto) y lo inteligible (despliegue en extensión, mensurabilidad, comprensión) opera como principio para definir el conjunto de esquemas discursivos como variaciones de equilibrio entre esas dos dimensiones, variaciones conducentes a un aumento de la tensión afectiva (en caso de que aumente la intensidad) o a un reposo cognitivo (en caso de que aumente la extensión). Así, la sintaxis del discurso, ese encadenamiento y esa superposición incesante de actos, conjuga siempre estas dimensiones. Podemos prever cuatro escenarios típicos, cuatro *esquemas tensivos* de base, dos de ellos, producto de una correlación inversa (esquema descendente / esquema ascendente) y los otros dos, de una correlación conversa (esquema de amplificación / esquema de atenuación)²⁸⁹.

²⁸⁸ Cassirer, E; 1998-I: 162.

²⁸⁹ No voy a detallar el efecto de cada uno de estos esquemas. Para ello remito a Fontanille, J., 2001: 93-97. Mi propósito es exponer a grandes rasgos estos esquemas que devendrán modelos de interpretación decisivos en los capítulos siguientes.

Los esquemas de tensión son, pues, como las “sílabas” del discurso que, por cierto, se pueden ordenar para formar “frases”²⁹⁰. Mientras tanto, los *esquemas canónicos*, muchos de ellos adelantados por la narratología y por la semiótica, conjugan y encadenan muchos *esquemas tensivos* bajo una forma fijada e inmediatamente reconocible en una cultura dada²⁹¹. Sería ingenuo pensar que uno de estos esquemas ‘siempre y necesariamente’ soporta la totalidad de un mito dado. Su exposición por separado se justifica sólo teóricamente. Por lo general, estos esquemas están entramados o trenzados de tal modo que, por ejemplo, la acción aparece como una sucesión de pruebas o los contratos entran en confrontación. Las *Mitológicas* de Lévi-Strauss nos enseñan, ante todo, que la unidad del mito no es sino tendencial y proyectiva, jamás refleja un estado o un momento del mito. Por eso es que, según él, la ciencia de los mitos es anaclástica²⁹².

Cada discurso, cada género típico, cada figura retórica, suelen estar compuestos de varios esquemas complejos, cuyo reconocimiento por el lector modelo es una de las más seguras y más generales instrucciones de lectura. Estos esquemas, característicos de un tipo o de un género, guían a priori la comprensión de un discurso y adquieren entonces

²⁹⁰ Fontanille hace ver cómo la tragedia clásica encadena tres escenarios tensivos sucesivos: el esquema ascendente (cuando se anuda el drama); el esquema de atenuación (cuando, en el acto IV, los conflictos se apaciguan) y el esquema de amplificación (cuando adviene la catástrofe y se generaliza). Este encadenamiento típico forma el *esquema canónico* de la tragedia clásica a la francesa. Fontanille, J; 2001 : 98.

²⁹¹ Son paradigmáticas en la construcción y aplicación de esquemas canónicos las obras de Vladimir Propp (1981, 1981a), Claude Bremond (1967, 1970, 1967, 1972, 1973), Algirdas Greimas (1973, 1989) y Joseph Courtés (1980, 1997). Cabe notar que Aristóteles en su *Poética* emplea la palabra *mythos* no sólo como relato tradicional sino, además, como argumento dramático. Los argumentos trágicos, como sabemos, eran esquemas narrativos canónicos ya que eran ‘relatos heredados’, *mythoi paradedoménoi*. Aristóteles define el *mythos* como la *syntaxis tôn pragmatôn*, ‘configuración de los hechos’ (1450b), pero señala también que en esa configuración el dramaturgo debe conservar bien los *mythous pareilemménous* o *paradedoménous* (1453b), los relatos heredados o recogidos, que son la base de su drama. El *mythos* es, según Aristóteles, ‘el principio y como el alma de la tragedia’ (1450^a). La *Poética* acentúa, pues, esta coincidencia entre esos dos aspectos del *mythos*: el relato tradicional y arcaico, venido de muy atrás, y la ficción literaria, que el dramaturgo crea sobre una pauta ‘mítica’. Más detalles en García Gual, C; 1999: 16. El esquema narrativo canónico equivale, entonces, a una ‘pauta mítica’ en virtud de la cual, el mito no es meramente discurso; es, también, código regulador de posibles discursos en un universo cultural.

²⁹² De *anaclasis*: refracción de la luz. *Anaclástico*, en sentido etimológico, es el nombre del estudio de los rayos reflejos y de los rayos quebrados. La ciencia de los mitos, en la medida en que busca deslindar esquemas que los reúnan en una significación común, procede de este funcionamiento. Este complejo método no tiene ninguna utilidad para deslindar lo que piensan los hombres a través de los mitos, porque los mitos se piensan a través de los hombres y, sobre todo, los mitos se piensan entre sí. Un ejemplo de este complejo entramado lo hallamos en *Mitológicas* (Lévi- Strauss, C; 1970, 1979): varios centenares de mitos amerindios del Sur y del Norte pivotean alrededor de un mito de referencia, numerado M1, de origen bororo, y que Lévi-Strauss tituló en forma musical, ‘tema del buscador de pájaros’. Ése es el tema, seguido de sus variaciones. A su vez, Greimas, en un trabajo dedicado a Lévi-Strauss titulado “Contribución a la teoría de la interpretación del relato mítico” (1973: 219-270) precisa la compleja trama de contratos, pruebas, disyunciones y conjunciones presentes en el mencionado mito.

el estatuto de esquemas culturales, por convención o heredados de la tradición. De ahí su denominación (*canónicos*). Alcanzan tal grado de generalidad que hacen inteligibles grandes clases de discursos, que van más allá de los límites de un tipo o de un género. Este es el caso, por ejemplo, de los *esquemas narrativos canónicos* (prueba, búsqueda) y *alternativos* (fuga, riesgo, degradación, intercambio, construcción, cohabitación) y de los *esquemas pasionales canónicos* que, al interior de un área cultural determinan la sintaxis discursiva de la acción y de la pasión y definen así dos grandes dimensiones del discurso en general²⁹³.

Los dos *esquemas narrativos canónicos*, de acuerdo a una lúcida percepción de Ricoeur, representan la dinámica misma por la que el relato se ‘mueve y enreda’, ya que “la *búsqueda* es el resorte de la historia en cuanto separa y reúne la carencia y su supresión, como la *prueba* es el nudo del proceso, sin el cual nada ocurriría”²⁹⁴.

Entonces, en la perspectiva de la presencia, la armadura de la sintaxis del discurso es suministrada por los *esquemas de tensión*, puestos en secuencia y transformados eventualmente en *esquemas canónicos*. Los esquemas explotan en lo esencial las propiedades de la presencia, de la intensidad y de la extensión. Ahora bien, la sintaxis del discurso, en su especificidad, obedece a otras reglas, que explotan, además, otras propiedades del discurso en acto: (1) la *orientación discursiva*, que impone en el campo la posición de las fuentes y de los blancos; cuyo principio organizador es el *punto de vista*; (2) la *homogeneidad simbólica*, procurada por el cuerpo propio que reúne y comunica lo interoceptivo y lo exteroceptivo; cuyo principio organizador es el *semisimbolismo* y, más generalmente, todas las formas de conexión entre isotopías; (3) la *profundidad* del campo posicional, que hace coexistir y pone en perspectiva muchas “capas” de significación; cuyo principio organizador es la *retórica*.²⁹⁵

II.8. Captaciones, racionalidades, estesias

Con vistas a discutir la cuestión de la racionalidad del mito desde la pertinencia de nuestra hermenéutica semiótica, vamos a recurrir a una elaboración actual que proviene

²⁹³ No cabe aquí entrar a exponer estos esquemas. De nuevo, remito al lector a Fontanille, J., 2001 : 98-111.

²⁹⁴ “Las restricciones semióticas de la narratividad”, en Ricoeur, P; 1998: 450. Las cursivas son mías.

²⁹⁵ Tampoco trataremos aquí estas cuestiones. Las mencionamos sólo en la medida en que conforman la arquitectura teórica que nos permitirá abordar una lectura crítica de discursos míticos. En esa medida, estos conceptos serán retomados.

de la teoría literaria de inspiración semiótica pero que puede ayudar a ubicar esta racionalidad mítica frente a la racionalidad científica.

Es conveniente, para ello, adelantar una serie de distinciones planteadas por Geninasca en la tarea de precisar la especificidad del discurso estético, pero que, en sí mismas, nos resultan de una generalidad suficiente en la perspectiva crítica de una teoría semiótico-cognitiva de la racionalidad²⁹⁶.

"Se entenderá por racionalidad toda manera de asegurar la inteligibilidad del mundo o de los enunciados devolviendo la multiplicidad fenomenal a la unidad."²⁹⁷

La definición se apoya en una reducción drástica (*devolviendo a la unidad*), pero no hace más que evocar la reducción inherente a todo conocimiento: aun si el objetivo no es la *unidad*, se trata del proceso de reducción de la diversidad fenomenal, reducción que produce categorías, esquemas, tipos. Estaríamos ante una operación de 'singularización' o, para ser más exactos, de 'unificación' (pluralidad→unidad). Desde otro punto de vista, la definición va más allá de la perspectiva de la cognición puesto que concierne a la *inteligibilidad* del mundo y de los enunciados, a la que también pueden coadyuvar la acción y la pasión.

Sin embargo, la concepción de Geninasca merece más precisión. Las *racionalidades* que adelanta explotan, entre otras, las *captaciones*, y estas son *modos de aprehensión*, es decir, modalidades cognitivas del descubrimiento de los hechos de significación. Como lo precisa Geninasca,

"la realidad sólo es el efecto de un modo de aprehensión o de captación"²⁹⁸.

La realidad sólo puede ser conocida bajo tal o cual captación que la hace inteligible. Ahora bien, el axioma visual de la "teoría" marca a la filosofía occidental de tal modo que "ver" resulta ser la manera más adecuada y "objetiva" de "captar" la realidad²⁹⁹. La

²⁹⁶ Geninasca, J; 1997: 59-62; 211-218. Las distinciones de este autor resultan útiles en el contexto de la discusión en torno a un sentido amplio de racionalidad. Permiten dar cuenta de la consideración sobre el substrato impresivo y sobre las solidaridades semánticas que plantea el discurso mítico.

²⁹⁷ Geninasca, J., 1997: 59.

²⁹⁸ Ibid. : 201.

²⁹⁹ En la tarea de pensar un 'esquema sensitivo canónico' que responda a una 'lógica de la sensación', Greimas (1990) ha sugerido, cual podría ser la secuencia canónica: el tocar (simple contacto), luego el olor y el sabor (la evaluación y el saber) y finalmente el oído y la visión. Esta secuencia difiere sensiblemente, por ejemplo, de la que proponía Aristóteles, cuando distinguía, de un lado, los *sentidos del*

forma teórica (*theorein*: "ver") y la forma estética de "ver" (*aisthesis*) sólo difieren en su grado de abstracción; las dos "captan" (*be-greifen*, com-prenden, *grasp*) al objeto y lo inmovilizan en el "concepto", o en la "imagen"³⁰⁰. Abrimos a la posible racionalidad semiótica del mito supone otra lectura de la *captación*: el hombre ya no se apodera de la realidad para manipularla sino que la realidad se vale del hombre para hacerse presente intensamente en él. La realidad lo ocupa y éste la habita. Se trata, entonces de una *co-captación* que sólo se entiende en el contexto de una cohabitación. Esta realidad, simbólicamente presente, en su intensa densidad semántica, como morada y como objeto captado, emerge como complejo extenso de signos concretos y materiales que establecen solidaridades múltiples. He aquí las *esferas de significación* a las que alude Cassirer.

Hemos visto que, en la línea de una fenomenología semiótica de la percepción, la *captación* se opone a la *mira* en tanto una es del orden de la extensión, de la cantidad, de lo inteligible y de la cognición; y la otra, del orden de la intensidad, de lo sensible y del afecto. Por ahora, basta entender que la *captación* es, en nuestra concepción, el acto cognitivo elemental. La distinción entre las captaciones se hará sobre el fondo de las relaciones que propician.

Geninasca distingue, en la perspectiva del discurso estético, tres tipos de captaciones:

contacto (tacto y sabor), del otro, los *sentidos de la distancia* (oír y ver) y el olor, situado entre los dos, como participando, a la vez, del contacto y de la distancia. El orden propuesto depende, bien entendido, del criterio retenido: el criterio es modal para Greimas, pues la secuencia se ordena, para cada uno de los órdenes sensoriales, en función del tipo modal dominante que caracteriza la relación entre el sujeto de la percepción y el mundo percibido; el criterio es espacial para Aristóteles, pues la secuencia está en función de la mayor o menor distancia entre el sujeto y el mundo. Es claro que, desde un punto de vista semiótico, el desempeño de tales criterios, con vistas a una puesta en secuencia de los modos de lo sensible, es más rentable que el establecimiento, forzosamente problemático y provisorio, de una sola y misma secuencia canónica. De lo que no queda duda es de que la visión es la culminación del recorrido que conduce a la autonomía de la sintaxis figurativa. Más detalles en Fontanille, J; 1999^a.

³⁰⁰ Estermann interpreta esta terminología como "violenta y agresiva: el entender y concebir es una forma de 'caza' intelectual, por la cual lo orgánico y vivo se reduce a un esqueleto abstracto e inmóvil". Aprovecha para destacar que "el hombre postmoderno es un recolector de 'imágenes' electrónica e informáticamente manipuladas; la 'realidad virtual' en el fondo es la consecuencia necrófila del 'ver', llevado a su extremo. Lo vivo y orgánico (que no se deja 'captar' ni por la razón ni por una filmadora) es 'momificado', 'musealizado' y 'eternizado' para el ojo estético que exige repetición, reproducción y variación calidoscópica. El mundo entonces se convierte en un espectáculo gigantesco en donde unos pocos (los espectadores postmodernos) disfrutan del estreno 'lucha por la sobrevivencia' de la gran mayoría". (Estermann, J., 1998: 26). No necesariamente compartimos la analogía de 'captar' con 'cazar' y, por ende, con 'matar'. Es posible que dicha equivalencia opere en lo relativo al ideal de racionalidad científica tal como fue postulado en la modernidad pero creemos que, ante todo, la metáfora-guía para la comprensión de la verdad ya no consiste en asir, en 'aferrar' sino en habitar: decir verdad significa expresar, manifestar, articular la pertenencia a una apertura en la cual estamos ya desde siempre arrojados. En todo caso, en lo que presentaremos a continuación, veremos otras formas de captación cuyo contexto es, claramente, un habitar (en lo captado). Formas que no sólo no reducen lo orgánico y lo vivo a un esqueleto, sino lo amplían en sus posibilidades estéticas y semánticas hacia nuevas dimensiones vitales.

- (1) la captación llamada *molar*, que establece relaciones de dependencia unilateral entre conceptos, de una parte, y sus referentes, de otra parte;
- (2) la captación llamada *semántica*, que establece equivalencias y solidaridades esquemáticas y categoriales al interior mismo del discurso;
- (3) la captación llamada *impresiva*, que pone en relación las percepciones entre ellas y establece configuraciones rítmicas, tensivas y estéticas³⁰¹.

Si la captación *molar* concierne a las dependencias unilaterales, y la captación *semántica* a las solidaridades múltiples (al menos a las correlaciones bilaterales), la captación *impresiva* parece interesada por las dependencias holísticas. La impresión, en efecto, bien capte un ritmo u otra manifestación sensible, la capta como grupo, como agregado o como una serie, es decir, como la forma virtual de un todo analizable, pero no analizado. Fontanille se percató del rol marginal de la captación *impresiva* en el esquema de Geninasca y la reivindica como clave del dispositivo dinámico de la captación cognitiva en general³⁰². Propone, entonces, entender la captación *impresiva* como resorte del cambio, la captación que suspende las operaciones de referencia y de inferencia y que da libre curso a la llamada captación *semántica*. Cita a algunos precursores del tema que le permiten sostener esta hipótesis³⁰³.

³⁰¹ Podemos discrepar con esta terminología que, en efecto, resulta polémica; pero, en realidad, esto no me parece lo esencial. Traer a colación aquí la tesis de este autor así como la lectura crítica de Fontanille, tiene por objeto dar rigor formal a la distinción entre racionalidad científica y racionalidad mítica y situar a esta última como culminación de una racionalidad semiótica que tiene su punto de partida, tal como lo defendió Cassirer, en la *impresión* sensible que se apodera del sujeto que la padece y procesa.

³⁰² En efecto, en la perspectiva del *descubrimiento* y de la valorización de objetos cognitivos, lo puesto en juego es la capacidad de innovación y de cambio cognitivo de los discursos: porque hay alguna cosa que "aprehender" o que "descubrir", es necesario que, además, el discurso esté en capacidad de innovar, de suscitar su propio universo semiótico. La llamada captación *molar* es esencialmente referencial e inferencial; establece relaciones que aparentemente aportan informaciones, pero en un sistema predeterminado, cerrado, que globalmente no produce ninguna información nueva: la referencia como la inferencia no hacen más que verificar la conformidad o la no conformidad de los *saberes* a validar, en relación con los *saberes compartidos* y establecidos. La llamada captación *semántica*, por lo frecuente gracias al efecto de la metáfora y bajo el control de la imaginación - la capacidad de producir *imágenes*-, da acceso directo a la innovación discursiva; y esta es más *verdadera* en cuanto los objetos cognitivos así producidos son, en el límite, *incomparables*, y no presentan otra garantía que la asunción del sujeto de la enunciación, que da fe de su valor. Por cierto, hay que tener cuidado de no abusar del término "racionalidad". Si bien estamos contra la pretensión de exclusividad de una concepción restringida y positivista del concepto, también debemos cuidarnos de no convertirlo en un "cajón de sastre". En consonancia con lo expresado en la nota anterior, podríamos tratar las *racionalidades* postuladas por Fontanille como *fases* constitutivas de la racionalidad semiótica y/o científica. Esto nos permitirá situar la *fase de lo mítico* en un sistema de valores que nos conduce al contraste entre racionalidad semiótica y racionalidad científica. La propuesta teórica de conjunto está más ampliamente desarrollada en Fontanille, J., 2001: 194-201. Sólo he tomado algunos de sus lineamientos de acuerdo a nuestro tema de interés.

³⁰³ El primero es Husserl, que se proponía volver, gracias a una regresión concertada, al substrato sensible de todo conocimiento, a la llamada capa *hilética* de toda práctica científica. El conocimiento se nos da bajo la forma de categorías y de leyes que hacen referencia a una supuesta "realidad" y que nos permiten hacer inferencias sobre esa "realidad"; pero, para Husserl, estas categorías y estas leyes nos esconden al

La obra artística, sea pintura, texto literario u otra, debe ser tratada como un discurso cognitivo entre otros: un discurso que organiza nuestra experiencia, que le da sentido, que extrae de ella conocimientos, que aumenta de alguna suerte, a su manera, nuestro conocimiento del mundo y del lugar que ocupamos en él. Por cierto que lo mismo cabe decir del mito. Pero se trata de saber qué conocimientos merecen ser retenidos, qué conocimientos merecen ser asumidos.

En suma, de acuerdo a Fontanille, la captación *impresiva* es la que permite la manifestación directa de la relación sensible con el mundo; da acceso a las formas y a los valores por la mediación de puras cualidades y cantidades perceptivas, percibidas globalmente, sin análisis³⁰⁴. La captación *impresiva* cumple, pues, con desactivar la captación inferencial para encauzar la captación *semántica*.

mismo tiempo el ser de las "cosas mismas" y, particularmente, la manera en que se nos aparecen. Se propone, pues, volver a un no-saber radical, esto es, renunciar al saber para acceder por fin a la "cosa misma" y a su efecto sensible.

El otro precursor, de acuerdo a Fontanille, es Proust. Cuando habla de Elstir, el pintor impresionista de *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, insiste sobre el hecho de que, para pintar, el artista debe renunciar a toda su inteligencia, a todo lo que sabe de los objetos y del espacio, de los colores del mundo y de la luz, para descubrir y reconstruir las equivalencias secretas entre las figuras del paisaje. Asimismo, su espectador, para contemplar la pintura debe también renunciar a lo que sabe de las figuras del mundo, para dejarse sorprender de nuevo por las ilusiones de óptica, que, justamente, ya no aparecen más como ilusiones sino, simplemente, como la manera en que las cosas se dan a aprehender. ¿Hasta qué punto el hombre mítico, ante el llamado '*caos de las impresiones sensibles*' no se parece a Elstir o a su espectador? De un lado queda la percepción convencional de las cosas inmovilizadas, disecadas, tal como está fijada en nuestra "enciclopedia figurativa", incluso en el léxico de la lengua natural; del otro, está la *vasta metáfora*, el juego de equivalencias y la circulación de imágenes que transportan la pintura o cualquier otro texto a otro universo de sentido vivo, en movimiento. Entre las dos, advienen las "ilusiones ópticas" y toda una gama de procedimientos de composición que apuntan a invalidar la percepción convencional o puramente inferencial de las cosas; y, en consecuencia, a reactivar esa sensibilidad "nativa" que está en el origen de la experiencia mítica y estética.

En el caso de Elstir, la visión convencional y "científica" de un paisaje marino consistiría en mantener la estabilidad de las coherencias corrientes: los barcos están sobre el agua, las casas sobre la tierra, los pescadores sobre el mar y los caminantes sobre los caminos, sobre la arena o sobre los peñones; esa visión es referencial y es resultado de una captación *molar*. En cambio, la visión estética estará constituida por el conjunto del sistema de equivalencias, por la *vasta metáfora* cuyo despliegue atribuye Proust al genio de Elstir; esta visión resulta de una captación *semántica*. En cuanto a la captación *impresiva*, esta asegura la transición entre las dos, suspende la visión convencional, y prepara la visión estética: consiste, simplemente, en librarse de la impresión inmediata, es decir, en ver (sin saber) los mástiles sobre los tejados, los pescadores en las grutas, los caminantes sobre el agua, etc.

³⁰⁴ En la captación *impresiva* se ve claro cómo la sensorio-motricidad se apoya en ritmos figurativos y se fija en relaciones semióticas originales que hacen corresponder a esos ritmos un plano del contenido: los estados internos de la carne y de la emoción. Entonces, ésta función semiótica bien particular, que prefigura otras captaciones, pone en relación dos tipos de movimientos: el movimiento del ritmo, en el plano de la expresión, y el movimiento de la carne y de la emoción, en el plano del contenido. Para el uno como para el otro, la sensorio-motricidad es el núcleo común. Tanto las sensaciones motrices *internas* como las sensaciones motrices *externas* remiten a dos tipos de movimientos; unos son hechos de palpitaciones internas de la *carne*: latidos de corazón, movimientos respiratorios, gorgoteos y contracciones, etc. (las *mociones íntimas*); otros, asociados al desplazamiento del *cuerpo propio* o de segmentos del cuerpo propio (los *desplazamientos*). Como vimos ya (cf. *supra*, II.7.2.), la distinción entre *carne* y *cuerpo propio* se relaciona con la oposición entre *interno* y *externo*, aplicada al centro del campo sensorial. Aunque diferentes, estos dos tipos de sensaciones motrices tienen al menos dos puntos

Resulta interesante notar aquí que, en varios pasajes de su disquisición, Cassirer habla del "caos de las impresiones" a partir del cual, luego de una fase de reelaboración de "representaciones" se forman las "imágenes del mundo". Parece estarnos hablando de esa interfaz impresivo-semántica. Tomemos uno de tantos pasajes reveladores:

"(...) el pensamiento mítico transforma las impresiones sensibles de acuerdo con su propia estructura, y dispone en dicha transformación de curiosas "categorías" perfectamente determinadas".³⁰⁵

Ahora bien, en este marco, es posible sugerir un cuarto tipo de captación que suspenda las equivalencias innovadoras del discurso, que debilite la asunción de las figuras por el sujeto de la enunciación y que prepare el terreno para nuevas referencias e inferencias que sometan las formas semióticas a una convención. A partir de las correlaciones que propone el discurso viviente, libres pero fuertemente asumidas, esa captación producirá formas fijas, productos del uso y de la usura. El primer gesto, que conduce a la 'desemantización' del discurso, es el que consiste en cortar las relaciones con el todo: en efecto, una forma sólo puede ser "fijada" y 'desemantizada' si es extraída del todo orgánico que la motiva y la hace significar. Esta captación localiza, reduce el alcance de las equivalencias y de las solidaridades y prepara la aparición de dependencias locales y unilaterales. Entonces, si la captación *impresiva* es holística y fluida, esta otra, que podemos llamar 'técnica', será local y precisa³⁰⁶.

comunes, que justifican su tratamiento paralelo: ponen el centro sensorial en movimiento, y corresponden a una afección que este centro se aplica a sí mismo. Más detalles en Fontanille 1999^a. Retomando el tema, en la captación *impresiva* el ritmo es el indicador sensible de la presencia de una forma significativa y forma parte del conjunto más vasto de los fenómenos que se dirigen directamente a los sentidos y permiten, insisto, la manifestación directa de la relación sensible con el mundo. Aventuro la idea de que esta es la captación intensificada por la ingestión de drogas alucinógenas, tema pertinente para el estudio de los 'vuelos' terapéuticos de curanderos, hechiceros y chamanes en general. Ver al respecto, Huxley, A; 1973.

³⁰⁵ 1975: 28. Además, es en el primer capítulo de la primera parte de FFS, II, donde Cassirer parece desarrollar este planteamiento. Aunque, como he señalado, es un *leit motif* de su pensamiento teórico influido por Kant.

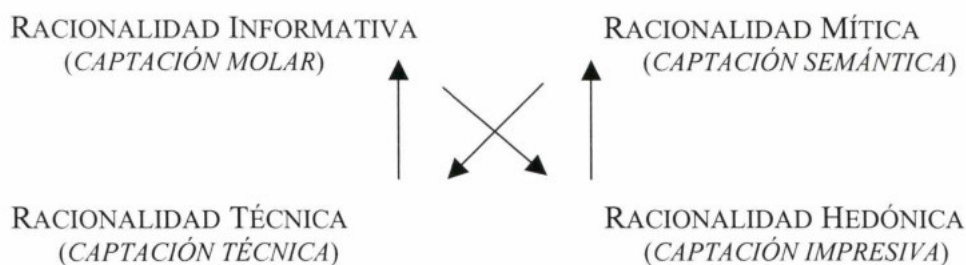
³⁰⁶ El caso de la catacresis (cf. el *ala* de un palacio), y de las producciones fraseológicas, es ejemplar: una metáfora se fija en el mismo momento en que es extraída del discurso que la ha inventado. Olvidando la distinción entre el contenido y el vehículo, pronto no se percibe más la relación de equivalencia, puesto que no se percibe más la competición entre dos contenidos. De ahí que la expresión concernida no exige ni ser asumida por el sujeto de la enunciación ni ser imaginada a partir de su posición o de sus percepciones. Funciona sola, de manera autónoma. Está ahora lista para un uso puramente convencional y referencial: el *ala* designa, entonces, directamente, una parte del edificio; es, como dice Fontanier, una *figura no tropo*.

Esta captación 'técnica' es, entonces, aquella que fija, que fosiliza, que hace de las imágenes designaciones estereotipadas. El movimiento que conduce de una visión mítica y mágica del mundo a una visión referencial y positivista, es claramente designado por los dos precursores iniciales que Fontanille

Pues bien, estas racionalidades proponen valores cognitivos. Así, a través estos tipos de captación, hemos identificado grandes tipos de valores: valores referenciales e informativos (captación *molar*) y valores míticos y estéticos (captación *semántica*). Por otro lado, los valores subyacentes a la captación *impresiva* son de tipo sensible, y aún más precisamente *hedónico*: el sentido emerge del placer o del displacer, en suma, del humor que procuran tal impresión y tal percepción (de ahí el papel que cumpliría para identificar la dimensión celebratoria de la existencia en sociedades tradicionales). En fin, subyacentes a la captación *técnica*, hemos identificado valores *técnicos* y 'cientistas'.

La génesis del mito se remontaría al lejano momento de la evolución humana en el cual la fuerza de las *impresiones* en la imaginación y en el pensamiento emergente no permitía aún la *expresión* verbal articulada ni menos conceptual (pero la iba incubando). Esas impresiones, cual 'protovivencias', almacenadas en una memoria potencial, devendrían imágenes arquetípicas a disposición de una captación semántica ligada a impulsos poéticos que, gracias al "fenómeno de expresión", las actualizaría y realizaría en múltiples *esferas de significación*.

En consecuencia, retomando la propuesta de Fontanille, la lógica de la cognición se apoyaría en cuatro grandes tipos de racionalidades, fundadas sobre cuatro maneras diferentes de valorizar el descubrimiento de objetos cognitivos: las racionalidades informativa, mítica, hedónica y técnica:



cita; en Husserl es el de la "técnica": una ciencia que olvida el "sentido del ser" de los conocimientos que elabora y los transforma en una operación vacía de sentido; en Proust, es el conocimiento "científico" o, al menos, ese que se cree tal, que reduce las metáforas a ilusiones ópticas, que se esfuerza por explicar lo que solamente debiera ser experimentado y asumido. Es, también, aquella que reduce la metáfora a un simple proceso de designación por suplencia o por preocupación decorativa; aquella que hace de la retórica una simple técnica discursiva; aquella que, finalmente, sólo reconocerá en las figuras y en las imágenes constitutivas del discurso viviente, conducta, habilidad o virtuosismo. Confrontada con la captación semántica que "problematiza" la organización del mundo, la captación *técnica* se refugia en las explicaciones *a mínima*, si no en las explicaciones triviales.

La *captación técnica* sólo apreciará los objetos cognitivos propuestos sobre el fondo de explicaciones locales, aislantes y desmitificantes.

En este cuadrado, la deixis de la izquierda designa de algún modo el meta-término de la llamada racionalidad "científica" que, en realidad, sería una meta-racionalidad constituida por la interfaz de las racionalidades técnica e informativa³⁰⁷. En este ámbito, que es el del uso "normal" del término /racionalidad/, tenemos las operaciones de lenguajes con pretensiones demostrativas: este concepto restringido de racionalidad está estrictamente relacionado con la noción 'objetivista' de la *verdad* al 'estilo Galileo';

³⁰⁷ Las referencias básicas a la constitución y sintaxis del cuadrado semiótico en Greimas (1973, 1976, 1989), Courtés (1980, 1997), Greimas & Courtés (1982, 1991) y Blanco (1980). La contradicción entre racionalidad mítica y racionalidad técnica se expresa en la anécdota que narra Kusch sobre un abuelo aymara que prefiere combatir la sequedad y aridez de la puna con un sacrificio de sangre (*huilacha*) antes que con una bomba hidráulica. "El abuelo pertenece a un mundo en el cual la bomba hidráulica carece de significado, ya que él contaba con recursos propios como lo es el rito. Ahora bien, si esto es así, la frontera entre él y nosotros pareciera inmovible. Evidentemente, nuestros utensilios no pasan así no más al otro lado." Kusch, R; 1977: 27. El autor hace ver que, desde el punto de vista 'cientista' occidental, que cunde en las postrimerías del siglo XIX pero que se originaría en Bacon, y que rige el pensamiento del ciudadano medio de América, el problema del conocimiento se esquematiza en cuatro etapas. *Primero*, una realidad que se da afuera. *Segundo*, un conocimiento de esa realidad. *Tercero*, un saber que resulta de la administración de los conocimientos o ciencia, y *cuarto*, una acción que vuelve sobre la realidad para modificarla. En suma, "*afuera se da todo y debemos recurrir al mundo exterior para resolver nuestros problemas*" Op. cit.: 28. En la racionalidad de la ciencia, la realidad está poblada de objetos mientras que para el indígena no hay cosas propiamente dichas, sino que ellas se refieren siempre al aspecto favorable, fasto, o desfavorable, nefasto, de los acontecimientos. No es lo mismo, pues, registrar objetos que acontecimientos: en términos de Bertonio, el indio no mira 'tanto el efecto como al modo en que se hace' pues la forma del verbo *llevar* en la lengua aymara depende de 'si la cosa que se lleva es persona o animal bruto o si la cosa es larga, si pesada o ligera'. El predominio del *modo en que se hace algo* sobre el *hacer* como concepto abstracto indica que, en ésta 'sabiduría del corazón' prima el *sentir* emocional sobre el *ver* mismo. Se *ve* para *sentir*. La *emoción* da la *tónica* a seguir frente a la realidad. Entonces "la realidad no es tomada como algo estable y habitado por objetos, sino como una pantalla sin cosas pero con un *intenso movimiento* en el cual (el indígena) tiende a advertir, antes bien, el *signo fasto o nefasto* de cada movimiento. El registro que el indígena hace de la realidad es la *afección* que ésta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva". Op. cit. 30. Pues bien, he puesto cursivas en el texto de Kusch no sólo para destacar coincidencias teóricas con nuestra hermenéutica sino, en especial, para dar cuenta, en el paso del *intenso movimiento* a los *signos fastos o nefastos*, de lo que llamo la interfaz impresivo / semántica constitutiva de la racionalidad mítica. Por lo demás, el vocablo aymara *ulltatha*, registrado como 'conocimiento' por Bertonio remite a 'conocer algo' (captación) y, a la vez, a 'apuntar con un arcabuz' (mira). La probable vinculación de este vocablo con *ullinaca* 'semblante, figura, aspecto, cara, rostro' junto con la referencia al quechua *riccini* como 'conocimiento de personas', da razón, en otro ámbito cultural, a las tesis de Cassirer sobre la percepción mítica y, de paso, lleva a Kusch a comparar este conocimiento con el de *publicidad* propuesto por Heidegger en referencia a la comunidad. El indígena conoce, pues, la sementera, la enfermedad de la llama, el granizo que se desata, pero la consecuencia de ese conocer es otra. En consecuencia, su 'forma de vida' no participa de la irrupción en la realidad ni pone en primer plano a la voluntad. De ahí que el abuelo no vea, como nosotros, *afuera*, en la bomba hidráulica, la solución a sus problemas. La sanción peyorativa ('ignorante', 'analfabeto') es un recurso mágico al que el occidental suele apelar para restablecer el equilibrio luego de este desequilibrio por el que el indio lo hace pasar. El contraste entre la *huilancha* y la bomba hidráulica aparece, pues, como un emblema de la separación entre la racionalidad mítica y la técnico-científica. La referencia de la *huilancha* es personal, la de la bomba hidráulica, impersonal. Un ritual compromete al hombre en la modificación de la realidad; la oficina de Extensión Agrícola no, se limita a hacer uso automático de un conocimiento. Pregunta Kusch, a los efectos de justificar una vida, ¿qué era mejor? ¿usar formas que comprometan mi yo o las otras que no lo comprometen? Y responde que "se vislumbra la crisis, ya no del indio sino la nuestra. El abuelo removía su intimidad en la realización del ritual, pero no aprovechaba la solución externa. Nosotros nos volvíamos a casa a disponer lo que la civilización ha brindado, pero difícilmente íbamos a remover nuestra intimidad. No la conocemos por otra parte." Op. cit. 35.

esto es, como enunciado sometido a la prueba del experimento. Éste constituye así el mundo cerrado de la teoría en el que se discriminan enunciados verdaderos y enunciados falsos. Por cierto que éste ‘mundo’ es aquel en el que desemboca la Ilustración al declarar la ‘muerte de Dios’; pero, precisamente por ello, es también aquel que crea el escenario propicio para los proyectos de creación de una ‘nueva mitología’³⁰⁸.

Por cierto, este modo de ‘cuadrificar’ la problemática de la racionalidad es un aporte de la hermenéutica semiótica que debe ser tomado con precaución. Si bien da una pauta de lo que es un enfoque muy concreto y preciso (el de las formas de captación), no hay que olvidar que esta problemática puede ser enfocada desde otros prismas igualmente complejos. Lo que queda fuera de duda es su valor heurístico para ordenar un aspecto importante de esta discusión.

³⁰⁸ Así, es bueno recordar que “autores tan diversos como los hermanos Schlegel, Schelling, Hölderlin, Baader y Nietzsche derrocharon esfuerzo y creatividad para constituir una nueva mitología que diera sentido al ‘desnortado’ y ciego ser humano post-religioso o post-cristiano. (...) apareció un manifiesto anónimo atribuido a Schelling que Rosenzweig denominó ‘primer programa de un sistema del idealismo alemán’ en el que se propone hacer frente a la crisis de legitimidad de la razón ilustrada mediante la fundación de una ‘nueva mitología de la razón’. Los prerrománticos fueron conscientes de las limitaciones del criticismo ilustrado, especialmente de lo que denominaron ‘el espíritu de análisis’, es decir, el énfasis en la racionalidad analítica que desmenuza las cuestiones y los fenómenos en elementos, pero es incapaz de proporcionar unidad y vinculación valorativa, sentido. Para esta tarea se precisa de lo que llamaban la ‘función comunicativa del mito’, es decir, su potencial relacionador, socializador, merced a su ‘naturaleza sintética’. La apelación que hicieron para recuperar la ‘religión de Dionisos’ tiene el mismo objetivo: recuperar la sustancia de una mitorreligión en la que veía expresada la función social de lo santo.” Mardones, J; 2000: 170-171. La conciliación de las dos grandes racionalidades en una ‘nueva mitología de la razón’ indica que el hombre ‘ya no volverá a ser el mismo’ pues no podrá librarse de dialogar con un previo desencantamiento. En todo caso, la reacción romántica muestra, una vez más, la tensión entre captación molar (racionalidad analítica) y captación impresiva (reencantamiento, fusión). Ésta última está llamada a ‘suspender el análisis’ para dar paso a la vinculación valorativa, al sentido (captación semántica). No obstante, el péndulo continuará: una captación técnica ‘fossilizará’ de nuevo a lo mítico; lo que, en términos formales significará seguir recorriendo la sintaxis del cuadrado arriba expuesto. Así, el mito nunca se ausenta totalmente, más bien, se hace *más o menos* visible, cambia de arquetipo pero no desaparece. De algún modo o de otro, retorna. Por cierto que, en un tiempo de esquizofrénica división entre lo funcional y el sentido, se encuentra debilitado. ¿No necesitamos, entonces, nuevas mitologías? O ¿cómo así integrar el mito, el espíritu del sentido y la ‘relacionalidad’ social dentro de una cultura funcionalista hasta el delirio de la instrumentalidad ‘eficacista’? Ante el déficit palmario de solidaridad y de sentido ¿no se requiere siempre un ‘retorno’ mitologizador que garantice un *equilibrio de racionalidades*? La sintaxis del cuadrado semiótico indica siempre una tensión de desequilibrio. El peligro estaría, como siempre, en el exceso; esto es, en responder al predominio de la racionalidad funcional (‘analítica’ para los prerrománticos) con otra unilateralidad no menos peligrosa: la de la absolutización de los comunitarismos de etnia, de raza o, en general, de cultura. Por lo tanto, ese ‘nuevo orden mítico’ deberá comprometerse con (o abrirse hacia) una ‘comunidad de comunicación universal’ (término caro a Apel o a Habermas). En caso contrario, estaríamos frente a irracionalidades tales como, por ejemplo, la ‘biologización de los vínculos sociales’. Algunos propugnan “una polifonía intersubjetiva donde el ‘mythos’ y el ‘logos’ encuentren una imbricación o *coincidentia oppositorum* que nos libere de las ‘ilustraciones’ unilaterales. Lluís Duch (1998: 506) lo expresa muy bien cuando apela a ‘una nueva ilustración de carácter logomítico, es decir, máximamente crítica y máximamente artística’”. Mardones, J; 2000: 184. Aunque eso de creer que el mito se pueda confinar tan fácilmente al ámbito de ‘lo artístico’ tiene sus bemoles.

En mucha medida, el análisis aquí presentado coincide con lo propuesto por Kolakowski cuando distingue un tronco técnico y un tronco mítico de la cultura, aunque hay que reconocer que no discute el asunto en términos de racionalidad³⁰⁹. En lo que respecta a nuestro tema, creemos que el análisis del discurso mítico en acto debe

³⁰⁹ En resumen, Kolakowski propone que el trabajo del entendimiento analítico, productor de ciencia, es en la cultura humana un órgano simbólico que domina el medio físico. La ciencia es una prolongación del tronco tecnológico de la civilización. Ahora bien, las preguntas y convicciones metafísicas, al no ser parte del esfuerzo analítico ni componente de la ciencia, resultan estériles desde la pertinencia tecnológica; como órganos simbólicos de la cultura, son más bien una prolongación de su tronco mítico. Se refieren al *origen absoluto* del mundo de la experiencia, es decir, a la *necesidad de los acontecimientos*; atañen así al complejo fisonómico de cualidades del *ser como el de una totalidad*. Intentan descubrir la realidad incondicionada merced a la cual *se llena de sentido* la realidad condicionada. Manifiestan así la relatividad del mundo de la experiencia. Pero la frontera entre el estrato mitológico y el tecnológico de la cultura discurre de tal manera que mitos y técnicas están, ambos, conectados funcionalmente con todas las formas de comunicación interhumana, trátase de actividades intelectuales, o de producción artística, o de la vida configurada por una ética dada. En consecuencia, no sólo descubrimos la presencia del mito en los ámbitos míticos o religiosos sino también en los correspondientes a todo aquello que suponemos no ‘contaminado’ por él.

No obstante, podemos decir que las cuestiones y convicciones científicas muestran un aspecto del ser humano distinto del mostrado por las cuestiones y convicciones metafísicas. Éstas últimas muestran aquella parte del ser humano relacionada intencionalmente con una realidad no empírica e incondicionada. Esa intencionalidad no *demuestra* la presencia de aquello a lo que tiende. Sólo *muestra* su propia presencia. Significa entonces, únicamente, la prueba de la necesidad viva de que esté presente aquello a lo que tiende. Esta necesidad de presencia sólo será satisfecha *en* el lenguaje humano que hace discurso. Como se ve, no se trata de una presencia que pueda ser objeto de demostración, ya que la competencia demostrativa es propia del entendimiento analítico orientado tecnológicamente. Así pues, la técnica y la mítica son dos fuentes heterogéneas de energía simbólica; cuando la metafísica las confunde, surge la idea de demostración. Las preguntas metafísicas últimas no pueden ser transformadas en cuestiones científicas; no obstante, crean la necesidad de producir respuestas. Esta necesidad, de acuerdo a Kolakowski, tiene tres versiones:

- La necesidad de una concepción comprensiva de las realidades empíricas; es decir, la necesidad de vivir el mundo de la experiencia como *lleno de sentido*, relacionándolo con una realidad incondicionada que conecte de manera finalista los fenómenos.
- La necesidad de creer en la estabilidad de los valores humanos. Así, la convicción de la supervivencia de la persona no es una hipótesis (ya que no puede recibir una justificación representable) sino un modo de afirmación de los valores personales que reclama legitimidad.
- La exigencia de ver el mundo como algo continuo. Una trascendencia capaz de elección satisface la necesidad de ver el mundo como un continuo. Esta exigencia de continuidad no es un argumento sino un objeto de la convicción; por lo tanto, el mito no tiene el estatus de una tesis.

En estas tres necesidades *se muestra* un motivo común: la exigencia de una detención del tiempo físico, cubriéndolo con la forma mítica del tiempo, es decir, con una forma tal que permite ver en el pasar de las cosas no sólo la *transformación* sino también la *acumulación* y que permite creer que el pasado se conserva en permanencia, que los hechos no sólo serían hechos, sino ladrillos de un mundo de valores, que se podría salvar sin tener en cuenta la irreversibilidad de los sucesos. La fe en el orden finalista, oculto en la corriente de experiencias, nos autoriza a aceptar que en lo pasajero crece y permanece conservado algo no pasajero, que en la variabilidad de los sucesos se acumula un sentimiento no directamente visible, que, por tanto, sólo el estrato visible de lo existente sería alcanzado por la descomposición y la destrucción, pero no el segundo, que resiste a la ruina. En los mitos se supera la temporalidad, se adquiere fe en la duración de los valores personales. El perecer y el ocaso rigen como destino del estrato fenomenal del hombre, pero, desde la perspectiva del mito, se convierten en etapas del crecimiento de los valores. En el mito se trata, pues, de evitar la conformidad con el mundo contingente, que se agota cada vez en la situación variable, que se agota en su ahora y no remite a nada más. La emergencia de la necesidad de asentar el mundo en una construcción atemporal no se explica por sí misma, requiere una explicación desde las condiciones mismas que han hecho posible la cultura. Ver Kolakowski, L; 1990: 13-20.

investigar, ante todo, las ‘estesias’, esos momentos de fusión entre el sujeto y el mundo sensible. A este respecto, la estesia da un anclaje metodológico a la marcha fenomenológica, pues aparece como el momento de encuentro con las ‘cosas mismas’: alguna cosa que parece emanar del ser mismo se aparece al sujeto gracias a la captación impresiva (a ser procesada semánticamente para construir la ‘vasta metáfora’ del mito). ¿No es esto lo que, con otro lenguaje, contempla Cassirer al hablar del ‘caos de las impresiones’, o del ‘fenómeno expresivo’, o de la ‘pura vivencia expresiva’, como fase incoativa del mito y, luego, de la representación mitológica como ‘complejo de articulaciones significativas’? ¿no convoca acaso la estesia a la llamada ‘pregnancia simbólica’ de Cassirer, esto es, al modo como una vivencia ‘sensible’ entraña al mismo tiempo un determinado ‘significado’ que es representado concreta e inmediatamente por ella? ¿no están en juego aquí la ‘carne Sensible’ del mundo a la que alude Merleau-Ponty o la ‘protensividad fórica’ de la semiótica? Si bien es difícil postular que estos autores estén hablando de ‘lo mismo’, creemos que estos temas, análogos de por sí, componen una constelación conceptual fundamental para iniciar una interpretación tensiva de las estructuras y operaciones míticas.

Capítulo III.

Interpretación de las estructuras y operaciones míticas

III.1. Fenómeno expresivo, pregnancia simbólica y tensividad fórica

En el capítulo anterior hemos hecho una presentación de los lineamientos que organizan de modo general la hermenéutica semiótica postulada y aplicada a la lectura del mito como forma simbólica, objeto éste que ha quedado reconfigurado esencialmente como *discurso mítico* regulado por una *praxis enunciativa*, del lado de lo que Cassirer denominaría *pensamiento mítico*.

Corresponde ahora poner a prueba este enfoque mediante un ejercicio más detallado de lectura de nuestro objeto. Así, cualquier forma simbólica, en la medida en que es manifestada o mediada por una sustancia, deviene estructura concreta³¹⁰. La forma simbólica, complejo espiritual / sensible llamado a hacerse inteligible impregnándose en una materia dada, deviene así producto e instrumento de una *praxis enunciativa* históricamente situada. En mérito a esa consideración, juntas, forma y sustancia, adquieren consistencia operativa en la estructura concreta de un texto mítico históricamente situado. Pero, de inmediato, constatamos que cualquier significación que las formas aporten está lejos de agotar el campo de la experiencia o de coincidir exactamente con él. En otros términos, las estructuras realizadas y repetidas resultan menos exuberantes que el de formas posibles ofrecidas al imaginario. En la *toma de posición* que define a la cosmovisión, esto es, en el ‘recorte’ que hace de la existencia en el mundo, la inadecuación de forma y sustancia se traduce de dos maneras. En primer término, cabe entender que la estructura es abierta y cerrada; es decir, permeable a su exterioridad: a la vez que es una magnitud que tiende a mantener su identidad, admite en su seno cierta alteridad debida al ‘acontecimiento’ (imaginable como ‘válvula’ o ‘esclusa’ que abre y cierra la estructura; que, en simultáneo, mantiene su identidad pero que también la traduce, la altera, aliena o recrea).

En segundo término, porque lo Otro está presente en la estructura, y en especial en la estructura del mito como forma simbólica, existe un lugar vacío, un lugar en tensión en

³¹⁰ Hay que tener cuidado con el término “sustancia”. Aquí es casi sinónimo de “materia” o de “soporte material”. Sucede que la “sustancia” no sería otra cosa que la manifestación (material) de la forma simbólica y ahí reconocemos siempre, de un modo u otro, una red de relaciones, esto es, una estructura.

el que las cosas pueden trocarse, intercambiarse, contaminarse; en suma, deformarse³¹¹. Por la intervención singular del acontecimiento debemos admitir, junto a la fuerza de la conformación interna, aquella otra de la deformación que viene ‘de fuera’. En suma, una diferencia de potencial entre la energía de la forma simbólica y la resistencia que ofrece el mundo.

En esa tensión diferencial se perfila el *discurso mítico* como objeto privilegiado para redescubrir las emociones, las pasiones, el rol de la percepción en la significación y las relaciones de ésta última con lo sensible. Pero, sobre todo, amarrando lo anterior, es un objeto ‘ideal’ para pensar la emergencia y puesta en acto del sentido. El asunto es que, desde la pertinencia semiótica (*supra*, II.2), estos temas son tratados como propiedades del discurso, y no como propiedades de un ‘espíritu’ exterior a él; es decir, como cuestiones que conciernen a una teoría de la significación y no a una psicología cognitiva o de otro tipo. El ejercicio más detallado de interpretación que ahora emprendemos puede así aventurarse a abordar las pasiones y las emociones *del discurso* con el mismo derecho con el que hablamos de su enunciación o de su lógica narrativa o argumentativa. Por lo tanto, si bien nos interesa la traducción estructural de la forma simbólica del mito; también, de inmediato, nos desplazamos *de* las estructuras *hacia* las operaciones y los actos del mito así como *de* las oposiciones discretas *hacia* las diferencias tensivas y graduales. La significación se expresa así en dos direcciones: una que es topológica y discreta, discontinua; y la otra, energética y amorfa, continua.

La preocupación por la emergencia del sentido nos lleva a comenzar por la dirección energética y amorfa, pero hay que hacer la salvedad de que lo continuo es sólo un simulacro teórico pues es imposible describir nuestra experiencia del mundo semiótico en esos términos. Se trata de una hipótesis sobre el ‘aparecer-del-sentido’ que no necesariamente acarrea certezas pero que es similar al de la epistemología de las

³¹¹ Empleo la mayúscula (*Otro*) para hacer referencia a esa experiencia que Heidegger ha denominado *Ereignis*, traducida por Garrido como “acontecimiento apropiador”, pretendidamente explicado por la teoría semiótica fenomenológica desde la propioceptividad de un cuerpo sensible. Lo más propio del hombre converge ahí, asintóticamente, con lo más propio del ser. Tiempo y ser *se dan* en la existencia. Pero la *y* (en tiempo y ser) aludiría así al *acontecimiento apropiador* en el que sólo cabe la predicación interna, tautológica (o tautegórica, como diría Cassirer). En efecto, el predicado que mejor cuadra tanto a *ser* como a *tiempo* es el impersonal “hay” o “se da” (*gibt* en alemán); mientras tanto, del *Ereignis* no se puede decir ni que “es” ni que “se da”, sino sólo que *ereignet*, lo cual se traduce alternativamente: “el acontecimiento acontece / la apropiación apropia”, o también que “el acontecimiento apropiador acontece apropiadoramente”. Ahora bien, el acontecimiento apropiador del *ser tiempo* se vive en su relación con el lenguaje. Nos vamos apropiando de algo que inicialmente puede antojársenos ajeno, pero que luego se va haciendo gradual y consustancialmente lo más propio, sin que podamos precisar hasta qué punto somos nosotros quienes nos estamos apropiando del lenguaje o es el lenguaje quien nos expropia o enajena. Ver Introducción de Manuel Garrido en Heidegger, M; 2003: 9-18.

ciencias de la naturaleza, cuando habla del universo y de sus orígenes, del azar y la necesidad. En suma, estamos ante algo propio de cualquier proyecto con vocación científica, el cual, al darse un mínimo epistemológico –en este caso, el imperativo estructural de la discontinuidad-, al mismo tiempo crea para sí un espacio teórico ‘imaginario’ e incluso mítico, un poco a la manera de aquellos ángeles newtonianos, conductores de la atracción universal, o a la del ahora famoso “big-bang”³¹². Esto demuestra, de algún modo, que en los simulacros de la ciencia cabe siempre un componente mítico, narrativo.

Pero una semiótica fenomenológica se atreve a quebrar la rigurosa semiótica estructural e inmanentista; esto es, a desbordar la llamada semiótica de lo discontinuo. Entonces, su interpretación será del *género* fenomenológico y de la *especie* tensiva frente aquella otra, clásica ya, del *género* estructural y de la *especie* ‘algebraica’. Así como vislumbramos nuevas dimensiones de nuestro objeto, corresponde también afinar las hipótesis que sustentan nuestra hermenéutica semiótica, a saber:

- La tensividad como punto de partida para estudiar el discurso mítico consiste en el desarrollo de la categoría intensidad / extensidad con primacía de la intensidad;
- En consecuencia, postulamos la hegemonía del afecto en la generación del sentido: un espacio tensivo y complejo (del afecto) aparece como condición de posibilidad de las estructuras más simples y abstractas de la significación. Se trata de discernir las condiciones de una reciprocidad no interrumpida del afecto y de la forma, de superar el prejuicio según el cual el afecto ‘dionisiaco’ perturbaría, enturbiaría o trastornaría la forma ‘apolínea’.
- La aproximación prosódica a la significación, tan válida como la narrativa, la modal o cualquier otra, consiste en la incorporación del *tempo* y del acento a la orquestación del sentido. La semántica es, así, de algún modo, ‘musicalizada’.
- Metodológicamente, para dar cuenta de la continuidad y de la complejidad del sentido, hay que incorporar el esquematismo tensivo que estaría en condiciones de explicar el paso de una posición a otra sin atentar contra la complejidad del sentido.

Esas hipótesis generales de la semiótica tensiva se han corroborado en el trabajo de lectura e interpretación de algunos teoremas importantes desplegados por Cassirer en la

³¹² Greimas, A; & Fontanille, J; 1994: 16.

FFS. Para comenzar, creemos que las nociones de *fenómeno expresivo* (*Ausdruck*) y de *pregnancia simbólica* son claves en estas hipótesis. Esta última, en especial, tiene su equivalente sintáctico discursivo en la noción de (*pro*)*tensividad fórica*³¹³. Veamos.

En FFS III, Cassirer analiza el “fenómeno de expresión” como “fenómeno fundamental de la conciencia perceptiva”; hecho esto, le otorga un lugar eminente a fin de dar a FFS II, consagrada al ‘pensamiento mítico’, un cimiento digno de su consistencia y de su resonancia. La definición del “fenómeno de expresión” es la resultante de una operación de selección que descubre los límites del giro fenomenológico algunas veces pregonado. Así, la percepción concreta

“nunca se reduce a un mero complejo de cualidades sensibles –como claro y oscuro, caliente o frío- sino que está siempre afinada en un definido tono expresivo específico; nunca se dirige exclusivamente al ‘quid’ del objeto, sino que aprehende la índole de su apariencia total: el carácter de seductor o amenazador, familiar o desconocido, tranquilizador o terrorífico que yace en esa apariencia en cuanto tal e independientemente de su interpretación objetiva”³¹⁴.

³¹³ Estos componentes, el tensivo y el fórico, destinados a dar cuenta de las condiciones de emergencia del *ser del sentido*, permiten construir el simulacro teórico del sujeto de la enunciación del mito, entendido como sujeto que percibe y siente. Estos simulacros de origen mítico, debidos en mucha medida a Merleau-Ponty, se oponen a una lectura ontológica de ese *ser del sentido* y remiten a un cuerpo sensible que asimila y transforma los estados de cosas en funciones de los estados de alma del sujeto. Pero se trata de estados concebidos como formas de la competencia del sujeto que enuncia el mito. La noción de cuerpo es, así, indisoluble de la de *foria* (con sus oscilaciones tensivas) así como el espacio es indisoluble del tiempo. El cuerpo, ámbito teórico de *junción* del cual emana el sentimiento de unidad del ser, autoriza a pensar la operación de *junción* entre los valores, de la que emergen las funciones narrativas del mito, como una operación intensa. A su vez, cuando esa *junción* se produce en el modo de lo extenso, es la noción de *foria*, entendida como flujo temporal continuo, la que prefigura el devenir narrativo y remite o, más bien, funda, las cuestiones del deseo, de la espera, de la atracción y, sobre todo, del valor.

³¹⁴ Cassirer, E; 1998-III: 86. Cabe añadir que el *saber para vivir* de nuestros alter nativos, esto es, por ejemplo, el del indígena quechua o aymara, no es un saber de objeto sino de trasfondo religioso vinculado con la razón última de que haya o no objetos, comunidad y vida en general. Por eso culmina en el ritual que manipula los extremos invisibles de un mundo sagrado. Trasciende así el *vacío* de un sujeto y “equilibra el *yaquí* y el *hisquí*, lo *fasto* y lo *nefasto* como componentes del cosmos. El cosmos indígena consiste en una totalidad orgánica cuyo centro no está en el yo de cada uno sino en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo, o en el lugar sagrado (...). En un universo así tomado como algo orgánico, total, diríamos un cosmos-animal, no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale, ante todo, su equilibrio interno. Lo *fasto* y lo *nefasto* predomina sobre cualquier objeto. De ahí la continuidad del saber en el ritual. Uno y otro concurren a equilibrar el cosmos. (...) El europeo ve el mundo como un espectáculo, el indígena en cambio como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno.” Kusch, R; 1977: 75-76. El autor explica luego que cuando a un *yatiri* se le pregunta sobre el *sentido del mundo*, éste hace referencia a la trinidad católica, al cielo, a la tierra y a los sembrados, y cuando se le apremia, se limita a decir en aymara: *ucamahua mundajja*, que traducido significa ‘el mundo es así’. Ahora bien, “un mundo tomado por su *así* es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. Ahí interesa más la tonalidad *favorable* o *desfavorable* de las cosas, que la solidez material de éstas. Además dicha tonalidad se ha corporizado y creó un mundo paralelo a las cosas con un comportamiento y leyes propias, casi como una *red de relaciones* que adquieren una solidez similar a la materia”. Kusch, R; 1977: 78.

Este reparto entre ‘cualidades sensibles’ y ‘caracteres expresivos’ no constituiría aún por sí sólo una estructura, la cual exige, de una parte, una ‘función semiótica’ que distinga y asocie un plano de la expresión y un plano del contenido; y, de otra parte, al menos dos parejas de magnitudes susceptibles no solamente de variar por sí mismas sino de variar sea en razón directa, sea en razón inversa, las unas de las otras³¹⁵. La hipótesis de Cassirer afirma que los devenires respectivos de la esfera del conocimiento teórico y de la esfera de lo vivido varían en razón inversa uno del otro; este reparto, para cada una de las dos dimensiones tensivas significa que: (i) la esfera de los ‘fenómenos de expresión’ es literalmente acentual, puesto que está bajo el signo de la tonicidad intensiva y de la concentración extensiva; (ii) la esfera de las percepciones es, según Cassirer, la de la ‘indiferencia’ y de la dispersión, magnitudes que recibimos como los derivados canónicos de la ‘desacentuación’ intensiva y de la dispersión extensiva.

En efecto, lo que en el mito figura como ‘realidad’ no es un conjunto de cosas dotadas de determinados ‘rasgos’ que permitan reconocerlas y distinguirlas entre sí, sino una diversidad de caracteres originariamente ‘fisonómicos’. En lo total y en lo individual, el mundo tiene un ‘rostro’ propio que puede aprehenderse en cualquier momento como totalidad, sin que se le pueda reducir a configuraciones generales de contornos geométrico-objetivos. Lo ‘dado’ no es algo meramente sensible dotado de sentido a posteriori mediante un acto de ‘apercepción mitológica’.

“El significado expresivo reside más bien en la expresión misma, donde es aprehendido y es objeto de experiencia inmediata. Sólo partiendo de esta experiencia básica pueden aclararse plenamente determinados rasgos esenciales del mundo mitológico. Lo que más radicalmente lo distingue del mundo de la conciencia puramente teórica es quizá la peculiar indiferencia con que se enfrenta a sus más importantes diferencias de significado y valor.”³¹⁶

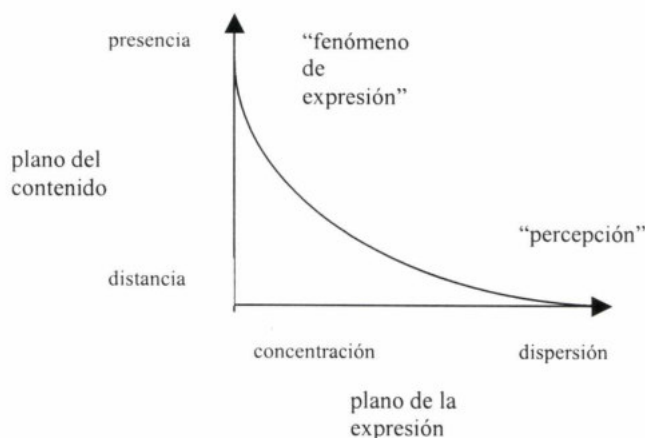
Así, el contenido de un sueño pesa lo mismo que el de cualquier vivencia en estado de vigilia. La imagen o el nombre con que se designa un objeto equivalen al objeto mismo. En fin, la ‘indiferencia’ en cuestión se comprende a la luz de un mundo en el que

³¹⁵ Cabe advertir aquí un inconveniente relativo al término “expresión” que, en primer lugar, es corriente en la cultura alemana pero no ha sido verdaderamente ‘tomado a cargo’ por el francés; en segundo lugar, la acepción que le da Cassirer en la FFS no concierne al plano de la expresión de los lingüistas sino al del contenido. Greimas & Courtés en su célebre Diccionario de Semiótica (1982, 1991) ignoran la primera acepción, aunque cabe notar que la forja, es decir, el fenómeno de la expresión, determina el campo de presencia esquematizado por las estructuras elementales de la significación.

³¹⁶ Cassirer, E; 1998-III: 88. Debo en lo esencial el orden de esta disquisición y el esquema tensivo que a continuación presento, a Zilberberg, C; 2003: 34-35.

domina ilimitadamente, concentrado, el puro significado expresivo; mundo en el que, por lo tanto, no hay significados lógicos que sean objeto de representación o de sustitución por signos.

Tenemos, aproximadamente, este esquema:



Según Cassirer, en razón de la amplitud de su perspectiva, el “fenómeno de expresión” concierne al contenido del mito como presencia concentrada³¹⁷. Mientras tanto, la “percepción” es favorecida por la distancia dispersiva. La línea curva de la esquematización descendente indica la conjugación de una disminución de la intensidad afectiva del fenómeno expresivo con un despliegue de la extensión cognitivo-perceptiva.

Este deslinde es decisivo y perdura en Merleau-Ponty, quien, a su vez, insiste siempre en caracterizar la experiencia perceptiva como ámbito en el que el sujeto no se asume enteramente, en el que no hay aún conciencia de ser verdadero sujeto. En efecto, en torno a la visión, hay un horizonte de cosas no vistas y no visibles, ya que la visión es ‘pre-personal’, está siempre limitada. Hemos visto ya que si queremos traducir exactamente esta experiencia perceptiva hay que decir *se percibe en mí*, no *yo percibo*. Y para hacer de lo sensible un modo más elemental que el de la relación “noesis-noema”, Merleau-Ponty comienza a escribir lo sensible con mayúscula. Aquí hay que remarcar que si esta diferencia es minúscula por la forma, no lo es a nivel del contenido. Lo “sensible” significa el objeto del sentir, mientras que lo “Sensible” designa el medio

³¹⁷ Lo que distingue la empresa de Cassirer de la de Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* es el equilibrio alcanzado entre los rasgos respectivos del componente intensivo, el de los estados de ánimo, y del componente extensivo, el de los estados de cosas. El problema no es tanto, para Cassirer, el del contenido del mito sino el de la intensidad con la que este contenido es vivido y la fe que se le acuerda, exista o no efectivamente el objeto. El hecho de que el mundo del mito esté fundado en puras experiencias vividas de expresión más que en actos de representación o de significación intenta, creo, equilibrar, en el fenómeno del aparecer del sentido, el afecto y la forma.

formador del objeto y del sujeto; esto es, la “carne” en la que el sujeto y el objeto no conocen distinción³¹⁸. El mundo del puro fenómeno expresivo, caracterizado por Cassirer al abordar el mito, resulta ser el *mundo en carne viva*. Greimas & Fontanille llaman a esta fusión “tensividad fórica”:

“Tratándose de la concepción del universo, no hay nada incómodo en que la tensividad se encuentre con el significado ‘científico’ del mundo, formulado, por ejemplo, en términos de leyes de atracción: para el mundo humano, la tensividad no es más que una de las propiedades fundamentales de ese espacio interior que hemos reconocido y definido como el investimento del mundo natural en el sujeto, con vistas a la constitución del modo propio de la existencia semiótica”³¹⁹.

Sin embargo, aquí hay que abrir un paréntesis y señalar que esta “tensividad fórica” compete a lo imaginario. Eso quiere decir que es inaccesible directamente en el texto y es solamente reconstruida por presuposición, ‘encatalizada’³²⁰. Entre el pensamiento mítico y la fenomenología contemporánea sólo difiere la vestimenta discursiva: mientras que el mundo mítico es, de acuerdo a Cassirer, un mundo encantado o

³¹⁸ Debo estas ‘entradas’ a la lectura de Merleau-Ponty a Ablali, D; 2003: 222. El concepto citado corresponde a lo que el gran filósofo francés llama “carne de lo sensible” que “n’est pas matière, n’est pas esprit, n’est pas substance. Il faudrait pour la désigner, le vieux terme d’ ‘élément’, au sens où on l’employait pour parler de l’eau, de l’air, de la terre et du feu, c’est-à-dire au sens d’une chose générale, à mi-chemin de l’individu spatio-temporel et de l’idée, sorte de principe incarné qui importe un style d’être partout où il s’en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un élément de l’Être » 1964 : 184. Algunas páginas más adelante añade: « ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n’a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l’objet et du sujet, ce n’est pas l’atome d’être, l’en soi dur qui réside en un lieu et en un moment unique (...). Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l’union de contradictoires, mais, disons-nous, comme élément, comme emblème concret d’une manière d’être générale » ibid : 191-192. Eso significa que lo ‘sensible’ no se puede realizar más que en lo ‘invisible’. Sin embargo, este ‘invisible’ no quiere decir lo contrario de lo visible, no es lo no-visible, es antes bien la condición misma de lo visible a la cual no sabríamos darle forma alguna. Así, lo visible lleva en sí lo invisible como su propia condición de existencia. La semiótica alega algo similar cuando afirma que lo continuo no es lo contrario de lo discontinuo sino que es en lo discontinuo donde lo continuo se perfila y prolifera. Ver al respecto Ablali, D; 2003 : 223. Luego, en *L’œil et l’esprit*, Merleau-Ponty invoca y evoca la “nappe de sens brut dont l’activisme ne veut rien savoir” (1964a : 13).

³¹⁹ Greimas, A; & Fontanille, J; 1994: 17.

³²⁰ “Le visible a lui-même une membrure d’invisible, et l’in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu’en lui, il est le *Nichthurspräsenzierbar* qui m’est présenté comme tel dans le monde –on ne peut l’y voir et tout effort pour l’y voir, le fait disparaître, mais il est dans la ligne du visible, il en est le foyer virtuel, il s’inscrit en lui (en filigrane) ». Merleau-Ponty, M ; 1964 : 269. Esto significa, de acuerdo a Ablali, que lo sensible, para Merleau-Ponty, no puede realizarse más que en lo invisible. Sabemos ya que este ‘invisible’ no es lo contrario de lo visible sino la *condición misma de lo visible* a la que no podemos dar forma. Por otro lado, según Kusch, en determinados momentos de los rituales aymaras la ausencia de cosas visibles “marca ese límite en el que lo visible es sustituido por la presión de la divinidad”. Kusch, R; 1977: 72. Esta ‘presión’ sería, pues, la manifestación de lo invisible como condición de existencia de lo que se ve en ese momento.

demoníaco, es decir, provisto de una actorialidad abundante, copiosa, el mundo que la fenomenología proyecta conserva, respecto al del mito, “la certeza de una eficiencia viviente, experimentada por nosotros” (Cassirer) en cuanto al sujeto, y la “irradiación” en cuanto al objeto³²¹. La temática de la “irradiación” en *L'œil et l'esprit* converge con la de la “metamorfosis” desarrollada por Cassirer. Zilberberg sustenta esta convergencia, ya que en virtud de su “fluidez”, no hay magnitudes que no estén en capacidad de evadirse de los compartimentos estancos, tal como el agua de la piscina, que está – “concesivamente”-, a la vez, *dentro y fuera* de la piscina³²². El “fenómeno de expresión” correspondería al resplandor que emerge del agua contenida. La “percepción de expresión” se referiría al modo como ese resplandor (contenido espiritual) visita la ‘pantalla de cipreses’ (signo sensible concreto). Todo sucede como si, colocada frente al hecho cumplido de la virtualización del pensamiento mítico en nuestro propio universo de discurso, la fenomenología se hubiese dedicado a actualizar, a reavivar en su propio discurso las categorías directrices de esos universos “característicos” del momento mismo en el que estas últimas categorías se disolvían experimentando de frente, sin estar en capacidad de dominarla en el instante, la potencia del conocimiento teórico. Esta afinidad entre pensamiento mítico y filosofía fenomenológica es algo que hemos sentido desde el momento mismo en que emprendimos este trabajo. Zilberberg añade que, en su honor, y aparentemente sin saberlo, la fenomenología –particularmente en las obras de Merleau-Ponty y de Bachelard³²³- se presenta como una laicización del pensamiento mítico en el sentido en que, si le es fácil prescindir de lo “divino”, parece vano pensar que haya terminado de hacerlo jamás con lo “religioso”.

Ahora bien, ¿acaso el hombre mítico, inmerso en la pura vivencia expresiva, transido, ocupado por el ente, pudo tener acceso directo a algo ‘insensible’ del ‘fenómeno expresivo’? ¿Pudo en su experiencia, ver lo invisible? Por cierto que vio lo que ahora es invisible para nosotros. Y vio ahí una verdad. Pero, sea cual fuere la respuesta, la filosofía del mito como forma simbólica no se libra de explorar el espacio de una

³²¹ “(...) toute chair, et même celle du monde, rayonne hors d'elle-même. » Merleau-Ponty, M ; 1964^a : 81.

³²² “Elle [l'eau de la piscine] l'habite, elle s'y matérialise, elle n'y est pas contenue, et si je lève les yeux vers l'écran des cyprès où joue le réseau des reflets, je ne puis contester que l'eau le visite aussi, ou du moins y envoie son essence active et vivante. C'est cette animation interne et vivante, ce rayonnement du visible que le peintre cherche sous les noms de profondeur, d'espace, de couleur ». Merleau-Ponty, M ; 1964a : 71.

³²³ Simplificando sin duda, Zilberberg nota que no es infundado considerar que la pintura ocupa en la reflexión de Merleau-Ponty, a partir de cierto momento, el lugar que corresponde a la poesía en la reflexión de Bachelard. Zilberberg, C; 2003: 37.

separación entre las expresiones y las representaciones, pues parece que sólo así podría tratar de comprender el ‘descenso de energía’ de lo numinoso.

Hace poco, Wolfgang Wildgen ha sugerido que la FFS no es otra cosa que un ensayo de semiótica general y diferencial³²⁴. Si en el signo lingüístico la separación del significante y del significado es un hecho cumplido, hay que buscar el punto de transición, la bifurcación primaria que separa la forma del signo y su contenido, y que produce, como Cassirer lo muestra en el tercer tomo de la mencionada obra, la ilusión de la dualidad del espíritu y del cuerpo (la *res cogitans* y la *res extensa* de los cartesianos).

Cassirer, a su manera, trata de despejar esta ilusión. En efecto, cuando en su fenomenología del reconocimiento, luego de haber tratado la función expresiva y el mundo de la expresión, formula el problema de la representación y de la construcción del mundo intuitivo, somete a crítica esa *distinctio rationis* que separa el componente hilético y el componente noético. La región crítica de esta separación primaria remite al fenómeno de expresión, por ende, al cuerpo considerado como signo del alma (en la tradición de la *fisonomía* desde la antigüedad). En la evolución cultural, el mito corresponde a este estadio de la bifurcación, cualesquiera sean los orígenes de la cultura en coexistencia con el lenguaje. El mundo del mito está fundado en vivencias expresivas puras. El mito y el lenguaje son, en el estadio del pensamiento primitivo, algo así como

³²⁴ Si tomamos la obra de Peirce como el prototipo de una semiótica general, hacia 1900, por consiguiente anterior al desarrollo de una disciplina “semiótica” en sentido estricto, podemos distinguir un número de *criterios indispensables para una semiótica general* (SG). Sin que implique prioridad alguna, este es el resumen de criterios: (i) la SG va más allá de los signos lingüísticos, esto quiere decir que hay que considerar los signos visuales (gestos, mímica, signos corporales en general, imágenes, esculturas...), los signos transmitidos por el olor, el gusto, el tacto, la percusión y las formas compuestas de la canción (texto, música), del teatro /texto, acción), de la ópera, etc. (ii) la SG no se restringe al dominio humano; trata también acerca de las etapas de la evolución semiótica que han precedido al advenimiento del hombre y que lo acompañan (v.gr. la zoosemiótica); (iii) al interior del dominio de los signos lingüísticos (humanos) considera las formas y los principios de formación subyacentes a las distintas lenguas y esboza una teoría de los universales lingüísticos más allá de la tipología y de los estudios comparativos. (iv) los metalenguajes y las lenguas formales tienen un doble interés para la SG: de una parte, son objeto de la semiótica en tanto sistemas de signos; de otra parte, pueden servir de base para la constitución del lenguaje teórico de la semiótica misma. Esto implica una autorreflexión y el peligro de un círculo vicioso, pues los lenguajes formales pueden, en rigor, ser al mismo tiempo el objeto de la semiótica y un metalenguaje semiótico; (v) la *representación*, la remisión a otra cosa fuera del signo implica, al menos, dos problemáticas: la de la ontología (general o regional) presupuesta o constituida por el sistema de signos y la de la epistemología presupuesta o constituida por el sistema de signos; (vi) la historia intelectual del hombre, y más especialmente la historia de la semiótica (o de las cuestiones semióticas) despliega las oportunidades y los obstáculos de una semiótica general y debe servir de control y de crítica a todo proyecto teórico contemporáneo; (vii) Peirce lleva su ambición teórica más allá de la evolución del hombre; ha considerado la cosmología como punto de partida último de una semiótica general. Ver al respecto Wildgen, W., 2001.

“gemelos”³²⁵. El mito tiene, sin embargo, una dinámica y una dirección de formación opuesta (o complementaria) a la del lenguaje³²⁶. Presupone y elabora una “simpatía” profunda entre el hombre y el mundo. Su régimen es solamente parcial: más allá de las explicaciones míticas, de las operaciones rituales y mágicas, más allá de lo sagrado, existe siempre un dominio práctico, controlado por rutinas funcionales (si se quiere lógicas), lo profano. El mito rige la esfera que las rutinas prácticas no saben controlar y esta esfera cambia con la expansión de las técnicas y rutinas sociales y con su eficacia. La formación simbólica va, así, más allá del lenguaje. *Impregna* toda vivencia humana. Pero, en el ámbito mítico, esa *pregnancia* no se funda en actos representativos o significativos sino en vivencias expresivas. Cuando el índice de refracción va cediendo, lo mítico se va haciendo mito-lógico y la participación de esos actos va creciendo.

La labor mediante la cual se corrobora la fisonomía del mundo mítico permite postular luego que no hay, propiamente, ni “materia en sí”, ni “forma en sí” sino vivencias globales que, en la medida en que son comparables desde la perspectiva de materia y de forma, pueden determinarse y articularse. En este orden de reflexión, ningún contenido de conciencia está en sí meramente “presente” ni es en sí meramente “representativo”. Más bien, toda vivencia actual entraña ambos momentos unidos y relacionados

³²⁵ Siempre es conveniente insistir en esta tesis que hace que filosofar sobre el mito sea, en paralelo, filosofar sobre el lenguaje. Encontrar al hombre en posesión del lenguaje es comprobar que se halla bajo la influencia de la función mitopoética. Incluso la ‘gemelidad’ parece, a veces, ‘siamesidad’; en efecto, son especies tan próximas, “en las etapas primeras de la cultura humana su relación es tan estrecha y su cooperación tan patente que resulta casi imposible separar uno de otro”. De aquí viene la tentación de reducirlos a un mismo denominador considerando, como Max Müller, para ir al ejemplo por antonomasia, que el mito es un “producto accesorio del lenguaje” o “como una especie de enfermedad de la mente humana cuyas causas había que buscar en la facultad del lenguaje”. Teorías como esta, que buscan el origen del mito en la metaforicidad o en la ambigüedad del lenguaje, son para Cassirer inaceptables: “No tenemos necesidad de teorías tan extrañas para ver que en la mente primitiva el mito y el lenguaje constituyen, como si dijéramos, dos hermanos gemelos.” Cassirer, E., 1971: 166-167. Nuestra tesis considera esta ‘gemelidad’ como constitutiva; lo que pasa es que, gracias a las sucesivas ‘Ilustraciones’, el mito se enmascara, ya no se presenta con su vestimenta original. A final de cuentas, el mito señala la bifurcación teórica entre lenguaje y discurso. Así, en rigor, la metáfora, por ejemplo, no es un fenómeno del ‘lenguaje’ sino del discurso. Pero no de cualquier discurso. El lenguaje, en su momento virtual, como lengua, como sistema, ni es metafórico ni deja de serlo. Las metáforas emergen en el ‘habla’, en los discursos concretos, desde los que se producen en la vida cotidiana (Lakoff, G; & Johnson, M; 1995), hasta los más sofisticados por su elaboración estética. Por lo tanto, más que con una filosofía del lenguaje –que, por lo general, remite a la problemática de la referencia- el mito tiene que ver con una filosofía del discurso –que, como sabemos, se involucra con la problemática de la predicación existencial-.

³²⁶ Es conveniente recordar que: “Ahí donde se trata de la problemática y de la fenomenología de las vivencias expresivas puras no podemos confiarnos ni a la dirección y orientación del conocimiento conceptual, ni tampoco a la dirección del lenguaje, pues ambos se encuentran al servicio de la objetivación puramente teórica; ambos construyen el mundo del ‘logos’ como ‘logos pensado y hablado’. Así pues, respecto al campo en cuestión, no siguen una dirección centrípeta sino centrífuga. El mito, por el contrario, nos sitúa en el vivo centro de ese campo.” Cassirer, E; 1998-III: 86. Ese ‘vivo centro’ del campo de la vivencia expresiva coincide en su caracterización con el de la ‘carne de lo Sensible’ sustentado por Merleau-Ponty.

indisolublemente. El momento “hilético” y el momento “noético” son tan inseparables como variables y autónomos. Asevera Cassirer:

“Es cierto que la ‘materia’ tiene que poseer alguna forma; sin embargo, no está ligada a ningún tipo de significación, sino que puede pasar de una a otra y, en cierto modo, ‘transbordar’. Esta circunstancia resalta con la máxima claridad si consideramos ciertos ejemplos en los cuales ese tránsito varía la ‘modalidad’ del significado. Si consideramos, por ejemplo, una vivencia tomada de la esfera óptica, encontramos que nunca está compuesta de meros ‘datos sensibles’, de las cualidades ópticas de luminosidad y color. Su pura visibilidad nunca es pensable fuera e independientemente de una forma determinada de ‘visión’; en tanto que vivencia ‘sensible’ es siempre portadora de un sentido y se encuentra en cierto modo al servicio del mismo. No obstante, justamente ahí puede desempeñar muy diversas funciones y, en virtud de ellas, representar muy diversos universos de sentido.”³²⁷

El modo de explicar el ‘transborde de la ‘materia’ coincide con lo que será luego el giro fenomenológico de la semiótica del signo hacia el sentido. La condición mínima para que una materia sensible cualquiera produzca un efecto de sentido identificable es que, en tanto vivencia, sea tomada por una forma intencional o por una intencionalidad que la puede hacer funcionar de muchas maneras.

Asimismo, la consecuente composición semiótica de las vivencias, permite comprender cómo el lenguaje es (en parte) un medio que organiza el microcosmos simbólico en la deixis, la descripción, el aprendizaje de rutinas cotidianas. En vista de sus valores emocionales, sugestivos y descriptivos, el lenguaje puede, al mismo tiempo, sostener al mito, a los ritos, a la magia, a la religión y a la ciencia. Por su polifuncionalidad resulta ser algo así como la plataforma simbólica en la que las demás formas discursivas se figuran, configuran, refiguran y transfiguran.

Pero la ‘modalidad’ del significado va variando de forma a forma de acuerdo a cómo las vivencias sensibles se ponen a disposición de distintos universos de sentido³²⁸. Vimos

³²⁷ Cassirer, E; 1998-III : 236.

³²⁸ Retomando nuestro planteamiento inicial, inspirado en Merleau-Ponty, es posible entender que la semiótica fenomenológica, leyendo en filigrana lo continuo a partir de lo discontinuo, quiere mostrar que la percepción y la sensación son portadoras de significación tanto como el lenguaje. Ouellet lo precisa: “(...) le langage n’est pas seul porteur de signification, tous les actes cognitifs, telles la perception et la sensation, ayant leur propre statut sémiotique. On parle du sens de ce que l’on voit, entend ou sent comme du sens de ce que l’on fait o subit, au même titre qu’on parle du sens de ce que l’on dit. De plus, notre activité sémiolinguistique elle-même, c’est-à-dire la production et la reconnaissance des énoncés en langue naturelle, repose pour une bonne part sur le sens de ces actes cognitifs, tels voir, entendre ou sentir, qui non seulement font l’objet de nos représentations verbales mais les conditionnent et les

líneas arriba que, según Cassirer, el ‘fenómeno expresivo’ concierne al contenido del mito. Como tal, ese fenómeno rige toda percepción; que no es otra cosa que ‘percepción de expresión’. La hipótesis podría parecer circular pero no lo es. El ‘fenómeno expresivo’ responde a una intensidad fuerte y a una extensidad concentrada. La percepción de expresión, mientras tanto, en virtud de la indiferenciación en la que se sume, debilita la intensidad de la presencia al precio de una dispersión que hace que el mundo gesticule y hable. El fenómeno de expresión constituye así al contenido espiritual del mito mientras que determinados signos hilados como discurso constituyen su expresión sensible. Podríamos parafrasear a Merleau-Ponty y proponer que expresión *expresante* y expresión *expresada* forman parte de una sola y única vivencia expresiva³²⁹.

La fuerza de la actividad simbólica es, de un lado, colectiva, holística, funciona por simpatía, organiza una dinámica emocional; de otro lado, categoriza, “objetiva” el espacio, el tiempo, la multitud de objetos, relaciones y acciones. En este sentido, el lenguaje, entendido como ‘habla’ cotidiana, organiza la realidad bajo el aspecto profano, bajo el régimen de las acciones sobre el mundo y en función del éxito o de la eficacia de estas acciones. El mito, mientras tanto, organiza una interpretación total del mundo que envuelve al hombre y a su sociedad. Las religiones, superado el estadio mítico primitivo (después de Homero para la civilización griega), inician la reconducción de lo mítico a lo filosófico (v.gr. la reconstrucción de la teología cristiana en base al aristotelismo de santo Tomás).

Otra forma simbólica, el arte, apenas puede ser subsumido bajo el lenguaje ni bajo el mito. Sin embargo, el arte comparte con estas otras dos formas de lo simbólico la fuerza o la intensidad misma de la simbolización; por lo tanto, un tipo de objetivación, de puesta en formas “objetivas” de la experiencia humana³³⁰. El arte, en lo que respecta a

contraignent ». Ouellet, P; 1992 : 1. Debo la selección del fragmento a Ablali, D ; 2003 : 223. Si, río abajo, la significación es semio-narrativa, categorizada y discontinua; río arriba es lo mismo afectiva, emotiva que pasional y cognitiva. De ahí que el mundo de la existencia semiótica que era, al principio, real, devenga ahora imaginario, incluso mítico, de acuerdo con Greimas, A; & Fontanille, J; 1994: 16.

³²⁹ Barthes recuerda que, paradójicamente, “el mejor desarrollo de la noción *Lengua/Habla* no se da del lado de la sociología, sino del de la filosofía, con Merleau-Ponty, uno de los primeros filósofos franceses en haberse interesado por Saussure. Por un lado, retomó la distinción saussuriana bajo la forma de una oposición entre *habla hablante* (intención significativa en estado naciente) y *habla hablada* (‘fortuna adquirida’ por la lengua, que recuerda el ‘tesoro’ de Saussure), y por otro, ensanchó los límites de la noción al postular que todo *proceso* presupone un *sistema*. Se elaboró así una oposición ya clásica entre *acontecimiento* y *estructura* cuya fecundidad es bien conocida en Historia.” “Elementos de semiología”, en Barthes, R; 1972: 24.

³³⁰ “The sphere of art is a sphere of pure forms. It is not a world of mere colors, sounds, tactile qualities – but of shapes and designs, of melodies and rhythms. [...] It is not a language of verbal symbols, but of

la puesta en forma, en símbolo, depende no solamente del agente productor; la sustancia que forma está, en sus manifestaciones singulares (v.gr. la pintura, la escultura, la música, la poesía, etc.), sujeta a la estructura del material con el que manobra (la tela y los colores, el mármol, el sonido de un instrumento, etc.).

La forma simbólica en el lenguaje, el mito, la religión, el arte, resulta de una actividad compleja, típicamente humana, que “objetiva” el pensamiento, la imaginación, el sentimiento, en el contexto significativo de una realidad sentida, percibida, imaginada y bajo el imperio (siempre parcial e imperfecto) de la acción humana. La pluralidad de formas simbólicas nos lleva a pensar en *semiosis* diferenciales atravesadas por una tensión de racionalidades. Cassirer pone de relieve esta pluralidad de formas simbólicas que coexisten desde los inicios de la civilización humana y ensaya mostrar la especificidad de estas formas, su delimitación, su perfil funcional. No presenta, sin embargo, un sistema cerrado; esto quiere decir que su modelo queda abierto, provisorio, para ser completado por investigaciones futuras. Respeta, pues, el dinamismo de las ciencias de la cultura y el modo siempre provisorio y parcial de la autorreflexión que las caracteriza.

En la fenomenología crítica que entresacamos de la FFS hay, entonces, un momento intenso, concentrado, de *pregnancia de sentido* que vemos en primera instancia (o en un primer instante) del pensamiento mítico y, luego, un desprendimiento que conduce al *nacimiento* de la representación y de la significación y a su *crecimiento* interpretante en distintos círculos de la conformación espiritual. Es pertinente advertir que Cassirer acuña el término “pregnancia simbólica”, entendiendo

“el modo como una vivencia perceptual considerada como vivencia ‘sensible’ entraña al mismo tiempo un determinado ‘significado’ no intuitivo que es representado concreta e inmediatamente por ella. En ese caso no se trata de datos meramente ‘perceptivos’ a los cuales se injertan después algunos actos ‘aperceptivos’ mediante los cuales se interpretan, valoren y transformen los primeros. Por el contrario, la percepción misma adquiere, en virtud de su propia estructuración inmanente, una especie de ‘articulación’ espiritual, la cual, en sí misma ordenada, pertenece también a un cierto orden de sentido. En virtud de su actualidad, plenitud y vitalidad es al mismo tiempo vida ‘en’ el ‘significado’. La percepción no es admitida posteriormente en

intuitive symbols. He who does not understand these intuitive symbols, who can not feel the life of colors, of shapes, of spatial forms and patterns, harmony and melody, in secluded from the work of art – and by this he is not only deprived of aesthetic pleasure, but he loses the approach to one of the deepest aspects of reality”. Cassirer, *Language and Art II*, 1942 : 186. Citado por Wildgen, W; 2001: 3.

esa esfera del significado, sino que parece haber nacido ya en ella. Ese entrelazamiento ideal, esa relación que el fenómeno perceptual dado aquí y ahora guarda respecto de un todo con sentido, es lo que queremos designar con la expresión ‘pregnancia’ ”³³¹

Creemos, pues, que la dinámica de esta “pregnancia simbólica” puede equivaler a lo que hoy la semiótica llama *tensividad fórica*. El *sentir*, las afecciones presupuestas por el *percibir* y adscritas a la *foria*, definen el predominio de estados eufóricos, disfóricos o afóricos. Este planteamiento permite destacar la *tensividad fórica* como “transporte”, como “pasaje”. La *tensividad fórica* preña el cuerpo percibiente que toma posición y se orienta en un campo de sentido.³³² La mediación del cuerpo percibiente transforma al mundo en sentido. La interiorización de las figuras *exteroceptivas* del mundo significativo permite considerar a la figuratividad como modo originario de pensamiento. De ahí el interés que para la psicología del mito ha tenido la imaginación.

Pero la ‘pregnancia’ en cuestión se distingue de cualquier acumulación meramente cuantitativa de imágenes, así como su vinculación y combinación asociativa, tampoco puede ser explicada reduciéndola a actos discursivos de juicio e inferencia.

“El proceso simbólico es como una corriente unitaria de vida y pensamiento que surca la conciencia produciendo en ese móvil flujo multiplicidad y cohesión, riqueza, continuidad y constancia de la conciencia”³³³.

Sin entrar a discutir si ese flujo es ‘real’, ‘ideal’ o más bien un ‘efecto de sentido’, o si no debe distinguirse de lo que aquí se llama “la conciencia”, cabe ver aquí en ciernes una sustentación estructural del proceso simbólico: a partir de la ‘producción de multiplicidad y cohesión’, el análisis de la conciencia no conduce a elementos ‘absolutos’ sino que es la pura relación la que rige en su construcción. Funge en ella como un ‘a priori’, como algo esencialmente primario, inmediato. Lo originario, en la línea ya establecida por Natorp, no es la representación sino la relación. Sólo de ese ir y venir (discurso) de lo ‘representante’ a lo ‘representado’, de ese desplazamiento del cuerpo propio, resulta un conocimiento del yo y de los objetos, tanto ideales como reales. En ese proceso captamos el verdadero pulso de la conciencia, esa *tensividad*

³³¹ Cassirer, E; 1998-III : 239. Queda sobreentendida la pertinencia de relacionar estos conceptos (*pregnancia simbólica* y *tensividad fórica*) con lo expuesto en torno al pensamiento del corazón en II.2.

³³² Zilberberg; 1998 : 84

³³³ Cassirer, E; 1998-III: *ibid.*

fórica cuyo secreto consiste en que cada pulsación crea mil conexiones. La percepción consciente no se puede, pues, reducir a mero ‘dato’ reflejado. Por el contrario, toda percepción entraña un ‘carácter direccional’ en cuya virtud señala más allá de su aquí y ahora.

“En calidad de mera diferencial perceptiva entraña igualmente la integral de la experiencia.”³³⁴

La aprehensión del todo de la experiencia es posible y realizable partiendo de un solo momento. Ese momento puede alcanzar una fuerte condensación y concentración simbólicas. Un relato puede así compactarse en una escena ‘congelada’ como imagen fija. De ahí el valor de los gestos y emblemas en el imaginario mítico. Del mismo modo, la sintaxis regula el paso de un momento a otro. Un elemento singular es determinado en su significado objetivo insertándose en un orden intenso (tempo / tonicidad) y extenso (espacio-temporal). Adquiere ahí, por la orientación discursiva, una dirección; es homogeneizado e integrado a otras capas de profundidad. Se convierte, pues, en un

³³⁴ Cassirer, E; 1998-III: 240. El concepto de ‘integración’ ya había sido expuesto en la Introducción a FFS-I. Aun en Kant, al principio de la *Crítica de la razón pura*, recuerda Cassirer, “esta antítesis entre sensibilidad y pensamiento, entre las determinaciones fundamentales ‘materiales’ y ‘formales’ de la conciencia muestra su vieja e incólume fuerza, aunque aquí aparece al punto la idea de que ambos podrían quizás estar vinculados a una raíz común, desconocida para nosotros. En contra de esa formulación del problema hay que argumentar que esta contraposición es obra de la abstracción, de la apreciación y de la valoración lógicas de los factores individuales del conocimiento, mientras que la unidad de la materia y la forma de la conciencia, de lo ‘particular’ y lo ‘universal’, de los ‘factores dados’ sensibles y los ‘factores ordenadores’ puros, constituye aquel fenómeno originariamente cierto y conocido del cual tiene que partir todo *análisis* de la conciencia”. Cassirer propone luego una metáfora matemática que contrapone ‘asociación’ e ‘integración’: “El elemento de la conciencia se comporta con relación al todo de la misma no como la parte extensiva en relación a la suma de las partes, sino como una diferencial con relación a su integral. Así como en la ecuación diferencial de un movimiento está expresado éste en cuanto a su trayectoria y ley general, así también tenemos que pensar las leyes estructurales generales de la conciencia como ya dadas en cada uno de sus elementos (...). Sin embargo, no están dadas como contenidos independientes, sino como tendencias y direcciones ya establecidas en lo individual sensible. Toda ‘existencia’ en la conciencia consiste y estriba en trascenderse a sí misma en tales direcciones heterogéneas de la síntesis. Así como la conciencia del instante implica ya la referencia a la conciencia temporal y la conciencia de un punto espacial aislado entraña la referencia ‘al’ espacio como suma y totalidad de las posibles determinaciones locales, existe en general también una plétora de relaciones a través de las cuales se expresa simultáneamente la forma del todo en la conciencia de lo individual. La ‘integral’ de la conciencia se construye no a partir de la suma de sus elementos sensibles ($a, b, c, d, \dots$) sino, por así decirlo, a partir del conjunto de sus diferenciales de relación y forma ($dr_1, dr_2, dr_3, \dots$). La completa actualidad de la conciencia sólo desenvuelve lo que como ‘potencia’ y posibilidad general ya estaba contenido en cada uno de sus momentos particulares. Sólo así se alcanza la respuesta crítica más universal para aquella pregunta de Kant que planteaba la cuestión de cómo podría pensarse el que porque ‘algo’ fuera, al mismo tiempo tuviera que ser ‘algo más’ distinto de ello.” La cuestión así planteada llega, pues, al meollo mismo de la estructura del proceso simbólico: no hay, entonces, desde el comienzo, ningún ‘uno’ abstracto frente al cual se encuentre un ‘otro’ separado y desvinculado de modo igualmente abstracto; “sino que lo uno está ‘en’ lo múltiple al igual que lo múltiple está ‘en’ lo uno en el sentido de que ambos se condicionan y representan mutuamente.” Cassirer, E; 1998-I: 49-50. Este planteamiento de por sí pone a Cassirer en la lógica de lo que luego se llamará ‘estructuralismo’.

vector que apunta hacia un blanco y se integra a una estructura. La ‘experiencia’ surge, entonces, como estructura teórica en la medida en que lo particular es determinado respecto a un orden de sentido. Gracias a esta determinación de la experiencia, el discurso se aprehende, ante todo, como totalidad.

Percibimos diferencias que son integradas en la experiencia. En virtud de esta percepción de diferencias integradas, el mundo adquiere forma. En especial, la forma simbólica, al ser entendida como polarización de sentido y sensualidad, o como reunión de lo inteligible y lo sensible, puede ser traducida como *semiosis*, es decir, como presuposición recíproca entre formas de un contenido emergente y formas de una expresión también emergente que, al encontrarse en acto, juntas, van a actualizar y realizar *relaciones de relaciones* integradas en la unidad de conjunto del discurso.

Pues bien, superando pero no sustituyendo al paradigma estructural y “algebraico” de Hjelmslev, el paradigma fenomenológico tensivo, inserta en el lugar mismo de esa presuposición recíproca entre los polos de la forma simbólica al cuerpo propio como operador de la *semiosis*³³⁵. La *tensividad fórica* sería el principio sintáctico del esquematismo, es decir, de la serie de operaciones ordenadas que vinculan e integran un “contenido espiritual de significado” con un “signo sensible concreto”.

La “pregnancia simbólica” culmina en un “signo sensible concreto”. Se realiza, por lo tanto, como *pregnancia semiótica*, puesto que, en primera instancia, se refiere a actos de determinación de contenidos “semánticos” y, finalmente, a los actos de fijación sensible de funciones semióticas diversas. Como *tensividad fórica*, indica un pasaje, un tránsito de sentido, una catálisis que “*cambia la percepción en semiosis inmanente*”³³⁶. En este orden, la “pregnancia semiótica” es, también, una “pregnancia evaluativa”.

Zilberberg repara en que la dinámica estructural de la significación, antes que meramente relacional o funcional, es evaluativa.

³³⁵ D’Agostini recuerda que « existe un punto en el cual la fenomenología va más allá y se eleva desde el plano de una investigación ‘descriptivo-analítica’ (que comparte con la filosofía anglosajona del lenguaje) al plano de una investigación constitutiva. Este punto supone el paso a esa ‘ontología de la comprensión’ a partir de la cual se origina la hermenéutica. Todo este tránsito se fundamenta sobre una noción central de la fenomenología, ausente e impensable en la filosofía analítica, la noción de ‘cuerpo propio’ » D’Agostini, F., 2000: 358. Ricoeur hace justicia a Maine de Biran como iniciador del estudio del cuerpo propio: él ha dado realmente una dimensión ontológica apropiada a su descubrimiento fenomenológico, disociando la noción de existencia de la de sustancia y vinculándola a la de acto. Decir ‘soy’ es decir ‘quiero, muevo, hago’. Más detalles en Ricoeur, P; 1996: 356. Incluso cabría decir que el cuerpo propio se expresa más claramente a través del movimiento que a través de las palabras.

³³⁶ Zilberberg, Claude., 1998: 143

“Durante largo tiempo la filosofía ha considerado que la cuestión ¿por qué existe algo más bien que nada? no dejaba de tener interés; pero, para la semiótica, la cuestión debería ser formulada de otra manera: ¿por qué, desde un punto de vista evaluativo, a veces existe *algo* y a veces *nada*?, ¿qué papel juegan la tensividad, la *energeia*, la *foria*, para dar profundidad a los contenidos?, ¿no hay, acaso, en los contenidos, una prosodia, es decir, una prótasis que conduce de nada a algo y una apódosis que conduce de algo a nada?”³³⁷.

La ‘energía espiritual’, motor de las formas simbólicas, da un papel central a la tensividad y a la creación de un mundo de sentido que puede otorgar consistencia a estados de ánimo eufóricos o disfóricos; fastos o nefastos. A propósito de esto último, en el contexto de la crítica al empirismo, fundamentando lo que, en una perspectiva semiótica llamaríamos *valores tímicos*, Merleau-Ponty, haciendo referencia a Koffka, señala que:

“El sujeto perceptor deja de ser un ente pensante “acósmico” y la acción, el sentimiento, la voluntad, siguen por explorar como maneras originales de plantear un objeto, porque ‘un objeto se revela atractivo o repelente, antes de revelarse como negro o azul, circular o cuadrado’”³³⁸.

³³⁷ Zilberberg, Claude., 1994-95: 180. Estas preguntas resultan decisivas al momento de indagar, con Snell, por el acontecimiento del descubrimiento de la mente revelado en el (dis)curso de la poesía y la filosofía griegas. Antes de este acontecimiento, la mente estaba *cubierta*: era un oscuro centro sensible de afectos, lugar de una pura intensidad sin extensión. Cuerpo central desde el que el mundo concreto se ordenaba sin profundidad alguna. Este campo *afectivo* empieza una actuación *efectiva*: baja la intensidad del afecto para abrir paso a una extensión de captaciones cognitivas y, por lo tanto, a unos horizontes de contenidos concretos que, en la medida en que se estabilizan, devienen cuantificables. Una de nuestras tareas será enfocar de múltiples maneras cómo las valencias sensibles de intensidad y de extensión *dan paso* a los valores inteligibles. Gracias a estos valores, lo que *no existía* comienza a existir. La mente se descubre porque se transforma y las huellas de esa transformación están en el mito. En este proceso, la valencia intensa predominará en el mito: *complicatio*, pensamiento concentrado, tónico, valores de absoluto. Por lo demás, la valencia extensa predominará en la ciencia: *explicatio*, pensamiento desplegado, átono, valores de universo. Por otro lado, en la medida en que magia y rito se inspiran en el mito, es factible pensar que el mito *presiente* la ciencia. “¿no podríamos (...) considerar al rigor y a la precisión de que dan testimonio el pensamiento mágico y las prácticas rituales, como si tradujeran una aprehensión inconsciente de la verdad del *determinismo*, en cuanto modo de existencia de los fenómenos científicos, de manera que el determinismo sería globalmente *sospechado* y *puesto en juego* antes de ser *conocido* y *respetado*? Los ritos y las creencias mágicas se nos manifestarían entonces como otras tantas expresiones de un acto de fe en una ciencia que estaba todavía por nacer”. Lévi-Strauss, C., 1984 : 28.

³³⁸ Merleau-Ponty hace referencia a la obra de Koffka, *The ground of Mind*, p.320. Merleau-Ponty, M., 1985: 46. Cabe notar que Cassirer se apoya en el mismo autor para reconocer el carácter no mediato sino originario de las vivencias expresivas puras. Es este reconocimiento el que, por ora parte, tiende un puente hacia los fenómenos de la conciencia animal. Cassirer, E; 1998-III: 84.

Dicho objeto puede equivaler al mundo en el que alguien vive. La existencia es mundo. Con el sujeto aparecen el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido. Ante todo, el cuerpo sintiente realiza ciertas discriminaciones en la corriente incesante del sentir; distingue las sensaciones euforizantes de las disforizantes, las que producen atracción o repulsión, sensaciones que dan lugar a un continuo gasto emocional. De facto, las evalúa.

En realidad, no hay un órgano propio del sentir. Se trata de algo que adviene o se produce en el sujeto abarcándolo por completo. En consecuencia, sólo podemos pensar que ese órgano es el cuerpo sintiente (que no se limita al mero funcionamiento somático sino que incluye las proyecciones metonímicas del cuerpo). El sujeto está flotando en la ‘pura sensación’: todo se vuelve *sentible*; no hay límites para la versatilidad del sentir. Se trata de un ámbito constituido básicamente por operaciones metonímicas: movilidad, transformación, fijación obsesiva, reunión dispersiva, dispersión unificante, mismidad y otredad, todo ocurre sobre un plano donde las sensaciones, únicas, plurales y cambiantes, continuamente se movilizan y retornan. He aquí la *tensividad fórica*.

Ahora bien, el cuerpo sintiente tiene su ‘alter’ en el cuerpo sentido. Ese *otro* con el que continuamente se encuentra. Todo es ‘sentible’ para el cuerpo sintiente; y encuentra su ‘natural’ prolongación ‘sentible’ en el llamado cuerpo propio; sin embargo, curiosamente, éste sólo puede ser sentido como desdoblamiento, como *otredad*. Cuando se trata de sentir el propio cuerpo, la familiaridad se reúne con la extrañeza; como si el cuerpo sintiente viviera la paradoja de que toda sensación es incorporada a su sentir como mismidad, salvo la del propio cuerpo: el *sí mismo*, al presentarse como tal, es acogido como *otro*.

El movimiento del sentir concebido como *tensividad fórica* es, pues, la condición original de posibilidad de toda *pregnancia simbólica*. El sentir es un modo de ser que existe de suyo. Puede prescindir de otros modos pero estos no pueden prescindir de él. Se trata de una vibración primera que atraviesa y envuelve todo cuerpo animado, vibración por la cual la vida se comunica y continúa con la vida. La forma del sentir se identifica con el principio de la vida misma. Si el sentir es la presencia de la vida *en cuanto tal*, entonces, en principio, no es una pasión. No hay aquí sujeto apasionado y, al extremo, ni siquiera cuerpo sintiente pues el sentir no sería ni actividad ni pasividad sino el ocurrir de lo viviente. El grado cero del vivir. En este nivel es imperativo imaginar que cuerpo y mundo forman parte de un mismo núcleo. Están enganchados, embragados. Para que sea posible la pasión, el cuerpo debe poder sentirse y, por lo tanto, debe estar situado en un estadio posterior al de la enunciación. La enunciación,

ese acto por el cual el sujeto se autoexpulsa y por lo tanto se desengancha, se desembraga, es lo que hace posible la proyección sujeto-mundo o la reflexión sujeto-sujeto. Mediante la enunciación, el sujeto desembragado puede volverse sobre el mundo, o volverse sobre sí mismo convirtiéndose en sujeto apasionado. Si mediante el cuerpo percibiente el mundo se convierte en sentido, mediante la instancia de la enunciación ‘el que habla’ se convierte en sujeto. Por eso es que no tenemos acceso al puro sentir de nadie, sólo al sentir expresado, enunciado, hecho mito. Gracias a la instancia de la enunciación, el sentir puede adquirir ciertas especificidades y ser experimentado como tal. En el *instante* de *instalarse*, esa *instancia* da lugar a la *propioceptividad* y, con ella, a la *interoceptividad* y a la *exteroceptividad*, que son las direcciones que toma la experiencia de lo *propioceptivo*.

Hemos identificado el cuerpo sentido como el cuerpo propio que aparece como un *otro* del cuerpo sintiente. En distintos planos, se llega a ser *sí mismo* como *otro* y a través de *otros*. Cabe ahora señalar como cuerpo sentido el cuerpo del *otro*, aquel *otro* con el cual el *cuerpo propio* se reúne en la diversidad: el cuerpo materno, el cuerpo amado, el cuerpo prójimo, incluso el *cuerpo propio* imaginado en otra situación. Aunque, en justicia, el cuerpo materno tiene todo un predicamento mitológico que proviene de la imagen primordial de la Madre Tierra (*Terra Genetrix*); al parecer, dicha imagen puede hallarse en todo el mundo bajo formas y variedades innumerables³³⁹. La semiótica, a pesar de sus reparos de fondo, no puede pasar por alto la interpretación psicoanalítica de estos mitos, pues puede suscitar un diálogo bastante fructífero³⁴⁰.

³³⁹ Son importantes las referencias de Eliade a la percepción que tienen los indios americanos de la tierra como gran cuerpo materno y a los mitos de emergencia que relatan la vida de los primeros hombres en el seno de su madre, es decir, en el fondo de la tierra, en sus entrañas (2001: 181-219). Estos hombres eran para algunos como larvas o embriones; para otros, ya tenían forma humana. El caso es que maduraban en la caverna-matriz e iniciaban luego un complejo proceso de salida a la superficie que, a veces, como en los mitos navajos y zuñis, entrañaba el paso por una serie de niveles. Este tipo de mito relaciona dos dominios discursivos (o isotopías): el individual (ontogénesis) y el colectivo (filogénesis): “la condición del embrión y la del recién nacido es comparada con la existencia mítica de la especie humana en el seno de la tierra; cada niño repite, en su condición prenatal, la situación de la humanidad primordial. La asimilación de la madre humana a la Gran Madre telúrica es completa”. Eliade, M; 2001: 184.

³⁴⁰ Entramos a un terreno en el que hay que moverse con mucho cuidado pues, a veces, ciertos conceptos del psicoanálisis parecen obligar a hipostasiar el inconsciente y a reificar como cualidades esenciales los datos del mito. Además, al asumir que el mito se agota en la expresión del origen y evolución de la conciencia se suele caer en un reduccionismo empobrecedor. Por cierto que la evolución de la conciencia humana y la dinámica de su constitución son vistas por el psicoanálisis desde la interpretación analógica de los mitos. A final de cuentas, la alegoría psicoanalítica termina creando nuevos mitos. Así, la llamada fase urobórica, primordial, expresa la simbiosis madre-niño como un estado fusivo, indistinto, distendido. De ahí que Neumann lo exprese con el nombre del animal mítico que se muerde la cola, el *ouroboros*. En las mitologías de la creación, de acuerdo a Cassirer, ésta aparece como la creación de *la luz*, correlativa al *despertar de la conciencia*. No es casual, pues, que la primera fase del esquema pasional canónico sea la de un *despertar afectivo*. Pero, ¿cómo se simboliza el estado previo de no conciencia o de inconciencia?

De esta ‘intersomaticidad’ se desprende, precisamente, un programa de redescubrimiento del mundo natural y de su modo de existencia en la vida cotidiana como mundo de la vida. Este es el ámbito privilegiado en el que, por cierto, se inscribe el estudio de la racionalidad del discurso mítico. Así, podemos decir, a modo de metáfora, que todos los seres humanos, simbólicos y/o semióticos, tenemos dos niveles de nacimiento: el biológico o físico del útero materno y el antropológico o semiótico, esto es, el nacimiento de un ‘útero social e histórico’ que nos da forma. Ambos son ámbitos de atracciones y de repulsiones, condiciones de posibilidad para la construcción de axiologías.

En consecuencia, somos potencialmente humanos pero la realidad humana nos la dan los otros. Son los otros los que nos preñan simbólica y/o semióticamente. Esta dimensión artificial la recibimos de los otros. De ahí que el símbolo es lo que nos dan los demás. El sentido lo aprendemos con los otros, en los otros, en los demás. Nos hacemos humanos unos a otros. El símbolo es siempre, de algún modo, *un algo más*. Cualquier objeto cultural es una cosa acabada pero *dice algo más* que la mera cosa. Hemos señalado ya que tener un carácter añadido –llevar algo consigo– es lo que en

Jung y Neumann remiten al grupo simbólico del círculo, la esfera, el huevo, lo *rotundum*, el mandala, la situación sin comienzo ni final, el *Tai chi* circular (que contiene los pares de opuestos, el blanco y el negro, el día y la noche, lo masculino y lo femenino), la *purusha* hindú, el andrógino platónico, la serpiente circular egipcia, el dragón que se muerde la cola y se autoengendra, el Tiamat babilónico con la serpiente primordial del caos, el Leviatán. Se trata entonces del símbolo del ‘todo’ y la ‘nada’, de la totalidad, la unidad, la indiferenciación, de la ausencia de oposiciones, de ‘conceptos’; del principio perfecto; del estado original y embrionario en el que se simbolizan tanto los orígenes de la creación como los del individuo en el vientre materno. En este arquetipo de la Gran Madre estaría simbolizado, pues, el puro sentir. En términos de sintaxis extensiva estamos en la instancia previa a una operación ascendente, la partición o *mitosis*; es decir, en el estadio de la unidad indiferenciada. Ahora bien, ese estado urobórico, encarnado en el abrazo protector de la madre de todo lo viviente, tal como lo ‘continuo’, tiene una existencia mítica; es la imagen del inicio del ser viviente, en especial, del ser humano que va a pasar de la inconsciencia a la conciencia, de la oscuridad a la luz. Aquel estado de *inconsciencia / oscuridad* tiene algo de natural e inercial. El acceso a la conciencia tiene así un costo alto, tónico, traumático. Por eso el deseo de disolverse y desaparecer en la Madre se denomina ‘incesto urobórico’, deseo de muerte entendido como autodisolución y regresión. Pero el uroboros simboliza también el impulso creativo de todo nuevo comienzo; la rotación de la espiral de la evolución, del eterno y grácil bucle. De algún modo, como principio creador, el uroboros es un dios primordial, Madre y Padre copulando y reproduciéndose, como lo muestran, en especial, las culturas egipcia e hindú. Desde ese lado oscuro, inconsciente, poderosamente creativo, la inspiración suele vincularse con el soplo, el viento, el espíritu. Por eso, en buena medida, a ese arquetipo urobórico pertenece el conocimiento original y, para ser más exactos, aquel preconocimiento prenatal, de las ideas platónicas o del saber religioso del *saddik*, de toda la ciencia infusa y revelada en elegidos. Se asocia, pues, a la perfección paradisiaca del no nacido, al estado embrionario que contrastará con el estado posterior de ‘sufrimiento en el mundo’. Se asocia, en suma, con la autoalimentación, con el pecho nutricional de la Gran Madre, con las cosmogonías que ponen el alimento en el origen del mundo. El uroboros se autoincuba, se autoproduce (el Atum egipcio copulando consigo mismo). Símbolo del inicio y del final, del estado de autoformación o centroversión, del paraíso y la Jerusalén celestial. Más detalles, sobre todo psicoanalíticos, en Mardones, J; 2000: 101-103.

griego se dice *symbolein*. *Alegoría* también es un término que, etimológicamente, remite a un *decir algo más*.

Retomemos la “pregnancia simbólica” que, por cierto, no se da en el útero materno sino en el útero social y, en especial, comunitario: sólo llegamos a ser humanos por *lo de más* que nos dan *los demás*³⁴¹. Si el sentido *hace sentido* con *lo de más de los demás*, si lo aprehendemos con los otros, entonces, lo social es la *demasia*: siempre está más allá de la ontología ya que se inscribe en la confrontación, la comunicación y la acción común como fenómenos de sentido. En el ámbito propio del mito, la *pregnancia*

³⁴¹ No obstante, continuando con el prisma psicoanalítico que ve en el mito la dinámica de constitución de la conciencia, la primera entre *los demás*, como vimos, es la madre y los primeros son los padres. El nacimiento es una experiencia de separación, por lo que el útero materno prefigura de algún modo lo que será el útero social. Mitológicamente, esa experiencia de *nacer al mundo* se expresa mediante la diferenciación entre cielo y tierra, entre masculino y femenino. La Madre sigue siendo la gran presencia, figura ambivalente que muestra dos aspectos: cobijadora, tuteladora (emisaria de abundancia, placer, felicidad); devoradora, destructora (diosa sangrienta y tanática asociada a plagas, hambre y miserias). En efecto, el símbolo de la Gran Madre con el Niño, desde la cabra cretense que alimenta al niño Zeus hasta la Virgen María y el niño Jesús, o las figuraciones no humanas del mar, el lago, el río donde un niño nada o pesca (las figuras de los pequeños Horus, Jacinto, Dioniso, Melicertes, hijos amados y cuidados por la diosa Madre); está estrechamente vinculado con la fertilidad y el crecimiento, con el mundo de la agricultura, el alimento y el cuerpo. El psicoanálisis dirá, por eso, que el hombre depende de la tierra y la naturaleza, como el yo depende del inconsciente (un continuo en la secuencia *madre-tierra, naturaleza-inconsciente* corresponde al de *niño-hombre-yo-conciencia*). Pero la conciencia infantil no está completamente despierta, depende de la Madre, todo viene de ella. El proceso de diferenciación con la Madre; o sea con el inconsciente, se refleja en formas mitológicas complejas como (i) la del hijo amado / amante muerto y resucitado por la Madre. En los relatos de Atis, Adonis, Tamuz y Osiris se advierte que la Madre juega el papel de Diosa terrible de la muerte; en muchos casos, aparece ligada a la serpiente como Eva en el paraíso. El joven amante, mientras tanto, aparece con rasgos de belleza, juventud y narcisismo, su masculinidad no está definida, tampoco su conciencia ni su yo espiritual. En este juego que masculiniza a la Madre y feminiza al hijo, el énfasis en el falo se asocia a los cultos de fertilidad con sus fiestas orgiásticas, seguidas por ritos de castración y muerte del amante. (ii) la Gran Madre como símbolo de fertilidad primigenia. Frecuentemente Madre Virgen (la virginidad, recordemos, es símbolo de fecundidad –no de la castidad, propia de la época patriarcal), mujer autónoma, no atada al hombre (amazonas, hetairas, vírgenes consagradas como prostitutas sagradas). Está acompañada de sacerdotes y ministros eunucos, cuya castración o desmembración significa la ofrenda del falo. Este es un estado de supeditación a la Gran Madre, expresado a través de símbolos ambivalentes de castración y sacrificio. En realidad, es el arquetipo de la Gran Madre el que es ambivalente, benéfico y mortífero, fascinante y terrible, positivo y negativo, destructor y resucitador, fertilizante y desecador (en Egipto e India, Hator y Mut, son figuras de la diosa Madre benéfica que alimenta a sus hijos y de la diosa salvaje ávida de sangre y destrucción. El extendido rito de la fertilidad que exigía la muerte de una víctima masculina, dios, rey o sacerdote, es una figura de la vinculación de la Gran Madre de la fecundidad con la sangre (que contiene la vida misma). Late el arquetipo de la terrible Madre Tierra, bebedora de sangre, que disuelve todo en ella, que mata para regenerar (la diosa frigia Cibeles, la siria Astarté, la efesia Artemis): el hijo amante se castra, se convierte en pino que es regenerado de nuevo por la diosa (la secuencia ritual: *castración-desmembramiento-muerte-resurrección* se homologa así al ciclo natural: *siembra-cosecha-decadencia de la vegetación-muerte-regeneración*). (iii) La Gran Madre como Madre terrorífica, destructora, guerrera (la Demeter del carro tirado por leones, las asiáticas Artemisas, Cibeles, algunas de las cuales exigen sacrificios humanos; madres fálicas, con atributos masculinos; madres que devoran a sus hijos, en fin). En esta figura se ha dado una intensa proyección de la fantasía que imagina las perversas intenciones de esta diosa con dentaduras terribles, apéndices mortíferos, falos destructores, histéricas, de aspecto terrible (Gorgona, Medusa, Esfinge; la aviesa belleza de las Hekaté, las Mesalinas, las Furias, las Perséfone, Afroditas...figuraciones de la potencia maligna que puede tener lo maternal; en la pertinencia psicoanalítica, figuraciones de los poderes negativos del inconsciente). Más detalles en Mardones, J; 2000: 103-106.

simbólica es comunitaria por antonomasia. La complementariedad prevalece sobre la contrariedad y la contradicción. Ser *simbólico* significa ser complementario, y solamente es posible ser complementario en comunidad. Pero esa complementariedad de la comunidad se logra luego de separaciones, de desgarramientos y de luchas. Al contrato de la vida en común, se llega luego de duras pruebas y conflictos³⁴². Por eso es que los esquemas canónicos de los cuentos enfatizan la estructura de comportamientos

³⁴² Entonces es posible desprender un esquema canónico de la prueba recurrente en diversas semiosferas: hay que vencer a la Gran Madre, separarse del mundo de los padres y convertirse en héroe (estadio de la humanización y personalización) para llegar a conquistar la mismidad. Hay muchos mitos al respecto: Narciso rechaza el amor de las ninfas (representantes de la diosa Madre) pero queda infatuado de sí (autorreflexión). El casto Hipólito que muere bajo los caballos por rechazar a Artemisa / Fedra. He aquí un par de relatos, entre muchos otros, de resistencia a la Gran Madre. La victoria sobre ella, homologada psicoanalíticamente con el logro del estado de conciencia, viene representada por la imagen de los hermanos gemelos (tema presente en los mitos de Osiris y Set, en la mitología cananaíta con Baal y Mot y que resuena en la historia bíblica de Esaú y Jacob o en figuras no antropomorfas: la lucha entre la serpiente y el león, la noche y el día, el cielo y la tierra, la vida y la muerte). Esta fase es interpretada por Freud como lucha entre el instinto de vida (Eros) y el de Muerte (Thánatos). En Jung, esta lucha a muerte en el seno de la Gran Madre es la imagen pictórica del tránsito del inconsciente a la conciencia. El principio masculino es ya suficientemente fuerte para alcanzar la victoria. La separación del mundo de los padres suele aparecer como diferenciación respecto a la naturaleza y al cuerpo propio. Esta separación, a la vez que una lucha, es un acto creativo. Hay que abandonar la situación paradisiaca, urobórica, de la Edad de Oro, para avanzar hacia la soledad del yo, la conciencia sufre la distancia que crea el espíritu, a diferencia de la torpeza animal sumergida en la vida. El mundo pierde unidad y aparece la dualidad: dentro / fuera, bien / mal, sujeto / objeto. La pérdida del paraíso expresa imaginariamente esta situación; pérdida primaria de un estado de armonía totalizante que, en ciertas culturas, induce un sentimiento de culpa. En la representación mitológica de la muerte de los padres, de su despedazamiento a manos del dios hijo, aparece la historia de la autoemancipación del yo; esto es, la historia del héroe. Éste suele tener una doble ascendencia: dos parejas de padre y madre, una terrestre, otra celeste. El canon mitológico del héroe redentor ofrece un nacimiento sin padre o de padre divino y madre virgen. Se acentúa el carácter extraordinario, no humano, del héroe o semidios: viene de dios; del dios-sol, como Horus en Egipto, o de Zeus, como Hércules; o de Poseidón, como Teseo, o los casos de Perseo, Ion, Rómulo, Buda, Krishna, Zoroastro o Jesús o Manco Cápac. En el proceso de autonomización del yo, la liberación de la sujeción matriarcal es decisiva. Ésta separación masculina explica la formación de grupos de varones o las sociedades masculinas, secretas, con sus ritos de iniciación, a los que tienen que someterse los adolescentes para entrar en la categoría de los adultos masculinos. Estos rituales ya no tienen un énfasis cónico ni fálico, sino 'espiritual', de renacimiento e iluminación. El grupo masculino sería, pues, el lugar de nacimiento de la individualidad y de la conciencia, es decir, del héroe. La identificación espiritual con el tótem o ancestro fundaría el espíritu comunitario-individual del grupo en contraste y separación con el arquetipo de la Gran Madre. La figura del dios rey, creador, masculino, celeste, personaliza este proceso de separación del inconsciente materno. Cuando esta identificación es suficientemente tónica, intensa, fuerte, concentrada, el héroe está preparado para enfrentarse al dragón de la Gran Madre (o contra la madre dragón y el padre-dragón). En términos semióticos hasta aquí no es difícil darse cuenta del predominio del esquema canónico de la prueba. Pero el motivo mitológico de *la lucha contra el dragón* va a traer consigo el de *la búsqueda del tesoro*. El canon básico comprende ahora tres actantes: el héroe, el dragón y el tesoro. En la isotopía psicoanalítica, el héroe es el yo en la búsqueda de sí mismo, que sería el tesoro; el dragón del inconsciente tiene todos los rasgos del uroboros. Si dejamos de lado ese dominio psicoanalítico (en el que la lucha contra el dragón significa la lucha a muerte del yo contra el padre y la madre para encontrarse a sí mismo) y vamos a la simple constatación semiótica, notaremos que el tesoro ofrece una gran diversidad figurativa: la princesa cautiva, la perla de gran precio, el agua de la vida, la hierba de la inmortalidad, etc. Se trata de esos objetos investidos de valores trabajados por valencias tónicas en los que se expresará la conquista de la autenticidad, de la mismidad, de la plenitud del sentido y del ser. Más detalles, referencias mitológicas y alusiones a las tesis de Neumann y Jung en Mardones, J; 110-115.

ejemplares, susceptibles de ser vividos en diferentes situaciones culturales y momentos históricos.

Sea como fuere, en toda cultura la ‘carne Sensible’ del mito es la condición de posibilidad de un cuerpo (en) común, tejido con discursos que van y vienen.

III.2. Devenir del mito

III.2.1. Un comienzo violento y excesivo

Las cuestiones aquí abordadas hacen ver cómo las valencias sensibles del mito dependen del devenir. De ahí emana la foria, tal como lo señala Cassirer en referencia al pensamiento mítico:

“Pues los contenidos inseparables de la percepción, en cuanto tales, no ofrecen ningún asidero ni punto de apoyo a ese pensamiento. No entran en ningún orden estable y general, no tienen ninguna cualidad verdaderamente unívoca y si se toman en la inmediatez de su estar-ahí, se presentan más bien como un flujo inasible que se resiste a toda tentativa de distinguir en él ‘límites’ exactos y claramente nítidos”³⁴³.

El devenir de la intensidad produce y distribuye estallidos y modulaciones; adquiere, pues, la forma del ritmo. El devenir de la extensidad produce y distribuye partes y totalidades, unidades y pluralidades; forma y deforma, pues, configuraciones.

Es bastante conocida la oposición ser / devenir; sus emblemas filosóficos son, respectivamente, Parménides y Heráclito. Cassirer, muchas veces, da a entender que cuanta más atención se presta al movimiento progresivo por el cual las cosas *llegan a ser*, menos aprehensible es ese ser, al extremo de dudar de que en el flujo del devenir haya algo más que ‘estados’. En términos fenomenológicos, basta que el mundo sensible sea puesto en la mira por un sujeto para que se halle en perpetuo devenir, compartido entre retención y progresión, puesto que la serie de esbozos constitutivos del ser sensible no cesan de sucederse y de superponerse.

La identidad de ‘cosa’ y ‘signo’, en el mito, es la de una presencia expresiva viva, concentrada. El despliegue de las formas simbólicas es tal que, por lo que Blumemberg llamaría la ‘despotenciación del absolutismo de la realidad’, se da una disposición que liga la disminución de las tensiones con su fraccionamiento. La morfología resultante es

³⁴³ Cassirer, E; 1998-II : 55.

la de la escisión que, a su vez, engendra lo dividido, incluso lo discreto y lo serial. Toda articulación, en la medida en que se opone a la fusión, genera distensión de la intensidad o de la fuerza de una dirección.

Es pertinente, pues, volver a una propuesta de interpretación en la que la tesis de la *despotenciación* de Blumemberg, coincide con la tesis del *debilitamiento* de Heidegger. Se trata, esta vez, de la *Introducción a la Metafísica*; cuando Heidegger nos invita a escuchar en el primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles (versos 332 – 375) un proyecto poético griego del ser del hombre. La violenta irrupción del hombre, por un lado, destruye la calma del crecimiento, de la nutrición y distribución de la infatigable tierra y, por otro lado, arroja lazos y redes a los demás seres vivos del aire, del agua y de la montaña arrancando así su orden a la vida centrada en sí misma, recluyéndola en cercas y corrales, subyugándola. Allí, ruptura y desgarramiento; aquí, encerramiento y avasallamiento, marcan la acción violenta del hombre. Advierte entonces, y a eso vamos, un sugestivo equívoco de los modernos según el cual, desde una lectura etnográfico-psicológica, este canto estaría relatando la evolución del hombre, desde el salvaje cazador habitante de los bosques hasta el civilizado constructor de ciudades. De acuerdo a esta lectura, el comienzo de la historia debe haber sido retrasado, primitivo, torpe, débil. Heidegger arguye que la verdad reside en lo contrario. En el origen está lo más pavoroso y el poder violentísimo. Luego sobreviene el aplanamiento, la mera extensión que no puede detenerse dentro del principio; esto es, la conversión del origen en algo inofensivo y exagerado³⁴⁴.

³⁴⁴ Heidegger, M., 1959 : 187. En términos de semiótica tensiva se trataría de entender el relato del devenir humano mediante un esquema descendente y no ascendente. Ver Fontanille, J; 2001: 93-97. También Girard (1983), mediante una teoría de la cultura que gira sobre el mito, explica la violencia como un fenómeno radical de toda institucionalización. Su punto de partida es simple y radical: el ser humano es un ser de deseo. Fundamentalmente tiene deseos de ser. Pero, si analizamos un poco más este deseo de 'llegar a ser lo que verdaderamente somos' nos percatamos de que no es un deseo propio sino un deseo social o de los otros; o, más exactamente, un deseo imitativo o mimético pues imita ávidamente las palabras, los gestos, los comportamientos y, sobre todo, los deseos de los otros que nos circundan. Gracias a ese deseo mimético (*mimésis d'appropriation*), los niños hacen su aprendizaje social mediante el que asimilan la lengua, la cultura en general y las transmiten luego, ya como adultos, de generación a generación. Pero imitar el deseo del otro es lo mismo que desear lo mismo que el otro desea. Están dadas las condiciones para que en la lectura del relato de la dinámica social proliferen el esquema canónico de la prueba. Estamos en la raíz de una rivalidad que, según Girard, está enraizada más profundamente que en la 'escasez de recursos u objetos' (Marx), de mujeres (antropología), del deseo de la madre (psicoanálisis) o de reconocimiento personal (Hegel); pues se asienta en la rivalidad mimética. Conduce a un dilema insoluble ya que lleva hacia una espiral de deseo imitativo que genera una rivalidad creciente. Estamos ante la generación de una turbulencia social general, auténtica máquina infernal de rivalidad, envidia, celos, y finalmente violencia recíproca e interminable (esquema tensivo de amplificación). Esta es la raíz estructural de la violencia o, si se quiere, el origen del 'espíritu de la violencia'. Las demás violencias sociales serían derivadas. Esta intuición se expresa míticamente en la violencia fratricida fundadora que parece situarse en el origen de ciudades, de civilizaciones y de la humanidad misma: Caín y Abel,

En este momento se enuncia algo fundamental: lo más pavoroso es lo que es justamente porque implica un comienzo excesivo, un comienzo que irrumpe a partir de una demasía de lo que subyuga y de lo excesivamente poderoso. Un comienzo, en suma, misterioso³⁴⁵. De este modo, el lenguaje, el mito, el teatro, la comprensión, el

Rómulo y Remo, etc. Si bien esta dinámica es fuerte, tónica, también puede ayudar a la expansión de comportamientos altruistas, solidarios, generosos; entonces, el mimetismo de las relaciones humanas, a la vez que tiende a agravar los conflictos, puede también ayudar a contrarrestarlos. Ahora bien, la teoría sacrificial de la cultura toma cuerpo cuando, para diluir la espiral de violencia, se difiere o proyecta el antagonismo sobre otros; esto es, cuando se canaliza la violencia con la creación de chivos expiatorios más o menos parciales o totales. En términos de nuestra interpretación tensiva, la muerte de esa víctima, momento de intensidad y concentración, tiene el poder de reunir a la comunidad alrededor de ella, de proyectar sobre ella sus odios y antagonismos y de *resolver* la crisis mimética real. El mecanismo victimatorio *resuelve* la crisis mimética (esquema tensivo descendente). Este acto recategoriza semánticamente a la víctima, la sacraliza: antes del sacrificio aparecía como posible destructora de la comunidad; después, tras la reconciliación comunitaria en la que bajan las tensiones, aparece como salvadora a la que incluso se le pide que no se vuelva al tiempo de la crisis. En su nombre se toman medidas (separaciones, prohibiciones) que impidan la contaminación mimética general. Estas medidas aparecen bajo el velo transfigurado de lo sagrado. La sociedad humana comenzaría a partir del momento en el que, en torno a la víctima colectiva, se crean las instituciones simbólicas; o sea, cuando la víctima se hace sagrada. Si, luego del 'aplanamiento', retorna la crisis mimética, se volverá a hacer lo que hizo la víctima: dejarse matar por la comunidad. Pero ahora se elegirá una víctima sustitutoria que morirá en su lugar. Un signo. Es la víctima sacrificial. Estamos, pues, ante el rito sacrificial (que siempre va acompañado de su relato sagrado: el mito). El mito es, entonces, el relato de un 'linchamiento fundador camuflado' (1982: 119; 1983: 240 ss.); remite a la violencia fundadora; viene a ser la explicación dada por los linchadores acerca de lo que ha ocurrido con la culpabilidad de la víctima. En consecuencia, según Girard, la meta de los mitos y de la filosofía clásica es ocultar la violencia fundadora; la de la Biblia (Abel, Abraham, José, Job, Jesús), desvelarla. Esta ruptura histórica del mecanismo victimatorio, que ya no pregunta por el culpable sino por la verdadera víctima y que propugna una cultura no sacrificial, recorrería también la revelación de otras religiones orientales pero se enfatizaría en la figura de Jesucristo (que no funcionaría, según Girard, como chivo expiatorio, sino como víctima que desvela el sistema sacrificial pues, al 'poner la otra mejilla', hace lo contrario del círculo o escalada mimética, denuncia que la cultura humana está dominada por la acusación mítica, que busca culpables y hace víctimas). Un resumen de las tesis más gravitantes de este autor en Mardones, J; 125-129.

³⁴⁵ El 'comienzo violento y excesivo' puede asociarse al 'prestigio de los orígenes'. Así, "aunque el éxtasis chamánico sea universalmente considerado como la prueba suprema de la 'santidad', también representa, a ojos de los pueblos primitivos, una prueba de decadencia comparada con la situación primordial de los chamanes. En efecto, las tradiciones hablan de un tiempo en que los chamanes emprendían su viaje al cielo *in concreto*; se pretende mantener el recuerdo de una época en la que volaban realmente por encima de las nubes. También el éxtasis, esta experiencia mística realizada únicamente *en espíritu*, es considerada inferior a una situación anterior en la que el chamán realizaba todos los milagros *en su cuerpo*: vuelo mágico, ascensión al cielo, descenso a los infiernos. (...) se pretende recordar los tiempos en los que el chamán no volaba al cielo en *éxtasis*, sino materialmente; *in illo tempore* la ascensión no se realizaba 'en espíritu', sino con el cuerpo. El 'estado espiritual' significa pues una pérdida en comparación con la situación anterior, donde el éxtasis no era necesario porque *no existía la posibilidad de separación entre el alma y el cuerpo, es decir, no existía la muerte*. La aparición de la muerte quiebra la unidad del hombre integral, separando el alma del cuerpo y limitando la supervivencia únicamente al principio 'espiritual'. Dicho de otra manera, para la ideología primitiva, la experiencia mística actual es inferior a la experiencia sensible del hombre primordial." Eliade, M; 2001: 116-117. Para anclar con la violencia fundadora, cabe aclarar que el 'prestigio de los orígenes' está asociado a la nostalgia del paraíso en las tradiciones primitivas (el antepasado primordial no conocía la muerte, ni el sufrimiento, ni el trabajo; vivía en paz con los animales y accedía sin esfuerzo al cielo para encontrarse con el dios); por eso, 'el comienzo violento y excesivo' tendría que ver con una catástrofe que interrumpe las comunicaciones entre el cielo y la tierra dando lugar a la actual condición humana definida por la temporalidad, el sufrimiento y la muerte. Durante su trance, el chamán se esfuerza por abolir esta condición humana —es decir, las consecuencias de la 'caída'— y por reintegrar la condición del hombre primordial de los mitos paradisiacos. Si bien el éxtasis reactualiza provisionalmente el estado inicial de

sentimiento, la pasión y las construcciones de todo tipo pertenecen al poder que subyuga tanto como el mar, la tierra, el cielo y el animal. La diferencia está en que estos circundan y soportan al hombre, coexisten con él y lo toleran mientras pueden; aquellos más bien, lo *impregnan* con su poder. Por eso es que el hombre no piensa el mito, es el mito el que se piensa en el hombre.

En esta medida, el violento superpoder del lenguaje se oculta: el hombre, por el hecho de ser histórico, se aviene al lenguaje creyendo que lo domina cuando él es *de(l)* lenguaje. El superpoder original del lenguaje se manifiesta en la fusión mítica de cosas y signos, de cuerpos y almas. Así es como el concepto de significación, de acuerdo a Blumemberg, se puede explicar pero, en sentido estricto, no se puede definir³⁴⁶. Este sentido estricto que hace de la significación un término no definido permite postular una filosofía semiótica y, de paso, atribuir la acepción lata de la significación como articulación a la semiótica como proyecto científico. Entonces, en el límite de la filosofía semiótica está esa misteriosa fusión evocada en el mito de la que emerge el deseo de hacer significar; ese mundo de la presencia sensible que aún no se articula como representación inteligible (pero en el cual ésta última hallará refugio).

En este orden teórico, la tonicidad, como complejo de intensidad y extensidad adquiere preponderancia. La semiótica de la presencia que el pensamiento mítico, en especial, exige, no ordena la relación de la diferencia a la tonicidad sino de la tonicidad a la diferencia. Para discurrir al modo de Cassirer, la física, por ejemplo, invierte la relación comúnmente admitida entre materia y energía; hace depender, ahora, la materia de los destinos de la energía. Por nuestra parte, si erigimos la intensidad y la extensidad en dimensiones *ab quo*, la aprehensión de la presencia es inseparable de la evaluación de su tonicidad.

La *semiosis*, en esta perspectiva, es el resultado de un compromiso entre las dos modulaciones extremas: de un lado, la excesiva presencia del mundo exterior (lo pleno

toda la humanidad (excepto que el chamán ya no asciende al cielo ‘en carne y hueso’ sino sólo *en espíritu*), es, no obstante, considerado una decadencia incomparable con los poderes de los antiguos chamanes que, a pesar de no poder abolir completamente la condición humana, eran capaces de hacer ‘milagros’ tales como volar al cielo *in concreto*. Sin embargo, esos ‘viejos chamanes’ eran ya los representantes de una humanidad decadente que se esforzaba por reintegrar la condición paradisíaca anterior a la ‘caída’. La instancia de discurso, sumida en la nostalgia del paraíso perdido, disforiza el *éxtasis* y euforiza los ‘poderes’; quiere conocer, *a través de los propios sentidos*, tanto la divinidad como las zonas inaccesibles de la realidad. Quiere, en suma, volver a encontrar *lo sagrado incorporado*, accesible. Por eso hierofaniza el cosmos: cualquier objeto puede *incorporar* lo sagrado. La ‘nostalgia del paraíso’ es, pues, un motivo discursivo cargado de emoción: ahí coexisten el deseo del actante de participar de lo sagrado mediante la *totalidad de su ser* y el descubrimiento de que dicha totalidad es sólo aparente y que en realidad su propio ser está constituido por una ruptura.

³⁴⁶ Blumemberg, H., 2003: 78.

de la expresión, la plenitud sensible de las tensiones; pienso, por poner dos casos, en dos tesis contundentes sobre el mito: la del ‘estar transido u ocupado por el ente’ en Heidegger o la del ‘absolutismo de la realidad’ en Blumemberg); de otro lado, la excesiva ausencia de mundo interior (el vacío de sentido, la ausencia de articulaciones; podríamos aludir al ‘malestar en la cultura’ de Freud o el lugar común del hastío o la náusea en el mundo contemporáneo). Entre ambos extremos, la significación se nutre de todos los grados de modulación recíproca entre presencia y ausencia. Desde los extremos citados es fácil percatarse, entonces, de que el compromiso sensible sobre el que reposan los universos de sentido está siempre amenazado por el no-sentido (horror, absurdo), que acecha en los extremos del gradiente de la presencia³⁴⁷.

A todo esto, la foria, principio sintáctico del espacio tensivo configurado en un universo dado de sentido, modula el devenir a través de las variaciones de la tonicidad perceptiva. La presencia perceptiva se confronta con la foria que la arrastra. La foria pertenece al orden de la ‘vivencia pura’, esto es, al orden del sentir. La presencia, por tanto, es el correlato perceptivo de una magnitud puramente sensible que, de acuerdo a lo postulado por Fontanille & Zilberberg, se identifica con la ‘*lebendie Strömung der Gegenwart*’ de Husserl, o con el ‘flujo inaprensible’ de Cassirer.

Detenernos en el *pensamiento mítico* exige no perder de vista la tensión dialéctica de formas simbólicas con las que, de un modo u otro, se involucra. Por ello es que el intento de comprensión de la dialéctica de la conciencia, cuarta parte con la que culmina el tomo II de la FFS, presupone, en la tercera parte, el estudio del mito como forma de vida, esto es, el descubrimiento y determinación de la realidad subjetiva de la conciencia mitológica (que culmina en torno a la racionalidad práctica del culto y del sacrificio). Esta última cuestión relativa a la inmediatez del mito ‘vivido’, presupone, a su vez, en la segunda parte, el estudio del mito como forma de intuición, esto es, la estructura y disposición del mundo espacio-temporal en la conciencia mítica (que culmina en torno a la racionalidad estética de las formas espaciales, temporales y numerales del mito); que, a su vez, presupone, en la primera parte, el estudio del mito como forma de pensamiento (que culmina en torno a la racionalidad cognitiva de su particular ‘estilo’ de categorización). Este orden de presuposiciones dará cuenta del

³⁴⁷ Blumemberg expresa esta frontera cuando señala que: “Nunca y en ningún lugar ha faltado la disposición a aceptar la propuesta de que existe algo con sentido que *circunda* a lo que parece no tener sentido. Y no se precisa llegar a formular la pregunta: ¿qué es lo que ese algo significa? Significa sin más.” Blumemberg. H., 2003: 85. He puesto cursiva para dar cuenta de este *circundar* desde la perspectiva del gradiente de la presencia: los extremos se tocan.

esquematismo interno del mito. Asimismo, su inversión delatará su fenomenología, su devenir, ya que:

“Cualquier caracterización de las *formas de pensamiento* míticas sólo se refiere a algo mediato y derivado, que siempre resultará incompleta e insuficiente mientras no logre retroceder desde la mera *forma de pensamiento* del mito hasta su *forma de intuición* y hasta su peculiar *forma de vida*. Precisamente el hecho de que estas formas no se diferencien nunca entre sí, de que desde las más primitivas creaciones hasta las más altas y puras configuraciones de lo mítico permanezcan entrelazadas, es lo que da al mundo mítico su hermetismo y su carácter específico.”³⁴⁸

La arquitectura teórica de presuposiciones se explica, como un “retroceder”, como si se tratase de un “descenso” desde las ‘más altas y puras configuraciones’ hasta las que deben ser más ‘bajas y empíricas’. En términos de filosofía crítica trascendental, dicho ‘descenso’ parece conducirnos de la dialéctica a sus condiciones estéticas y analíticas. Mientras tanto, el simulacro fenomenológico toma la vía canónica del “ascenso”. Cabe aclarar que es en este último ‘recorrido’ donde nos interesa entresacar tramos de la tensión entre la fase de indistinción de cosas y signos en la pura vivencia expresiva de la presencia (*tautología mítica*) y la fase de las cosas vinculadas con su significación en la representación (*significatividad mitológica*) e ir desbrozando nuestra hermenéutica semiótica.

La homogeneidad de la conceptualización que guía esta hermenéutica supone una solución de continuidad entre lo sensible y lo inteligible, y al mismo tiempo, la suficiencia de lo inteligible³⁴⁹. Ni de hecho ni de derecho se ha consumado la ruptura entre ambas dimensiones. De derecho, porque, *distinguir* no es *separar*, y el reconocimiento de lo inteligible se efectuará, solo en apariencia, a expensas de lo sensible:

“Ninguna abstracción, por elaborada que sea, puede descartar y eliminar esa capa [fundamental y primitiva de la percepción] en cuanto tal; (...) Esa abstracción es plenamente legítima para la

³⁴⁸ Cassirer, E; 1998-II: 100.

³⁴⁹ La decisiva e importante reflexión con la que concluimos este párrafo está tomada en sus contornos esenciales y en su coherencia interna (incluidas las referencias a Cassirer) de la conclusión del capítulo *Presencia* en Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 110. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

intención puramente teórica de construir el orden objetivo de la naturaleza y para extraer de él la legalidad; pero ella no puede disipar el mundo de los fenómenos expresivos como tal”³⁵⁰.

El comienzo violento y excesivo no puede dissociarse, pues, de una capa fundamental y primitiva de la “expresión”. El mundo de los fenómenos expresivos coexiste con el de la abstracción teórica. Esta, por más refinada que sea, debe reconocer en aquel no sólo la indicación a lo presuntamente irracional, sino el lugar de *otra* racionalidad marcada por el afecto. Cabe preguntar si es posible *separar* el afecto de la forma en el *aparecer del sentido*. Un tenaz positivismo impone la forma por sí misma; así, las constelaciones de lo abstracto ascienden como humo a las altas esferas de lo inteligible ignorando la ‘leña y el fuego’ de la presencia sensible, donde encuentran su fuerza original. La semiótica de la presencia, ya acogida por Cassirer, hace entender con convicción que el impacto de la presencia debe ser atribuido al afecto, esto es, en sus propios términos, a la “expresión”:

“No se podría jamás concluir de la percepción, tomada como simple percepción de cosas, que existe un ser real si ese ser no estuviera incluido en ella de una manera o de otra, gracias a la percepción de expresión, y si dicho ser no se manifestase allí de modo totalmente original”³⁵¹

Ahora bien, de hecho, las cosas son más claras. Resumen en mucha medida el movimiento teórico de nuestro ensayo. La semiótica tensiva ha adquirido interés filosófico, y en especial fenomenológico, pues ha reintroducido los presupuestos de la presencia como magnitudes cardinales de los conjuntos significantes (llámeseles *texto*, *discurso* o *relato*); esto es, de los lenguajes-objetos:

“la foria, indispensable para hacer ‘girar’ o ‘avanzar’ el modelo transformacional; la ‘masa tímica’, que permite convertir los ‘valores virtuales’ del saussurianismo en ‘valores axiológicos’ o intencionales; las pasiones, para dar a los actantes y a los actores sus dinámicas tensivas internas; el ‘espacio tensivo’ planteado en *Semiótica de las pasiones* como ‘precondición’ de la búsqueda del sentido; en fin, ciertas propuestas recientes que apuntan a llevar lo más lejos que sea posible la hipótesis de una prosodización del contenido. Cada una de esas hipótesis, tomada separadamente, parece como un simple retoque, que no cuestiona la economía global del

³⁵⁰ Cassirer, E; 1998-III: 93. He preferido mantener la traducción de Blanco pues me parece más clara.

³⁵¹ Cassirer, E; 1998-III: 94. Reitero la observación de la cita anterior.

proyecto semiótico; sin embargo, tomadas en conjunto, confieren a la semiótica una ‘fisonomía’ sensiblemente diferente de la que antes había prevalecido.”³⁵²

Cassirer había dado los primeros pasos. Merleau-Ponty apuntaló también algunas vigas maestras. Puede resultar cómodo “hacer nuestras” sin más esas hipótesis, pero el valor de este ensayo no está ahí, sino en el intento de confrontarlas sistemáticamente con las estructuras y operaciones del *discurso mítico* que habita la forma simbólica mito-lógica.

III.2.2. Trance de la presencia

La percepción no es neutra. Es percepción significativa. Y en el caso del mito es percepción de “expresión”. Percepción fisonómica. Entraña ya una tensión fórica que se resolverá en el proceso de elección y diferenciación que lleva a cabo la conciencia frente a su “material”, a saber, la llamada *masa caótica de las impresiones*. La conciencia da forma a ese material, lo convierte en “objeto”. En nuestros términos, pasa de la caótica captación impresiva a la vasta metáfora de la captación semántica.

La diferencia entre la conciencia del objeto que tiene la percepción y la que tiene la experiencia científica no es una diferencia de principio sino de grado. Pues bien, el mito vive en un mundo de configuraciones concretas (presencias) que se le ponen enfrente (lo objetivo). La existencia de la significación (o existencia semiótica) sólo puede ser concebida si se supone que, de algún modo u otro, dicha existencia es un objeto de saber para un sujeto cognitivo. Además, hay que reconocer en esa relación cognitiva la base perceptiva de la aprehensión de toda significación. De este modo, la presencia y la ausencia son partes de una configuración perceptiva constitutiva tanto de la *semiosis* como de la enunciación.

Ahora bien, la presencia semiótica sólo puede ser relacional y tensiva: ‘presencia de *X* para *Y*’. En nuestra perspectiva, las dos magnitudes son resultantes de la función ‘percepción’: un sujeto del mito y un objeto mítico. Entonces, el dominio considerado determina el alcance espacio-temporal del acto perceptivo. Puede, por tanto, expresarse como extensión de los objetos percibidos o como intensidad de las percepciones. Se trata, pues, de un dominio que delimita un interior y un exterior (“campo” / “fuera-de-campo”), cuyos correlatos son la tonicidad y la atonía de las percepciones. Cuando la percepción es considerada como *mira*, abre el campo; cuando es considerada como

³⁵² Fontanille, J.; & Zilberberg, C; 1998: 110.

captación, lo *cierra*. La mira tiene que ver con la intensidad de la tensión instaurada entre sujeto y objeto. La captación, mientras tanto, delimita una extensión, cerca un dominio para circunscribir el objeto.³⁵³

Hay que insistir en nuestras hipótesis elementales: mira y captación son operaciones perceptivas del discurso en acto. El sistema de valores del discurso es el resultado de la conjugación de estas operaciones: una mira que guía la atención sobre una primera variación de intensidad, y una captación que pone en relación esa primera variación con otra, de naturaleza extensiva, que delimita los contornos comunes de sus respectivos dominios de pertinencia. La mira tiene como armónicos la ‘acentuación’ y la ‘aceleración’. La mira está del lado de la intensidad, es protensiva, proyectiva e intencional, y, en tal sentido, abre el campo de presencia. La captación está del lado de la extensidad; sus armónicos son el espacio y el tiempo, es retensiva y retrospectiva, y, por lo tanto, cierra el campo de presencia³⁵⁴.

Producida una captación, el sujeto de la enunciación, creador o repetidor del mito, que ha sido, como cuerpo sensible, continente de un contenido más o menos intenso, genera una expresión más o menos extensa. En ese momento, podría ser pertinente imaginar la narración como ritual social y, en especial, la narración mítica, distinta por su alta densidad simbólica. La percepción, condición de posibilidad de la narración, se realiza, en lo narrado, como *perceptivización*: toda narración *hace percibir* (y, luego, imaginar). A lo largo de su reflexión, Cassirer no cesará de contraponer el pensamiento mítico al pensamiento lógico-científico, pues el horizonte de las formas simbólicas demanda un recorrido de aquel a éste y, por lo tanto, una serie de “crisis” intermedias. Así pues, en principio, la relación del mito con su objeto ‘puesto en mira’ no revela aún esa decisiva crisis con la que *comienza* el recorrido hacia el saber empírico y conceptual.

³⁵³ “En esa perspectiva, ‘captar’ es hacer coincidir la extensión de un dominio cerrado con el campo en el que se ejerce la intensidad óptima de la percepción: en el campo así circunscrito, la intensidad y la extensidad perceptivas evolucionan de manera conversas: cuanto más importante es el número de objetos captados, más intensa es la percepción. Por el contrario, ‘poner en la mira’ consiste en seleccionar en una extensión abierta la zona donde se ejercerá la percepción más intensa; en ese caso, se renuncia a la extensión y al número de objetos en provecho de la ‘resaltancia’ perceptiva de algunos de ellos o de uno solo. Por consiguiente, en la ‘mira’, la intensidad y la extensidad perceptivas evolucionan de manera inversa: cuantos menos objetos se pongan en la mira, mejor serán enfocados. La profundidad de la ‘mira’ y de la captación, evaluada desde el centro deíctico, será pues función de la tonicidad de una y de otra, tonicidad considerada como un complejo de intensidad y de extensidad perceptivas.” Fontanille, J. & Zilberberg, C., 1998: 96. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

³⁵⁴ Al respecto, el concepto de “cronogénesis”, fenómeno cuyas fases internas son el aspecto, el modo y el tiempo, es indispensable para circunscribir lo que Guillaume llama la “morfología del interior”, basada en la disyunción entre “el tiempo ya construido en el pensamiento” y “el tiempo en vías de construirse”, es decir, en la dehiscencia entre la *captación* y la *mira*. Fontanille, J. & Zilberberg, C; 1998^a: 316. Una interesante aplicación metodológica de estos conceptos a un texto filmico en Blanco, D; 2003 : 63-119.

“El mito se atiene exclusivamente a la presencia de su objeto, a la intensidad con que en un determinado instante impresiona a la conciencia y se apodera de ella”³⁵⁵.

Hay, entonces, inicialmente, en el “instante que impresiona”, un estallido, un brillo, una fuerza afectiva de la presencia del contenido del objeto que, en términos de esquema tensivo corresponde a una valencia máxima de intensidad correlativa a una mínima de extensidad ³⁵⁶. Esto da lugar a una *fuerte concentración* de la presencia en un solo plano. En efecto,

“(…) el mito carece de toda posibilidad de extender el instante más allá de sí mismo, de ver hacia adelante o hacia atrás de él, de relacionarlo como elemento particular con la totalidad de los elementos de la realidad. Aquí existe una mera entrega a la impresión misma y a su eventual “presencia”, en lugar del movimiento dialéctico del pensamiento, para el cual todo lo particular dado sólo viene a ser la ocasión para conectarlo con otro particular, para concatenarlo serialmente con otros particulares y, finalmente, para insertarlo en una legalidad general del acaecer.” ³⁵⁷

Este primer momento mítico de la conformación simbólica, aún virtual, parece ser el de la impresión intensa sin posibilidad de extensión. La *conexión* o *concatenación* referida al final del fragmento corresponde, pues, a un grado mayor en la valencia extensiva; no se trata ya de la concentración sumaria del pensamiento mítico ‘de partida’, sino de la difusión o despliegue resolutivo del pensamiento de representaciones al que da lugar. El correlato tensivo es, de hecho, una debilitación de la intensidad.

³⁵⁵ Cassirer E; 1998-II : 59.

³⁵⁶ "La categoría *presencia/ausencia* pertenece por derecho al discurso filosófico sobre la existencia (en general opuesta a la esencia). Allí funciona casi siempre como una categoría ‘impura’, en la que el término complejo *presencia + ausencia* parece más fácilmente actualizable y más productivo que los otros. Así, en el mito platónico de la caverna, la presencia sensible está construida como una "ausencia presentificada", una suerte de simulacro de la ‘Idea’ obtenido por presentación indirecta y deceptiva. La reformulación más reciente de esta categoría por la fenomenología que conduce, en Merleau-Ponty, a la noción de ‘campo de presencia’, descansa en una interpretación del par *presencia/ausencia* en términos de operaciones (*aparición /desaparición*) por las cuales los ‘entes’ sensibles se desprenden de, y luego retornan al ‘ser’ subyacente. El interés de esta reformulación, desde un punto de vista semiótico, está en el hecho de que la presencia está aquí definida en términos deícticos, es decir, a partir de una suerte de presencia lingüística; además, para la fenomenología misma, la presencia es el primer modo de existencia de la significación, en el que la plenitud estaría siempre por conquistar". Fontanille, J. & Zilberberg. C., 1998: 91. La traducción es de mi responsabilidad.

³⁵⁷ Cassirer, E., 1998-II : 59.

En este pasaje, Cassirer parece referirse al espacio ante-predicativo donde se va a formar el discurso, es decir, a la simple "vivencia" inefable de la presencia (de la que deberá distinguirse el mundo del discurso mítico al ser desembragado y objetivado como relato). El discurso, necesariamente, perderá en intensidad pero ganará en extensidad: nuevos actores, espacios y tiempos de sentido pueden ser explotados y puestos en escena. Esta objetivación será, por definición, pluralizante. Las "variedades" enunciativas de la presencia están controladas por la instancia trinitaria de la enunciación: actante, espacio, tiempo. Constatamos, pues, una presuposición recíproca entre el 'campo de presencia', considerado como dominio espacio-temporal en el que se ejerce la percepción, y las apariciones y desapariciones (entradas, permanencias, salidas, retornos) que le deben su valor y le dan cuerpo.

Al actante sujeto, por coherencia fenomenológica, lo concebimos en relación con un actante objeto de valor. Sin menoscabo de la relación de junción entre ambos términos, distinguimos, así, una orientación doble: una hacia el sujeto ('subjetal' no subjetiva), otra hacia el objeto ('objetal', no objetiva). Desde el punto de vista del sujeto, la presencia realizada es aprehendida como *asombro*. Pero como la instantaneidad es efímera por definición, su virtualización ineluctable da paso a la *costumbre*. La energía baja. Desde el punto de vista del objeto, la oposición canónica, homóloga con la anterior, junta y separa lo *nuevo* y lo *antiguo*. La semiótica pretende solamente comprender el modo como prevalecen esas 'vivencias de significación' descritas por Cassirer; en relación con el campo de presencia, el *asombro* y la *novedad* conllevan un valor de *irrupción*; la *costumbre* y la *antigüedad* comportan un valor de *permanencia*.

En lo que respecta a la deixis espacial, la categoría tensiva de primer rango es la *profundidad*. Fontanille & Zilberberg estiman que la mejor formulación fenomenológica de la profundidad ha sido hecha por Merleau-Ponty en *L'oeil et l'esprit*:

"De la profundidad así comprendida, no se puede decir que es la 'tercera dimensión'. En primer lugar, si alguna dimensión fuera, sería la primera: no existen formas, planos definidos, si no se estipula a qué distancia de mí se hallan sus diferentes partes. Pero una dimensión primera, que contiene las demás, no es una dimensión, al menos en el sentido ordinario de cierta relación conforme a la cual se mide. La profundidad, tal como la planteamos, es más bien la experiencia de reversibilidad de las dimensiones, de una 'localidad' global donde todo está al mismo

tiempo, cuya altura, anchura y distancia son abstractas, dotada de una voluminosidad que se expresa con una simple expresión cuando decimos que una cosa *está ahí*”³⁵⁸.

Acotaría simplemente, de acuerdo con Cassirer, que en la espacialidad mítica emergente ese *ahí* se vive como *aquí absoluto*. Ambas posiciones deícticas se confunden en una sola e indivisa. En el plano teórico, la articulación semiótica mínima se produce cuando se enfrentan lo *cercano* de la presencia realizada y lo *lejano* de la presencia virtualizada. Esa distancia es anulada por la vivencia mítica: lo más *lejano* está presente en lo más *cercano*. La dirección de la objetivación del conocimiento teórico, mientras tanto, amplía esa distancia. Esto indica que, cuando la profundidad se proyecta sobre la competencia del sujeto de la percepción, da lugar a la ‘dialéctica’ de los puntos de vista frecuentemente citada por Cassirer en sus ensayos: a las diferencias inherentes a la distancia corresponden morfologías perceptivas, a veces sólo distintas, a veces irreductibles las unas a las otras.

En lo relativo a la dimensión temporal del *ahora*, la *mnesia*, versión despsicologizada de la memoria, es a la temporalidad lo que la *profundidad* es a la espacialidad. Así, lo *actual* manifiesta la presencia realizada; y lo *acabado*, forma intensiva del pasado, manifiesta la presencia virtualizada³⁵⁹. Por cierto que el pensamiento mítico, a su manera, anula la profundidad.

“Hay un estilo temporal del mundo, y el tiempo sigue siendo el mismo porque el pasado es un antiguo futuro y un presente reciente, el presente un pasado próximo y un futuro reciente, el futuro un presente e incluso un pasado por venir, eso es, porque cada dimensión del tiempo se trata o enfoca *como* algo diferente de ella misma; eso es, en fin, porque hay en la médula del tiempo una mirada o, como Heidegger dice, un *Augen-Blick*, *alguien* por medio del cual el vocablo *como* puede tener un sentido. No decimos que el tiempo es para alguien: ello equivaldría a exhibirlo e inmovilizarlo de nuevo. Decimos que el tiempo es alguien, o sea, que las dimensiones temporales, en cuanto que se recubren perpetuamente, se confirman una a otra, no hacen nada más que explicitar lo que en cada una estaba implicado, expresan todas una

³⁵⁸ Merleau-Ponty, M ; 1989 : 65. Citado por Fontanille, J., & Zilberberg, C., 1998:93. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

³⁵⁹ Al respecto, Fontanille & Zilberberg postulan que la estructura elemental de la temporalidad parece más dual que ternaria: en efecto, numerosas son las lenguas, el latín entre otras, en las que las formas del futuro aparecen ‘tardíamente’. Fontanille, J., & Zilberberg, C., 1998: 94.

explosión o un único impulso que es la mismísima subjetividad. Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo.”³⁶⁰

La temporalidad originaria no es una yuxtaposición de acontecimientos exteriores. Se trataría, más bien, de un poder que mantiene juntos los acontecimientos *a la vez* que los aleja. Un poder que reside en el sujeto-tiempo. Se trata, pues, del tiempo persona: dios o demonio que habita en la médula misma del acto de dar orden y claridad al drama de la vida (o de oscurecerlo y confundirlo).

Conviene señalar, como hipótesis fuerte, recogida de la instancia de expresión intuitiva del lenguaje, que una de las propiedades del mito como forma simbólica consiste en invertir las valencias heurísticas del presente y del no-presente: el no-presente “claro” y cierto, viene a “iluminar” un presente “oscuro” e incierto. Alguien, de golpe, conmueve e ilumina, demarca, trae verdad, dirige, orienta³⁶¹.

III.2.3. Flujo modal del afecto

Es posible inferir, de lo dicho hasta aquí, algo de suma importancia; a saber, que el ‘yo’ semiótico no se reduce al ‘yo’ lingüístico. Si admitimos que el ‘yo’ semiótico es un ‘yo’ sensible, afectado, con frecuencia atónito, es decir, emocionado por los éxtasis que lo asaltan, un ‘yo’ oscilante más bien que identitario, podremos concluir que el ‘yo’ semiótico es básicamente un ‘yo’ mítico: habita un espacio tensivo en cuyo centro se asocian la intensidad y la profundidad; como sujeto, se esfuerza, igual que todo ser viviente, por hacer ese nicho habitable; por ajustar y regular las tensiones arreglando las morfologías que lo condicionan.

La dimensión propia del *yo* semiótico es, pues, la del afecto; esto es, el estado o ‘temperatura’ de la relación sensible entre el sujeto y su entorno. En I.5. presentamos el

³⁶⁰ Merleau-Ponty, M., 1985 : 429-430. Cabe decir que, previamente, el autor ha afirmado que: “Hay más verdad en las personificaciones míticas del tiempo que en la noción del tiempo considerado, a la manera científica, como una variable de la naturaleza en sí o, a la manera kantiana, como una forma idealmente separable de su materia.” Para sustentar este aserto, se respalda en Husserl, argumenta que la subjetividad última no es temporal en el sentido empírico de la palabra sino atemporal (*zeitlose*). Para más detalle, ver Merleau-Ponty, M., 1985 : *ibid*.

³⁶¹ Esta hipótesis fuerte se deriva de una constatación de Cassirer cuando en el primer tomo de la FFS, dedicado a la fenomenología de la forma lingüística, señala que, en la forma primaria de la intuición del tiempo, la idea esencial que se puede captar y expresar, es la de la diferencia entre lo actual y lo inactual. Esa diferencia entre el punto inmediato del presente y lo que se encuentra al exterior de ese punto indica que la totalidad de la conciencia y de sus contenidos “estalla” en dos esferas o fragmentos: una mitad clara, a nuestro alcance, iluminada por la luz del ‘presente’, y la otra, oscura. Ver Cassirer, E; 1998-I: 183 y ss.

jugar como un estar-de-humor, un estar en el temple, un estar en la “afinación”, que el juego exige. A cada temple de ánimo, a cada *Stimmung*, a cada “afinación” de ánimo, pertenece el juego en un sentido muy lato. En el juego del discurso mítico, lo *cercano* y lo *actual* sólo adquieren valor si son ‘afectantes’. Por eso, en dicho juego la profundidad y la ‘mnésia’ tienden a “metaforizarse” mutuamente; se habla así de la “profundidad” temporal del recuerdo.

Ahora bien, en la pertinencia de la semiótica del discurso, Fontanille & Zilberberg entienden que, en mérito al impulso de Greimas, el acento “afectante” se ha colocado sucesivamente en el *hacer*, en el *creer* y en el *sentir*. Pero la “Introducción” de *Semiótica de las pasiones* afirma que la semiótica de la pasión no viene *después* que la de la acción, sino como un esfuerzo de integración en relación con los desniveles aceptados hasta ese momento:

“No está demás insistir aquí en el hecho de que, si las dos concepciones del estado—estado de cosas transformado o transformable, y estado de alma del sujeto, en cuanto competencia para la transformación y como consecuencia de la misma- se reconcilian en una *dimensión semiótica homogénea*, se hace a costa de una mediación somática y ‘sensibilizante’”³⁶².

El cuerpo sensible sería el lugar en el que recae la forma simbólica, esto es, el ámbito mismo de la mediación que hace posible la homogenización de lo *exteroceptivo* y lo *interoceptivo*; o, en otros términos, que hace posible que el mundo, en tanto ‘estado de cosas’ se vuelque sobre el sujeto para lograr la equivalencia formal entre esos ‘estados de cosas’ y los ‘estados de ‘ánimo’ del sujeto. La actividad perceptiva, quehacer espontáneo del cuerpo, llama la atención sobre el *sentir* que se presenta como fondo sensible y sensibilizante que reúne al sujeto con el mundo y que, en cuanto ‘Carne’, los fusiona.

Pero como efecto de la aparición de las pasiones violentas (v.gr. cólera o desesperación), la sensibilización alcanza tal grado de intensidad que se produce una ‘fractura’: el discurso se quiebra, el sujeto se desdobra, se convierte en otro (no olvidemos a los dioses que, en distintas tradiciones, “entran en cólera”). Por lo tanto, la sensibilización puede llegar a ser un factor de heterogeneidad; la pasión violenta, al

³⁶² Greimas, A.J., & Fontanille, J., 1994 : 14-15.

expulsar al sujeto hacia la alteridad, niega tanto lo ‘racional’ como lo ‘cognitivo’. Esa negación señala el momento del *despertar afectivo* en el que el ‘sentir’ desborda al ‘percibir’. Éste y aquel se presentarían como experiencias no sólo diferentes sino opuestas: el ‘percibir’, cuyo efecto es la homogeneización, estaría del lado de lo racional y de lo cognitivo; el ‘sentir’, cuyo efecto es la heterogeneización, estaría del lado del desborde. En el primer caso, el cuerpo sensible como instancia de mediación entre lo *exteroceptivo* y lo *interoceptivo* instaura un espacio semiótico tensivo pero homogéneo; en el segundo caso, es la carne viva, la *propioceptividad* ‘salvaje’ la que se manifiesta y reclama sus derechos en tanto ‘sentir’ global y totalizador³⁶³.

En las manifestaciones discursivas del ‘sentir’, eminentemente pertinentes para la filosofía del mito, hay un cambio de régimen modal e incluso de rección: en lugar de regir y de informar el objeto, en lugar de actuar sobre él, el sujeto *padece* el objeto. Para Merleau-Ponty, esa revolución íntima, ese retorno de la dependencia, se coloca en el núcleo mismo de la praxis pictórica:

“El pintor vive en la fascinación. Le parece que sus acciones más típicas—sus gestos, sus trazos, que sólo él es capaz de hacer, y que serán para los demás una revelación, ya que no tienen las mismas carencias que él—emanan de las cosas mismas, como el dibujo de las constelaciones: entre él y lo visible, los roles inevitablemente se invierten. Y por eso, muchos pintores han dicho que las cosas los miran...”³⁶⁴

Ya hemos tratado de ese sentimiento de ser mirado por las cosas, precisamente porque este dispositivo modal es, para Cassirer, el criterio mismo del “pensamiento mítico”:

“Dicho pensamiento no ‘tiene’ el objeto sino que es dominado por ese objeto: no lo posee al construirlo, sino más bien es absolutamente poseído por él. Este pensamiento no es movido por la voluntad de comprender el objeto, en el sentido de abrazarlo con el pensamiento y de

³⁶³ Greimas, A ; & Fontanille, J ; 1994 : 18. Por su parte, Dorra, a propósito de este texto, comenta que percibir y sentir “parecen negarse entre sí, como si la percepción fuera una sensación civilizada, y la mediación del cuerpo percibiente fuera una especie de negociación entre el cuerpo y el mundo para que uno y otro encuentren su acomodo en una continuidad más o menos confortable”. Dorra, R; “Entre el sentir y el percibir”, en : Landowski, E; 1999a : 255.

³⁶⁴ Merleau-Ponty M., *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1989, p. 31. Citado por Fontanille, J. & Zilberberg, C., 1998 : 75. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

incorporarlo a un complejo de causas y de consecuencias: es simplemente captado por el objeto”³⁶⁵.

El pensamiento está tomado por el objeto. La tensión entre captar el objeto o ser captado por éste se resuelve en esta segunda vía. No obstante, imaginando a un mago poderoso, podríamos poner el acento en el sujeto, instaurándolo como sujeto de control eficaz; pero, de modo alternativo, podríamos también poner el acento en el objeto asumido como mágico y calificarlo como poderoso. También es posible recategorizar al sujeto como sujeto “pasible” de acogida y de escucha.

Sentir y padecer al objeto son, entonces, fluctuaciones en un campo de presencia³⁶⁶. Diversos órdenes de la estesia, o morfologías del campo de presencia, determinan el hacer perceptivo. Se trata de morfologías que servirán de plano de la expresión a cierto número de formas de vida reconocibles. La intersección de las variables puede ser formulada en un cuadro:

	Activación	Pasivación
“Mira”	<i>Sujeto que “pone en la mira”</i> Búsqueda	<i>Sujeto “puesto en la mira”</i> Huida
“Captación”	<i>Sujeto que capta</i> Dominación	<i>Sujeto captado</i> Alienación

Fontanille & Zilberberg comentan estas posiciones y explican que (a) con la *búsqueda*, un sujeto ‘pone en la mira’ y abre el campo a fin de englobar en él un valor que se presenta como exterior; (b) con la *huida*, un sujeto, convertido en blanco de una ‘mira’, en un campo abierto y en expansión, trata de escapar; (c) con la *dominación*, un sujeto

³⁶⁵ Cassirer, E., 1998-II: 106.

³⁶⁶ Estas fluctuaciones conciernen: “(i) a la alternancia entre la ‘mira’, que abre el campo, y la ‘captación’, que lo cierra; (ii) a la alternancia entre la *activación* del sujeto (es él el que ‘pone en la mira’ o el que ‘aprehende’) y su *pasivación* (es él el que es ‘puesto en la mira’ o el que es ‘captado’ por su entorno). Las variaciones de la profundidad del campo, que puede ser amplia o restringida, resultan de la sintaxis y del *tempo* relativo de las captaciones y de las ‘miras’; por ejemplo, en relación con una ‘mira’ que, desplegándose, provoca la extensión del campo, si interviene rápidamente una ‘captación’, y más aún si lo hace prematuramente, la profundidad será mínima; si la ‘captación’ interviene lenta y tardíamente, la profundidad será más amplia”. Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 160.

‘capta’ el mundo, se asegura de su *dominio* y hace valer su eficiencia, su poder o su ‘encanto’ sobre el campo que vuelve a cerrar; (d) con la *alienación*, es el mundo el que ‘capta’ al sujeto, lo absorbe y lo encierra, o más concretamente, lo ‘secuestra’. Para comprender la complejidad del modelo expuesto hay que indicar que la *búsqueda* y la *huida*, como *impulsos* que son, se traban en una sucesión con la *alienación* y la *dominación* entendidas como *detenciones*. La dinámica de la sucesión caracteriza de modo directo la ‘respiración’ y la prosodia de la profundidad perceptiva; y de modo indirecto, los estilos narrativos de los mitos asociados a estas formas de vida³⁶⁷.

Para Blumemberg, la única experiencia absoluta que hay es la de la supremacía de lo otro³⁶⁸. En realidad, no hay alteridad más resistente que la que opone el *yo* al *no-yo*, sea en forma de la relación *sujeto/objeto* o en forma de la relación *sujeto/otro sujeto*. En el caso del *padecer*, típico del hombre mítico perfilado por Cassirer, el *yo* se conforma, se *aliena*, se pliega al *no-yo* que lo precede. Pero si tomamos posición en la orientación discursiva de lo numinoso, estamos ante el puro *dominio* de lo otro. ¿No es, acaso, que al *yo* no le queda otra ‘salida’ que no sea la que pasa por la *búsqueda* de esta *alienación* que le dará cobijo? ¿No llega al éxtasis místico despojándose completamente de sus condiciones individuales? En efecto, en dicho éxtasis el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento más que como conocimiento propiamente dicho³⁶⁹. La *alienación-secuestro* interrumpe

³⁶⁷ El relato titulado *Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha* (Taylor, G; 2003: 29-34), es revelador. La virgen Cahuillaca ha salido embarazada al comer una lúcuma que contenía el semen de Cuniraya. Cuando el hijo reconoce, entre los *huacas* y *huilcas*, a Cuniraya y se trepa a sus piernas, Cahuillaca lo rechaza y huye con su hijo hacia el mar. A la *huida* (impulso pasivo) de Cahuillaca corresponde la *búsqueda* (impulso activo) de Cuniraya. Pero, en la *huida*, Cahuillaca llega mar adentro y se transforma en piedra: la metamorfosis indica así una *detención* que puede ser interpretada como *alienación* figurativa. Mientras tanto, la *búsqueda* de Cuniraya se adapta al esquema típico: contrato (pregunta por Cahuillaca a un condor, a una zorrina, a un puma, a un zorro, a un halcón, a unos loros y a otros seres sin especificación figurativa; aceptación de éstos de responder), acción (el acto de los diversos animales de dar noticias positivas o negativas a Cuniraya) y sanción (recompensa –‘buenos augurios’- de Cuniraya a los que le dan esperanzas de encontrar a Cahuillaca; castigo –‘maldiciones’- a los que lo desaniman). Cuniraya va así ‘axiologizando a diestra y siniestra’, esto es, polarizando (euforia / disforia) la taxonomía de los animales. En la eficacia simbólica de la sanción, Cuniraya, Destinador Final, a pesar de la *detención* frustrante de su *búsqueda*, como *huaca* que va asignando sus calificaciones y funciones definitivas a los seres vivientes, va cosmizando (u ordenando el mundo); muestra así su *dominio* sobre lo existente.

³⁶⁸ Blumemberg, H., 2003 : 29.

³⁶⁹ Colli, U; 2000: 18. Cabe reflexionar aquí sobre la modalización somática del pensamiento tomado o transido por el objeto. Sin duda los mitos ponen en evidencia una suerte de ‘cortocircuito’ que deja inoperante el *querer* del sujeto receptor. Anne Le Guérer (1988) evoca varios casos, entre ellos, el de la posesión demoníaca: los posesos de Loudun declaran haber sido víctimas de un ramo de rosas, y el del mito de la pantera perfumada, que, gracias a su buen olor, atrae irresistiblemente a sus presas y aniquila toda veleidad de resistencia. Pero esta suspensión del *querer* deja pendiente la fuerza del *poder* del otro: en los dos casos evocados, el *poder* de posesión del diablo o de atracción de la pantera actúa directamente sobre el *querer* de las víctimas. El olor como tal, parece dibujar un dispositivo modal interactivo,

demasiado pronto la abertura inherente a la *búsqueda*, la transforma en *privatización*: el sujeto dominado, encerrado en el área estrecha de su ‘dominio’ inmediato y fundido con ella, trata de circunscribir ahí el valor al que apuntaba.

Por otro lado, la *μετάβασις* desde la cosmovisión *Bergung* a la *Haltung* puede equipararse al recorrido ‘liberador’ debido al *dominio* del mundo de las formas: poco a poco, gracias al *hacer*, el *yo* trata de múltiples modos de reducir al *no-yo*; en último término, el *yo* se propone asimilar al *no-yo*, y desde cierto punto de vista, intenta incluso anularlo. El mago, el chamán, el hechicero y el científico comparten así una forma de vida común. En estos casos, la forma de vida parece ser *simple* pues dependería de una sola configuración; pero lo fundamental es que la forma de vida se define por su *grado* de complejidad ya que, por lo general, subsume al menos dos configuraciones³⁷⁰.

Ahora bien, cabe llevar un poco más lejos el contraste entre *pasivación* y *activación*: en el caso del *padecer* es el *yo* el que sufre y el que resiste; en el caso del *hacer* ese rol actancial define al *no-yo*. Este juego de roles incita a preguntar por las condiciones de emergencia del *sentir* y del *padecer*. Estos conceptos operacionales se vinculan al primado de la *tensividad*, medida imaginaria de la alteridad entre *yo* y *no-yo*.

III.2.4. Fases de la divinización

En la perspectiva macro del devenir de las formas simbólicas hay una evolución de las formas concretas de la presencia expresiva a las formas intermedias de las representaciones sensibles de la intuición; de ahí, a las representaciones conceptuales

correlacionando el *querer* de uno con el *poder* del otro. Esta correlación da su definición modal a muchas configuraciones: es el caso de la ‘fascinación’, de la ‘influencia mágica’, del ‘hechizo’. Fontanille, 2001^a: 40-41. Dicho dispositivo puede también estar soportado por la mirada, como en el llamado ‘mal de ojo’.

³⁷⁰ Cabe ilustrar este importante asunto con un ejemplo literario recogido por Fontanille & Zilberberg : « Intuitivamente, una forma como la avaricia parece que pone en juego, al mismo tiempo, la búsqueda y la dominación. Las formas de vida (...) son absolutas cuando son exclusivas; son integradas cuando van asociadas a otra forma de vida por lo menos. Aunque las denominaciones puedan perfeccionarse, la ‘huída hacia delante’ conjugaría la búsqueda y la huída; por ejemplo, el libertinaje, tal como lo presenta Molière en Don Juan, de manera incomprensible para los demás personajes de la obra: Sganarelle, Don Luis, Elvira y sus hermanos, responde bien a la ‘huída hacia delante’, ya que para Don Juan, seducir y deshacerse enseguida de la mujer seducida son indisolubles. La ‘evasión’ conjugaría la huída y una forma debilitada de la alienación. Los programas que acuden a la ‘trampa’, a la ‘artimaña’, operarían a la vez por dominación en un campo que el sujeto se esfuerza por tener bajo su dominio, y por alienación, puesto que la clausura a la que él ha contribuido, se convierte en su propia prisión. De esa manera, las combinaciones de formas, que suponemos simples, engendran formas de vida que son reconocibles como ‘estilos de comportamiento’, individuales o colectivos, y como representaciones estabilizadas de ‘filosofías de lo cotidiano’ » Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 161-162. Los autores profundizan luego en la conexión de las formas de vida con efectos de sentido pasionales.

del entendimiento y a las formas más abstractas de la significación. En una perspectiva micro es posible operar oposiciones semejantes a escala más reducida; en concreto, al interior del pensamiento mítico.

Sabemos que en su afán de constituir y configurar los conceptos de los dioses, Usener distingue tres fases de desarrollo, la más antigua se refiere a la formación de los “dioses del instante”. No se personifica en ellos ninguna fuerza general de la naturaleza, tampoco se afirma algún aspecto de la vida humana. Se trata de algo momentáneo, de una excitación instantánea; de un contenido anímico que se presenta y desaparece fugazmente. Se objetiva con un desembrague de poca profundidad. Absorbe, ocupa y ‘engancha’ al observador participante. Quizás estos dioses sean el paradigma de lo que tiene en mente Cassirer al decir que:

“En el mito la conciencia está atendida a algo simplemente existente; carece del impulso y de la posibilidad de corregir y criticar lo dado aquí y ahora, de delimitar su objetividad confrontándolo con algo no dado, con algo pasado o futuro. Pero si se carece de este patrón inmediato, disolviéndose todo ser, toda “verdad” y realidad en la mera presencia del contenido, entonces todo lo fenoménico en cuanto tal se concentra en un solo plano”³⁷¹.

La fuerza y la energía de la presencia invaden el *campo de conciencia* con tal intensidad que no hay cómo extender lazos fuera. El espacio y el tiempo no son tanto formas a priori de la intuición como valencias sensibles extensivas que la presencia mítica concentra en el aquí, ahora. ¿En qué momento de la fenomenología de la conciencia mítica nos ubica Cassirer cuando, al inicio de este fragmento dice: “en el mito...”? ¿En el momento que motiva al mito?, esto es, ¿en la emoción o acontecimiento que le da lugar? La conciencia a la que se refiere, ¿es la del que percibe un acontecimiento descomunal o la del que enuncia un relato inspirado en este acontecimiento-origen transmitido por la tradición?

Sabemos, por nuestra disciplina, que tanto *contar* como *escuchar*, son *decir*, *enunciar*. Tanto quien cuenta el relato mítico como quien lo escucha son enunciadores (por convención, al primero se le llama enunciador y al segundo enunciatario). El relato mítico deviene, así, enunciación en común. El acontecimiento que allí se hace presente y se procesa es sentido (en) común.

³⁷¹ Cassirer, E; 1998-II : 59.

En el ámbito de la transformación discursiva, la forma sensible dominante en el relato es la del acontecimiento. El *padecer*, en especial, remite así al acontecimiento mítico de los llamados por Usener “dioses del instante” caracterizado por lo que semánticamente denominaríamos estallido y “saltancia”. El recorrido dialéctico de las formas simbólicas traza progresivamente la conversión del acontecimiento en elemento inteligible y extenso; es decir, su conversión en proceso, definido frecuentemente como un ‘entero’ cuantificable y divisible en aspectos. A la inversa, el proceso sólo puede ser captado por el sujeto del *sentir* cuando está modulado por la intensidad, en cuyo caso se convierte en acontecimiento para el observador. La correlación que funda la esquematización narrativa del discurso equipara respectivamente el *acontecimiento* con la *intensidad* y el *proceso* con la *extensidad*. En la medida en que toma a su cargo la tensión que surge de la desigualdad entre la *intensidad* y la *extensidad*, el esquema se presenta como mediación entre esas dos dimensiones. La lingüística estructural ha trabajado ya estas dimensiones en lo que respecta al plano de la expresión³⁷². En el plano del contenido, el funtivo intenso se refiere a lo que se llama la ‘sumación’:

“El primer gesto es un acto puro, el acto por excelencia: una ‘sumación’; (...) dicha ‘sumación’ es en sí misma una negación, o más bien una captación, una detención en las fluctuaciones de la tensión. En efecto, el mundo como valor se ofrece todo entero al sentir del sujeto tensivo; pero para conocerlo, es preciso detener el desfile continuo, es decir, generalizar la ‘clausura’ —ésta es la fuente de la primera negación—, recortar una zona, circunscribir un lugar; es decir, negar lo que no se halla en ese lugar”³⁷³.

En el ámbito del pensamiento mítico sería obvia la referencia al *templum*, que veremos más adelante. Por ahora cabe señalar que esta ‘sumación’ se presenta como la

³⁷² En efecto, en el ámbito de la lingüística estructural, Hjelmslev opone dos dimensiones del plano de la expresión, la de los ‘*constituyentes*’ (los fonemas) y la de los ‘*exponentes*’ (la prosodia, la entonación): los *exponentes* son de dos tipos: los acentos, intensos y localizados, y las modulaciones, extensas y distribuidas. Los fonemas son, pues, determinaciones discontinuas que forman los *constituyentes* de una cadena sonora abstracta, mientras que la entonación es su acompañamiento tensivo, hecho de acentos y de modulaciones; estos fenómenos de acompañamiento de la cadena de *constituyentes* pueden ser denominados *exponentes*. Así, los morfemas verbales son ‘extensos’ y los morfemas nominales son ‘intensos’ (Hjelmslev). Ahora bien, en el plano del contenido el esquema conllevaría igualmente dos funtivos: uno extenso y otro intenso. Así, la pasión, en el discurso, es el efecto de dos determinaciones: de un lado, las *modales* (querer, saber, poder, etc.); y del otro, las *tensivas*. Aquellas, *constituyentes*; estas, *exponentes*. La lógica de la pasión comparte con la de la acción el mismo tipo de constituyentes, las modalidades, pero tiene sus propios exponentes, la intensidad y la cantidad del afecto. Fontanille, 2001: 175-176.

³⁷³ Greimas, A.J. & Fontanille, J., 1994: 36.

presentificación de una relación *in absentia*. Bajo el sello del estallido y de la detención, recorta y estabiliza un lugar, pero un lugar vacío, en espera de ser llenado. En ese sentido, la ‘sumación’, como culminación y suspensión de la intensidad, constituye una demanda: reclama un fectivo extenso, una resolución. Si, a nivel general, el esquema conjuga intensidad y extensidad, a nivel del contenido conjuga ‘sumación’ y resolución.

Las dimensiones tensiva y esquemática se ajustan una a otra, permiten el paso entre el acontecimiento y el proceso, entre la categoría como ‘lugar vacío’ y sus articulaciones discretas; entre el estallido y sus resonancias discursivas, entre el sobrevenir y el devenir.

El esquema elemental que asumimos a modo de guía de la interpretación semiótica del mito como forma simbólica consiste, pues, en resolver una ‘sumación’ (contenido espiritual de significado) en extensidad (signo sensible concreto); y, en el otro sentido, en contraer una resolución en una forma intensiva. En un ámbito filosófico más general, el esquematismo asegura la mediación entre el concepto (‘sumación’) y la diversidad fenoménica (resolución), entre las definiciones en comprensión (‘sumación’) y las definiciones en extensión (resolución); entre el acontecimiento (‘sumación’) y el proceso (‘resolución’).

La sumación detiene las fluctuaciones de la tensión. La impresión que el individuo recibe y acoge, el deseo que en él se agita, la esperanza que lo atrae o el peligro que lo amenaza, se tornan mítica y religiosamente eficaces en él³⁷⁴. El dios del instante, por ejemplo, tiene que ver con el estallido, con el brillo, con el deslumbramiento; se presenta con la fuerza inmediata de una singularidad y de una individualidad: es un valor trabajado por una valencia intensa tónica y por una valencia extensa átona. Se trata de algo presente aquí y ahora, en el momento indiviso de la vivencia de un solo sujeto que es asaltado, subyugado por su presencia; prácticamente enmudecido. ¿De qué

³⁷⁴ Respecto a esto último, recuerda Blumemberg, por ejemplo, que: “A Poseidón se le llamaba ‘el que sacude la tierra’ acaso porque la tierra era imaginada como flotando en el mar. Los terremotos han sido siempre, para el hombre, la quintaesencia de la inseguridad”. Blumemberg, H., 2003: 134. Se trata de un valor trabajado por una valencia tónica, fuerte, en lo intenso; y, por una valencia átona, concentrada, en lo extenso. En otra semiosfera, el trueno, “con sus relámpagueos y su incidencia del rayo es el indiscutible intermediario entre el cielo y la tierra. Para el indígena el trueno, por su relación con el granizo, los temporales, el viento y los temblores, constituye un factor de tensión y de perturbación. Recordemos, por ejemplo, que hoy en día no se *ch’alla* o asperja la ofrenda dedicada al rayo porque traería mala suerte. ¿Es que todo lo referente al trueno era el despliegue desgraciado de la divinidad, como si ésta fuera perturbada por una fuerza antagónica?”. Kusch, R; 1977: 104. La pregunta de Kusch lleva a sospechar que el origen mismo del acontecimiento sobrecogedor estaría ya esquematizado como prueba. En los términos de Usener, el ‘dios del instante’ estaría, ya desde siempre, en confrontación, en lucha con un antagonista.

modo cabe aquí el mito? ¿Acaso como relato de un milagro o de algo reconocido como misterio inefable? ¿O como mera toma de posición previa a cada relato mítico singular? En palabras de Cassirer, el pensar mítico, en sus formas primitivas:

“no se sitúa libremente frente al contenido de la intuición para referirlo en reflexión consciente a otros y compararlo con ellos, sino que se halla en cierto modo hipnotizado y aprisionado por el contenido tal como se le presenta directamente. Descansa en él; sólo siente y percibe su inmediata presencia sensible, la cual es tan prepotente, que ante ella todo lo demás se desvanece. Tal parece como si allí donde el individuo se encuentra bajo el hechizo de esta concepción mítico-religiosa el resto del mundo se hunde para él. (..) El yo se orienta con toda su energía hacia ese algo único, vive en él y en él se olvida de sí mismo. Aquí impera, pues, en lugar del *ensanchamiento* de su intuición, su *contracción* más extrema; en lugar de la *extensión*, que lo lleva paulatinamente a través de nuevos círculos del ser, la tendencia a la concentración; en lugar de su *ampliación extensiva*, su *condensación intensiva*.”³⁷⁵

Líneas arriba señalábamos que el polo mítico primitivo del pensamiento es el de la intensidad fuerte, tónica correlativa a una extensidad compacta, concentrada, mientras que el polo “científico” se presentaría con una intensidad débil, átona y una extensidad difusa, desplegada. Esta polarización de las formas simbólicas por referencia a sus extremos permite imaginar el recorrido de la conformación simbólica, que en el plano ético es el de un proceso de liberación, como un ensanchamiento que abre los horizontes del campo de discurso hacia nuevos y nuevos círculos cada vez más amplios en un movimiento de *profundidad progresiva* y cognitiva que, a la vez que pluraliza, descentraliza la vida espiritual. En sentido inverso, la *profundidad regresiva* y emotiva del pensamiento mítico cierra, contrae y comprime el círculo del ser, pero, a su vez, lo intensifica; al extremo de profundidad cero, singulariza, centraliza, reúne todas las fuerzas en un solo punto. Esta profundidad cero, típica de la instancia invadida por el superpoder del ente, resulta ser la condición previa de todo pensar y de toda conformación míticas. El yo poseído por un ‘dios del instante’ se entrega por completo a una impresión fugaz pero conmovedora. Cabe preguntar, incluso, si ese hundimiento en la prepotencia invasora no hace que se pierda a sí mismo como yo. Se produce una tensión suprema entre el yo y el mundo exterior, que simplemente ya no es ‘exterior’; pues, al no haber distancia, no es contemplado ni intuido como tal. Asalta, más bien, al

³⁷⁵ Cassirer, E., 1975: 104. Con las cursivas he marcado los términos ‘tensivos’ empleados por Cassirer. Aquí se evidencian de modo incontestable los contornos de una incipiente fenomenología tensiva.

individuo, de modo directo y repentino, en el sentimiento del miedo o de la esperanza, del deseo satisfecho o del terror.³⁷⁶ Lo *sume* en una tensividad fórica que se *resuelve* en estados disfóricos o eufóricos. Salta la chispa y la tensión sumaria se resuelve, la excitación subjetiva se objetiva y se presenta cual dios o demonio. La cosa que ve, lo ve: es el dios o el demonio. El objeto intuido hipnotiza al sujeto.

Más allá de los dioses del instante hay otra serie de dioses que no nacen ya del sentimiento momentáneo sino de la actividad ordenada y duradera del hombre: lo que se pierde en intensidad se va ganando en extensidad, en resolución. A medida que esta última valencia avanza, con el desarrollo espiritual y cultural, la actitud pasiva deviene actitud activa de cara al mundo. El *padecer* decrece mientras crece el *hacer*. En el juego del ser-en-el-mundo el hombre va trocando el rol de juguete por el de jugador. Va interviniendo, poco a poco, con voluntad propia en el acontecer para dirigirlo según sus deseos y necesidades. Este proceso sería equiparable al fenómeno por el que, en Heidegger, la cosmovisión *Bergung* deviene *Haltung*. La regulación conlleva su propia medida, su periodicidad: a intervalos determinados retorna una rutina. Con la repetición uniforme de días, meses y años, reaparece la misma serie de acciones vinculada a la misma eficacia permanente. De nuevo, el *yo* sólo cobra conciencia de esta actividad objetivándola, proyectándola, desembragándola como figuración firme, visible.

“De cada *orientación* particular de esa actividad surge ahora un *dios* particular que le corresponde. Tampoco estas deidades, que Usener llama ‘dioses particulares’, poseen todavía función y significado generales de veras; aún no penetran el ser en plena amplitud y profundidad, sino que no salen de un segmento de éste, de un ámbito perfectamente delimitado. Sin embargo, dentro de ese círculo más restringido han adquirido determinación y duración y con ello cierta generalidad. Así, el dios que preside el rastrilleo, *Occator*, no se encarga sólo de las faenas de este año o de tal o cual tierra de labor, sino que es el dios del rastrilleo en general, invocado anualmente y en común como protector y guardián al llegar la ocasión de dicha labor

³⁷⁶ Al respecto, señala Blumemberg que “dos conceptos antitéticos hacen posible la clasificación de las representaciones sobre el origen y el carácter originario del mito: *poesía* y *terror*. O al principio hubo un desenfreno de la imaginación en la apropiación antropomórfica del mundo y un encumbramiento teomórfico del hombre, o bien la desnuda expresión de la pasividad de la angustia y el horror, de la exorcización demoníaca, del desamparo mágico, de la dependencia absoluta. Pero no haremos bien en equiparar estas dos rúbricas con la antítesis entre lo no vinculante y lo que hace referencia a la realidad”. Blumemberg, H., 2003 : 69. Me parece pertinente contraponer a la impresión del terror invasor la elaboración expresiva que hace poesía de la posesión. Pero preferiría la conjunción de ambas rúbricas antes que su disjunción. Ambas se enfrentan a la resistencia del absolutismo de la realidad y dan pie a la división arcaica de poderes. En este sentido, *poesía* y *terror* no serían tan antitéticas como parecen ya que el lenguaje tendría sus raíces no en el aspecto prosaico sino en el aspecto poético de la vida. En la “saliente” de lo fascinante más que en la llanura de lo constante.

agrícola. Así pues, sólo representa determinada actividad, tal vez insignificante en sí misma, pero lo hace con validez universal”.³⁷⁷

El dios deja de ser valor absoluto (único, singular, irrepetible) pero tiende al valor de universo (los dioses múltiples, particulares, relativos unos a otros). Estos dioses ocupan un ámbito intermedio de la declinación tensiva. El mundo divino se articula según diversos campos de actividad. Usener explora este fenómeno en varias culturas. Las figuras y nombres de estos dioses particulares reaparecen de modo ubicuo. Ocupan la estación previa a la última y suprema creación de la conciencia mítico-religiosa: los dioses personales. El itinerario de ese tránsito se aclara, según Usener, desde la pertinencia histórico-lingüística. El dios particular recibía su nombre del campo de actividad que presidía. Por su nombre, el dios quedaba ligado de modo permanente al área para la que fue creado. El cambio sobreviene cuando, sea por alteración fonética o por extinción de la respectiva raíz, el nombre del dios pierde su inteligibilidad, su nexo con el acervo lingüístico vivo. Ya no despierta en la conciencia del sujeto de la enunciación la representación de una actividad. Se convierte así en nombre propio. Se asocia, por tanto, a una determinada personalidad. Surge, pues, un nuevo ser que se va a desarrollar de acuerdo a su propia ley.

“El concepto de dios particular, que expresa más bien un determinado hacer que un determinado ser, alcanza ahora corporeidad, se hace en cierto modo de carne y hueso. Ya puede el dios actuar y sufrir como el hombre, diversifica su actividad, deja de estar restringido a una conjetura única, sino que se le enfrenta como sujeto autónomo. Los múltiples nombres que sirvieron para designar otros tantos dioses particulares estrictamente separados, se condensan en apelativos

³⁷⁷ Cassirer, E., 1975 : 92. Más adelante encontramos una referencia bastante exhaustiva a *Götternamen*, la obra de Usener: “Para todas las acciones y situaciones se han creado dioses específicos y se les ha denominado claramente; y no sólo las acciones y las situaciones en su conjunto son deificados de este modo, sino también secciones, actos, momentos completos de las mismas que sobresalen de alguna manera...En el sacrificio al campo el *flamen* tenía que invocar doce dioses además de Tellus y Ceres, los cuales correspondían a otras tantas actividades del campesino: *Vermactor* para el primer arado del yermo (uermactum), *Reparator* para el segundo arado, *Inporcitor* para la tercera y definitiva labranza, en la cual son trazados los surcos (lirae) y amelgas (porcae), *Insitor* para la siembra, *Occator* para el retoque del campo con el rastrillo, *Saritor* para la escardadura (sarire) de la mala hierba con la azada, *Subruncinator* para arrancar los cardos, *Messor* para la actividad de los segadores, *Convactor* para el acarreo de las mieses, *Conditor* para entrojar, *Promitor* para la entrega del grano al granero y la troje”. Cassirer, E; 1998-II : 252.

para el ser personal único nacido así; se convierten en sus epítetos, que ilustran diversas facetas de su naturaleza, fuerza y eficacia”³⁷⁸.

La actividad crece, pues, en profundidad: los dioses específicos habían *extendido* su influencia a diversos campos, habían ampliado horizontes. Ahora, en el correlato *intensivo*, el dios personal se compacta y concentra en una personalidad. Ha crecido de nuevo la intensidad a expensas de una reducción de la extensión. El dios personal se situaría, pues, en la zona central del espacio de control del esquematismo *tensivo*. Vale por sí mismo, aunque entrará en confrontación con otros dioses personales.

Lo que impacta y cautiva a Cassirer en estas tesis de Usener no es el contenido del resultado alcanzado sino el *método* empleado para conseguirlo, a saber, el estricto análisis de la forma de las palabras. Este, de acuerdo a Usener, es “hilo de Ariadna con el que podemos aspirar a una orientación definida en el laberinto del pensamiento mítico”³⁷⁹. Ese análisis no es un fin en sí. ¿Qué análisis lo es? Se trata, en realidad, de un instrumento al servicio de un problema más profundo y general que no concierne ya a la historia sino a la fenomenología del espíritu. En efecto, no está en juego la transformación histórica de los nombres y figuras sino su ‘origen’ concebido no como algo puramente temporal sino a partir de la estructura fundamental de la conciencia mítica y lingüística, según una ley general de formación de los conceptos lingüísticos y religiosos. Sus investigaciones no sólo se referían a la historia y la filosofía de la religión sino, sobre todo, a la epistemología: se propuso aclarar la vieja cuestión de los procesos mentales gracias a los cuales se opera el tránsito de lo particular a lo general, de las percepciones y representaciones particulares al concepto genérico. No se satisfacía con la explicación lógica de este asunto en virtud de la cual el concepto se constituye al retener los rasgos comunes y homogéneos de múltiples objetos y al prescindir de sus rasgos heterogéneos y diferenciales. En suma, al dar relevancia a lo común significativo y descartar lo diferente insignificante. Usener entendía, más bien, que estos rasgos distintivos (*semas*, para la semiótica estructural) que hacen reconocer a

³⁷⁸ Cassirer, 1975: 93. El proceso descrito por Usener (*dios del instante*→*dios particular*→*dios personal*) se manifestó también en el modo como los prerrománticos situaron históricamente la nueva ‘religión de Dionisos’. Éste último, como dios personal, era la expresión del ‘espíritu humano’ a través de un proceso que Shelling vio desarrollarse en tres momentos: *un monoteísmo pre-mítico, un politeísmo mitológico y una religión monoteísta de revelación*. La dialéctica idealista perseguía un objetivo racional y unificador: superar la ruptura social y la crisis de sentido. Mardones, J; 2000: 171.

³⁷⁹ Citado por Cassirer, E., *ibid*.

las cosas como semejantes o disímiles no se dan *antes* del lenguaje. Se dan en el acto mismo de la designación de los objetos³⁸⁰.

III.2.5. Declinación de campos

Retomando nuestra reflexión sobre el *campo de conciencia* en Cassirer, se entiende precisamente que la *praxis enunciativa* del mito se ejerce en un *campo*. El campo de conciencia no puede ser otro que un *campo de discurso*, que se puede definir provisionalmente como un dominio espacio-temporal desembragado, objetivado. Es posible distinguir muchas fases aspectuales en el proceso semiótico, según la significación sea "emergente", "en curso" o "cumplida"; estas tres fases sirven, entonces, de principio de declinación según el cual el campo del discurso adquirirá tres formas diferentes. Declinará, pues, en tres fases: el *campo de presencia*, el *campo esquemático* y el *campo diferencial*.³⁸¹

En los fragmentos iniciales de la FFS referidos al pensamiento mítico, Cassirer parece constreñirlo a la primera fase. De aquí en adelante tomaremos metodológicamente estas distinciones para dar cuenta de tres fases en la fenomenología del pensamiento mítico: el *mito emergente*, el *mito en acto* y el *mito enunciado*.

Pero, más allá de la conciencia como campo de presencia, es decir, como campo de discurso, hay que imaginar un dominio espacio-temporal que sería común al sistema y a los discursos, un dominio que, en cada enunciación particular, se reduce a un campo de presencia específico, pero que no puede ser confundido con la suma de todos los campos de presencia posibles. Así como el discurso no puede ser considerado la suma de todos los enunciados que contiene, la *praxis* tampoco puede ser definida como la suma de todos los discursos que la activan. El dominio de la *praxis* es, también, en

³⁸⁰ Una explicación detallada de la metodología de Usener en Cassirer, E., 1975: 94-97.

³⁸¹ “- En el curso de la fase de emergencia, el campo perceptivo es articulado por las intensidades sensibles y afectivas y por las extensiones y cantidades perceptivas; estas primeras articulaciones del campo del discurso son las *valencias* (intensivas y extensivas). Se trata, hablando estrictamente, de un *campo de presencia*.

- En el curso de la segunda fase, la del discurso en acto propiamente dicho, la del emplazamiento de las formas discursivas, el campo del discurso es un esquema o un ensamblaje de esquemas discursivos; en efecto, en esta segunda forma del campo del discurso, pueden ser esquematizadas las fenomenologías subyacentes, y es ahí donde se forman, en consecuencia, las configuraciones propiamente semióticas; es, pues, además, en esta segunda forma del campo del discurso donde adquieren forma los *valores*. Se trata, entonces, del *campo esquemático*.

- En el curso de la última fase, la del discurso enunciado y acabado, el campo del discurso se vuelve una red de diferencias, un espacio categorizado, discretizado. Entonces, tendrá que ver con el *campo diferencial*.” Fontanille, J., 2001: 237.

efecto, el de la memoria cultural y el de los esquemas semióticos tanto como el de los discursos singulares.

Algo fundamental, que traza los lineamientos de la fenomenología especial del mito, es que la realidad semiótica que emerge en el discurso carece de *profundidad*: no hay distancia alguna entre el centro y el horizonte del campo de presencia³⁸². Incluso, algunos contenidos sólo pueden comprenderse en su estructura peculiar si se tiene en cuenta que, precisamente por esta ausencia de profundidad, hay en la experiencia mítica un tránsito continuo que fluctúa entre el mundo del sueño y el de la “realidad” y, por lo tanto, no origina separación tajante entre la esfera de la vida y la de la muerte. Mientras el pensamiento metafísico tiene que esforzarse por suministrar “pruebas” de la supervivencia del alma después de la muerte,

“aquí no es la inmortalidad sino la mortalidad lo que debe ser “demostrado”, es decir, teóricamente conocido”³⁸³.

No se ha *esquematizado* y menos aún *diferenciado* la oposición vida/muerte. La presencia actualiza y realiza la vida como valor de absoluto: hay aquí un sentimiento de unidad o, más exactamente, de unicidad, tan fuerte y concentrado que ignora la muerte. El fenómeno de la muerte es esquematizado y diferenciado del de la vida mediante un accidente singular, fortuito. En realidad, desde la perspectiva del campo de presencia, la muerte es no necesaria, se explica por hechicería, magia u otra influencia personal hostil³⁸⁴. Cassirer nos recuerda que

³⁸² El contraste del mito con el posterior acrecentamiento del campo subjetivo de presencia resalta en el B45 de Heráclito [“No llegarías a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profunda dimensión tiene.” Kirk G.S., Raven J.E., & Schofield M., 1994 : 297] que presenta la noción de *hondura* o *profundidad* del alma. Allí, “la imagen de la profundidad está diseñada para arrojar luz sobre el rasgo sobresaliente del alma y su reino: tiene su propia dimensión, no está extendida en el espacio. Desde luego que, para describir esta sustancia no espacial, estamos obligados a recaer en metáforas tomadas de las relaciones espaciales. Pero, en último análisis, Heráclito quiere decir que el alma, en contraste con las cosas físicas, penetra lo infinito. Fueron los poetas líricos que lo precedieron, y no Heráclito, los primeros en proclamar esta nueva idea, que los asuntos intelectuales y espirituales tenían “profundidad” ” Snell, B., 1953: 18. Con ocasión de este pasaje, Snell nos hace ver que, en la poesía arcaica, la expresión de la “profundidad” era intensa mientras que el estándar homérico del juicio es la cantidad.

³⁸³ Cassirer, E; 1998-II : 62.

³⁸⁴ El rayo, recuerda Kusch, siempre se ha relacionado con la hechicería. No obstante, de la muerte como vuelco o vaivén del *así* del mundo, atestiguada por el término quechua y aymara *kuty* (trocar, volver, revolucionar), se puede resucitar a la vida transformado: “los aymaras creen que ‘cuando el rayo ha caído sobre una persona en el primer golpe la mata, en el segundo la hace desaparecer en pedazos y en el tercero, si ningún ser humano se hace presente en el lugar del suceso, reúne los pedazos y le devuelve la vida; entonces la persona adquiere videncia, don de adivinación y de premonición’, y que causa la desgracia a personas ‘que le causan lágrimas o sufrimientos’ y que son llamados ‘hijos de Santiago’”.

"En su descripción de las tribus aborígenes de Australia subrayan Spencer y Gillen que los nativos no se dan cuenta jamás de lo que llamamos muerte natural. Si un hombre muere es que ha sido muerto necesariamente por otro o acaso por una mujer; y, más tarde o más temprano, ese hombre o esa mujer serán atacados. La muerte no ha existido siempre; se introdujo por un suceso particular, por la falla de un hombre o por algún accidente. Muchos relatos míticos se refieren al origen de la muerte. La idea de que el hombre es mortal por naturaleza y esencia parece extraña por completo al pensamiento mítico y al religioso primitivo."³⁸⁵

Entonces, la unicidad de la vida como acontecimiento es tan intensa que concentra toda presencia en su plano y elimina la profundidad. Si interpretamos los pasajes anteriores de la FFS, nos daremos cuenta de que el mito *concentra en un centro* sensible su objeto. En realidad, este concepto (objeto) queda un tanto fuera de lugar, pues, en su etimología, remite a un *poner delante de*. Pero aquí no hay *delante* ni *detrás*, ni objeto ni sujeto. La intensidad de la presencia es tal que, en un instante, impresiona a la conciencia y se apodera de ella³⁸⁶. Debemos entender que se confunde con ella. Ya no es, pues, objeto. Este *apoderarse el objeto de la conciencia* remite a una invasión y, por ende, a una *profundidad regresiva*, emocional, conducida al extremo. Resulta oportuno ir a una obra posterior de Cassirer:

"Su visión (la del hombre primitivo) no es puramente teórica ni puramente práctica; es *simpatética*; si descuidamos este punto no podremos abordar el mundo mítico. El rasgo fundamental del mito no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana; brota de la emoción y su trasfondo emotivo tiñe sus producciones de su propio color específico".³⁸⁷

Dato recogido de Luisa Valda de Jaimes Freyre (*Costumbres y curiosidades de los aymaras*, La Paz, 1964, p. 53) por Kusch, R; 1977: 108. En esa misma página, Kusch cita a Bernabé Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*. Ed. Atlas. Madrid. 1956, p.224), para quien el *Villac-umu*, 'adivino o hechicero que dice' y que residía en el Coricancha, era elegido "si nacía en el campo algún varón en tiempo de tempestad y truenos, tenían cuenta con él, y después que era ya viejo, le mandaban que entendiese en esto. Llamábanlo desde que nacía 'hijo del trueno' y tenían creído que el sacrificio hecho por mano deste era más aceptado a sus guacas que de otro ninguno". Kusch remite también a Mircea Eliade, quien hace notar que "puede uno volverse igualmente chamán como consecuencia de un accidente o de un acontecimiento insólito: así ocurre entre los buriatos, entre los soyotes y entre los esquimales cuando un rayo los hiere o cuando caen de un árbol" (2001: 94).

³⁸⁵ Cassirer, E., 1971 : 129-130. La obra citada por el autor es *The Native Tribes of Central Australia*, p. 48.

³⁸⁶ Recordemos el planteamiento de Heidegger en I.7.

³⁸⁷ Cassirer, E., 1971 : 127.

El trasfondo emotivo del que brota el mito no es otro que este campo de presencia intensa, tónica, de profundidad cero, con el que Cassirer quiere dar una idea de lo que es el *mito emergente*. Luego, el *mito en acto* y el *mito enunciado* nos conducen, respectivamente, al campo esquemático y al campo diferencial. Este último es aquel en el que trabaja el estructuralismo clásico de Lévi-Strauss.

III.2.6. Tautología y transubstanciación

Llegamos, pues, a la característica esencial del pensamiento mítico, entendido como pensamiento concreto: se trata de una *tautología* en la que no hay separación o división alguna entre lo que nosotros llamamos lo *real* y lo *ideal*:

“esa división entre el mundo del ser inmediato y el mundo de la significación mediata, esa oposición de “imagen” y “cosa” le es ajena. Nosotros los observadores, que ya no estamos ni vivimos en el mito, sino solamente adoptamos una actitud reflexiva frente a él, somos los que trazamos esa separación. Ahí donde nosotros vemos una relación de mera “representación”, para el mito existe más bien una relación de identidad real mientras no se haya apartado todavía de su forma fundamental y original y no haya perdido su originalidad. La “imagen” no representa la “cosa”; *es* la cosa; no sólo no la representa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato presente. Consiguientemente, bien puede ser un índice de que el pensamiento mitológico carece de la categoría de lo “ideal” y, por tanto, siempre que se topa con algo puramente significativo, para aprehender esa significación pura tiene que transformarla en un ser o cosa”.³⁸⁸

En este pasaje reside, pues, la clave para entender cómo el contenido del objeto en cuanto presencia tónica, fuerte y concentrada da lugar a una identidad compacta en la que no caben signos, pues todo son cosas (o en la que no caben cosas aisladas pues todo es signo de todo y, por lo tanto, nada es signo en el sentido de *aliquid stat pro aliquo*).

Esa relación básica de identificación va a aparecer en diversas etapas del pensamiento mítico, pero se expresará más claramente en la actividad mítica, tanto así que conduce a Cassirer a postular la anterioridad del rito. En dicha actividad,

³⁸⁸ Cassirer, E; 1998-II : 63.

“hay un momento en el cual se lleva a cabo una verdadera transubstanciación, una transformación del sujeto de la actividad en el dios o demonio que representa. Esta característica fundamental puede encontrarse desde las más primitivas manifestaciones de la cosmovisión mágica hasta las más elevadas manifestaciones del espíritu religioso. Con razón se ha hecho notar que en la relación de mito y rito, el rito es anterior al mito”³⁸⁹.

Me parece que en este fragmento hay un desliz, pues, si guardamos la coherencia con lo expuesto, debemos convenir en que el sujeto de la actividad no re-presenta al dios o demonio; al ser poseído por él simplemente lo presenta. El efecto de “representación” sólo se explica desde un observador exterior. Se trata, entonces, “desde adentro”, de un sentimiento de posesión, de identificación real y total con el dios (en el que el fenómeno expresivo y el superpoder de su presencia convergen). En ese sentido, lo que el oficiante de una ceremonia (sea danzante, cantante o mimo) ejecuta al participar en un drama mítico no es un espectáculo o una representación de un suceso mediato. El oficiante se convierte en el dios, *es* el dios. El hierofante padece una *transubstanciación* (v.gr. para el creyente, Cristo *está presente* en el sacerdote que oficia la eucaristía).

En el rito acontece de modo inmediato una realidad. El rito es un *δρῶμενον*, un acontecimiento real y efectivo. De ahí que Cassirer critique la expresión “magia por analogía”, pues no concuerda con el auténtico *sentido* de esta actividad. Ahí donde nosotros vemos el signo y la similitud del signo (propia de lo que llamamos iconismo), la percepción mágica ve al objeto mismo presente.

³⁸⁹ Cassirer, E; *ibid*. Peña traza un breve cuadro de la polémica en relación con esto: recuerda que, para Adorno y Horkheimer, la relación mágica con la naturaleza, el comportamiento mimético respecto a ella, se sitúa antes del mito. El hombre mágico y el mítico comparten la no percepción de su propia capacidad. Pero éste, a diferencia de aquél, no se siente campo de acción de fuerzas arbitrarias y hechiceras sino que cree en un orden. Tanto Adorno como Horkheimer, y Snell con ellos, suponen que hay magia sin mito. Hübner les da la contra pues postula que el mito puede ser sin la magia pero no ésta sin aquel. Peña entiende que, en efecto, el mito es personificación de fuerzas y no hay magia sin invocación de fuerzas. De aquí infiere que lo primario sería el rito. Adhiere a la tesis de Smith en el sentido de que el mito deriva del rito. En el rito, lo pasado y lo distante se vuelven concretamente presentes. Remite a Casel quien no sólo señala que el rito hace presente el acontecimiento pasado sino, además, precisa que “los conceptos de sacrificio, ofrenda, conmemoración, suenan al oído del hombre antiguo como algo absolutamente concreto”. Casel está pensando en el rito de la Eucaristía: ahí, el pan y el vino vuelven a ser compartidos con Cristo como en la Última Cena. Peña trae a colación algo similar en los actuales ritos andinos: la *illa* de la llama no está por la llama como un símbolo, sino que es la llama misma. Las referencias completas a los autores mencionados en Peña, A; 1996: 30. Lo fundamental, creo, es que rito y mito participen del mismo proceso simbólico, son como sus dos caras.

III.2.7. Cubrir con cuentos, nombres e imágenes

En la mentalidad mítica no hay, pues, en sentido estricto, conciencia semiótica: por el lugar que le da al lenguaje, el pensamiento mítico es incapaz de aprehender algo ideal y significativo, es decir, una mera significación³⁹⁰. En la trama de las formas simbólicas es conveniente no perder de vista el contacto recíproco por el que los contenidos del mito y del lenguaje se sustentan y condicionan entre sí. Imagen, palabra y nombre ‘en acción’ presentan inmediatamente la cosa o el hecho. La predicación pone en acto la captación semántica de la mira del significado. En el acontecimiento de la predicación no se distinguen aún actantes y predicados. La predicación recién termina de constituir al actante al concluir el relato. El relatar es anterior a la distinción de los relata. No cabe hablar aquí de función ‘re-presentativa’: la palabra y el nombre ni designan ni significan. Son y operan³⁹¹.

Pero ¿qué es primero el ser o el operar? No nos corresponde evaluar este ‘ser primero’ en términos ontológicos sino semióticos. Desde la perspectiva del hacer sintáctico, en el momento mismo de su desarrollo *hic et nunc*, esto es, en la óptica de una lógica superficial de consecuciones, en el enunciado /Dios creó el mundo/, el actante sujeto es primero, su acción de crear y el mundo, actante objeto, son después. El predicado /crear/ sólo tiene existencia si previamente ha sido constituido el actante /Dios/. De lo contrario

³⁹⁰ Desde esta mentalidad puede aclararse lo señalado por Heidegger en el sentido de que el lenguaje no es un ente entre los otros, sino que es lo que *da presencia* a los entes siendo éste mismo una ausencia. Ése hacer (*dar presencia*) remite necesariamente al carácter discursivo del lenguaje en acto. Lo que *da presencia* a los entes es, entonces, ese hacerse discurso el lenguaje. Pues éste, en sí mismo, es una ausencia (pues permite a las cosas existir sin tener él mismo existencia que tramite la existencia de las cosas). Esta función de llevar las cosas dentro del ‘claro’ (*Lichtung*) es ejercida, ante todo, por el lenguaje poético. Por eso, en vez de considerar el lenguaje poético como derivado respecto al lenguaje comunicativo, Heidegger considera el uso ordinario y comunicativo del lenguaje un derivado de la originaria función desveladora del lenguaje poético. “La recuperación de la fuerza desveladora del lenguaje poético se vuelve el mejor modo de recobrar el Ser caído en el olvido del mundo tecnológico, un volver a llamar en vida al Ser no *en el* lenguaje, sino *como* lenguaje, y un volver a llamarlo en vida que posee una relevancia no sólo para la empresa filosófica sino para la civilización en cuanto tal”. Ferrara, A; 2002: 345. La mentalidad mítica remite, pues, al momento de fuerza plena, violenta, prepotente, desveladora del lenguaje poético, de tal modo que ése *dar presencia* a los entes excluía de por sí cualquier asomo de representación ideal, umbral del mundo semiótico.

³⁹¹ ¿La ausencia de conciencia semiótica excluye acaso la significación en ese ser operante? Pienso que ‘hacia dentro’ del mito, esto es, desde quien participa en él o lo vive, ese ‘ser operante’ es una plenitud de sentido y de ulterior significación. Por otro lado, desde el observador exterior allí ‘no ha pasado nada’. Ahora bien, el horizonte semiológico desarrollado por la aproximación estructural, con su elemental apego a la ‘re-presentación’ del mito ¿no tiene en este punto una seria limitación? Dejo estas cuestiones abiertas. Vale, eso sí, insistir en que el mito preexiste en sus estructuras y sus secuencias a toda denominación precisa que induzca a ‘re-presentar’, quizá porque, como señala Durand, su esencia es más ‘verbal’ que ‘nominal’. Durand, G; 2003: 140. Esencia ésta ligada a una acción, a un hacer, a una gesta; y, muy en segundo término, a una figura concreta. Es la presencia ausente de esa gesta la que cuenta y cuenta. En el mito, quizá más que en cualquier otro fenómeno, el ser es hacer.

no predicaría nada de nadie. Se trata, pues, de un imaginario sintagmático en el que el discurso toma posición instalando primero entidades y atribuyéndoles luego una cantidad de propiedades. La instancia de discurso estatuye el ser y luego el hacer. *Operatio sequitur esse.*

Pero si nos atenemos al orden paradigmático del sistema, una lógica ‘profunda’ de presuposición nos dirá que los actantes –en tanto contenidos investidos- están constituidos por conjuntos de predicados (o, en general, que el predicado presupone el sujeto). Así, en el orden del proceso correlativo, los predicados van constituyendo el actante sujeto, el cual solo al final estará constituido. En efecto, el ‘retrato’ del dios o del héroe del mito *va elaborándose* a medida que avanza el relato y sólo está constituido al final de la narración. Al principio, el actante sujeto no es más que un lugar o un soporte vacío designado ya con un nombre propio, pero carente de un contenido semántico preciso. El enunciador del mito se refiere a ese actante atribuyéndole funciones (acciones) y/o cualificaciones. Éstos predicados son los únicos que hacen que el dios o el héroe adquieran forma, se corporicen y se definan. Pero, por debajo de las apariencias, se trata de un imaginario paradigmático según el cual las relaciones *hacen ser* a los términos (o las operaciones *hacen ser* a los actantes). En nuestro enunciado de referencia, la /creación/ hace ser como tales a /Dios/ y al /mundo/. En suma, la predicación crea al actante del que predica. La instancia de discurso opera, hace; gracias a esto aparecen los seres en el mundo de lo contado. *Esse sequitur operationem.*

Tanto en aquella lógica del ‘sentido común’ como en esta otra ‘científica’, está en juego la escena primordial del mito. No obstante, ésta tiene prioridad epistemológica sobre aquella. De ahí la primacía de lo ‘verbal’ y del epíteto en la constitución de los nombres de dioses y héroes; al extremo de que es más fácil que el lenguaje llegue a ‘olvidar’ el aspecto o el nombre del dios o del héroe antes que sus acciones o hazañas. En términos fenomenológicos, el cuerpo-envoltura acompaña al nombre y el cuerpo-movimiento hace lo propio con el verbo.

Ya en un plano estésico, el material sensible del lenguaje tiene un poder especial para dar énfasis afectivo y eficacia simbólica a la predicación. El sonido de la voz humana, trátase de cantos, gritos o alaridos, evita y “conjura” amenazas, para exorcizar eclipses solares y lunares, tormentas y tempestades. No obstante, el auténtico poder mítico-mágico del lenguaje sobreviene en la forma de fonema articulado. La palabra formada es restringida e individual. Cada palabra somete un campo determinado del ser, ejerce

un dominio ilimitado sobre una esfera individual. Cada palabra es *performativa*: llega a ser gracias a lo que hace.

El *nombre propio* está ligado por vínculos arcanos a la individualidad de su *esencia*. Hasta hoy sentimos que el nombre propio no sólo acompaña exteriormente al individuo sino que le “pertenece” cual traje ajustado que lo cubre y envuelve como su misma piel y que no podemos rasgar sin maltratarlo, sin herirlo a él³⁹².

El *nombrar* es un uso primigenio del discurso, estrechamente conectado con el narrativo³⁹³. Se trata de la irrupción del nombre en el caos de lo innominado; en suma, de la invocación al ser que ‘pone las cosas en su sitio’³⁹⁴. Evidentemente, no debe

³⁹² Esta metáfora está tomada por Cassirer de *Poesía y verdad* de Goethe. Cassirer, E; 1998-II: 66. Es pertinente recordar, con Snell: “Muchas palabras que fueron después consideradas abstractas comenzaron su carrera como nombres míticos. En Homero, por ejemplo, el miedo aparece como un demonio, como el Espantador, el *Phobos*”. (Snell, B., 1953: 230. La traducción es nuestra.). Snell toma esta referencia del *Goetternamen* de Usener, autor al que alude también Gadamer cuando señala que el nombre y el nombrar desempeñan un papel peculiar en la lógica propia de la narración mítica. “En el misterio de los nombres míticos se encierra algo de invocación y de enigmática presencia; siendo así, no fue un simple error que historiadores críticos modernos como Usener intentaran desvelar el misterio de la mitología partiendo del nombre de los dioses. Pues el nombre cumple su función genuina allí donde aparece como apelación y apóstrofe. Entonces los nombres de lo divino sólo son plenamente lo que son cuando uno apela a lo divino. Cuando en los himnos y en las canciones o en los cantos épicos aparecen los nombres de los dioses, se trata de una especie de llamada. Se narran sus asuntos y aquello que de tal suerte se narra alcanza un tipo peculiar de presencia. Nombrar es como aludir a lo que se puede narrar.” Gadamer, H-G., 1997: 31.

³⁹³ No obstante, hemos visto que en esa conexión del uso denominativo y del narrativo parece haber una primacía de lo verbal y lo epítetico sobre el nombre, mejor aún, sobre el nombre propio. Durand sustenta dicha primacía aludiendo a los célebres trabajos de Théodule Ribot (*Las enfermedades de la memoria*, 1881) y a los de su adversario Henri Bergson (*Materia y memoria*): habría una “afasia progresiva en el orden de desaparición de los vocablos: el que se borra en primer lugar es el nombre propio, y en último solamente los verbos y los ‘gestos verbales’ que constituyen las interjecciones. Los verbos y los gestos verbales son por lo tanto el zócalo más profundo de la significación del lenguaje. La mitocrítica nos permite por esto hundir nuestra mirada en la mirada del texto hasta las últimas confrontaciones con la gesta de los héroes inmemorables y de los dioses. (...) toda gran recitación de palabras, por el poder de la re-citación o de la relectura, tiende a elevar a sus héroes al estatuto de inmortalidad.” Durand, G; 2003: 161. Esto confirma la tesis de que *la predicación crea al actante del que predica*.

³⁹⁴ De acuerdo con Blumemberg, este trabajo del mito puede haber comenzado con lo *apotropeico* de la designación de nombres. El neologismo en cuestión procede del griego *αποτρόπαιος*, ‘que aparta los males’, ‘tutelar’. “Franz Rosenzweig hablaba de aquella ‘irrupción del nombre en el caos’. Sin embargo, puede que el término ‘caos’ comparta ya demasiado de lo conocido a partir de los mitos y cosmogonías, como si éstos fueran los fósiles de la historia de la humanidad. Por tarde que haya ocurrido, lo que hemos recibido mediante los nombres que se nos han transmitido es ya una muestra de superación –a la que se le dio una figura y un rostro- de un antes que se nos escapa. Lo así operado podría ser denominado el advenimiento de una especie de ‘capacidad de apelación’. Ésta abre camino a una influencia de tipo mágico, ritual o cultural. (...) El poderío histórico del mito no se basa en los orígenes de sus contenidos ni en el territorio que irrigan sus materias e historias, sino en la circunstancia de que, por sus procedimientos, por su ‘forma’, él *ya no* es otra cosa. (...) Mucho más importante será describir al mito como una manifestación ya de superación, ya de distanciamiento, de amortiguamiento de una amarga seriedad anterior. Al tratar las transformaciones del trato con el entorno no se debiera pensar únicamente en actitudes de veneración y petición de clemencia, sino también en otras de desafío, de una coacción determinante e incluso de un tipo de engaño insidioso similar al de Prometeo y demás figuras de engañadores de alcance universal. Hacer que el dios soporte la imprecación, la burla y el culto blasfemo significa tantear –y, en lo posible, desplazar- los límites en los que se asienta su poder.” Blumemberg, H; 2003: 26. Esta larga cita sugiere que la ‘capacidad de apelación’ sigue trayectos simbólicos de contrato y

confundirse este nombrar –cuando menos en el sentido en el que se utiliza aquí, en relación con invocar- con aquella adánica toma de posesión de la realidad, cuando el primer hombre le ponía nombre a las cosas de su entorno. La experiencia de que aquí se trata es, más bien, la invocación que el hombre dirige al dios, invocación mediante la cual el nombre lo hace ser presente. Homero testimonia constantemente que los mortales llaman con nombres a los dioses, pero con la conciencia de no saber si los llaman con el nombre correcto o no. ‘Zeus, o como quiera que te llamen’; ésa es la forma retórica habitual de una invocación épica. Es claro que también una invocación semejante señala más allá de lo que sabemos, y hace visible algo que sigue sustrayéndose a nuestra intervención y a nuestros conceptos. Sin embargo, la alegría del nombrar, el “recuento” de los nombres, es un momento esencial tanto de la postura “épica” del narrador, tal como lo documentan claramente Homero y Hesíodo³⁹⁵, como de la postura “mística” del invocador, tal como, por ejemplo, se deja ver en la teología sufi³⁹⁶.

de antagonismo que incluirían distintas ‘formas de manipulación’ al dios: desde la adulación seductora hasta la provocación y la intimidación.

³⁹⁵ Un desarrollo más detallado de este tema en Gadamer, H-G., 1998^a: 143.

³⁹⁶ He aquí, para muestra, los 99 nombres divinos según el Imam Ghazzali: El infinitamente Bueno, el Misericordioso (*Er-Rahmân, Er-Rahîm*); El Rey (*El-Malik*); El Santo (*El-Quddûs*); La Paz (*Es-Salâm*); El Fiel (*El-Mu'min*); El Vigilante (*El-Muhaimin*); El Eminente (*El-'Azîz*); El Reparador (*El-Jabbâr*); El Altivo (*El-Mutakabbir*); El Creador (*El-Jâliq*); El Productor (*El Bârî'*); El que da la forma (*El-Musawwir*); El que está lleno de perdón (*El-Ghaffâr*); El Dominador, El Domador (*El-Qahhâr*); El que da (*El-Wahhâb*); El que provee (*Er Razzâq*); El que abre el camino del éxito o de la victoria (*El Fattâh*); El Omnisciente (*El-'Alim*); El que contrae, aprieta, coge o arranca (*El-Qâbid*); El que ensancha, que reparte los favores (*El Bâsit*); El que abate (*El-Jâfid*); El que alza (*El-Râfi'*); El que honra (*El-Mu'izz*); El que envilece (*El-Mudhill*); El que todo lo oye (*Es-Samî*); El que todo lo ve (*El-Basîr*); El Árbitro (*El-Hakam*); El Justo (*El-'Adl*); El Sutil, El que todo lo penetra (*El-Lâtif*); El que está informado de todo (*El Jabîr*); El indulgente (*El-Halîm*); El Inmenso, El Magnífico (*El-'Azhîm*); El que perdona (*El-Gafûr*); El Agradecido (*Esh-Shakûr*); El Altísimo (*El-'Alîy*); El Grande (*El-Kabîr*); El que vela por el mantenimiento de todo (*El Hafîz*); El que asegura la subsistencia de todo, que da la fuerza (*El-Muquît*); El que cuenta todo (*El-Hasîb*); El Majestuoso (*El-Yalîl*); El Generoso (*El-Karîm*), El que todo lo observa (*Er-Raqîb*); El que responde, aprueba, concede (*El-Muyîb*); El Vasto, El que todo lo contiene (*El-Wâsi'*); El infinitamente Sabio (*El-Hakîm*); El Afectuoso (*El-Wadûd*); El infinitamente Glorioso (*El-Mayîd*); El que resucita (*El Bâ'ith*); El Testigo Universal (*Esh-Shahîd*); La Verdad, Lo Verdadero (*El-Haqq*); El Guardián, El que vela por los intereses (*El-Wakîl*); El Fuerte (*El-Qawîy*); El Firme, El Inquebrantable (*El-Matîn*); El Patrono, El que ayuda (*El-Walîy*); El universalmente Alabado (*El-Hamid*); El que tiene cuenta de todo en un libro (*El-Muhsî*); El que es el Origen, que comienza (*El-Mubdi'*); El que todo lo devuelve a Sí mismo (*El-Muîd*); El que da la vida (*El-Muhyî*); El que mata (*El-Mumît*); El Viviente, el Vivificador (*El-Hayy*); El Existente por Sí mismo (*El-Qayyûm*); El que encuentra, que inventa, que es real (*El-Wâyd*); El Glorioso (*El-Mâyid*); El Único (*El-Wâhid*); El Eterno, El que tiene la Plenitud absoluta (*Es-samad*); El que es poderoso sobre toda cosa (*El-Qâdir*); El Capaz, El que tiene el poder supremo (*El-Muqtadir*); El que hace avanzar (*El-Muqaddim*); El que difiere (*El-Mu'ajjir*); El Primero (*El-Awwal*); El Último (*El-'Âjir*); El Exterior (*Ezh-Zhâhir*); El Interior, El Oculto (*El-Bâtîn*); El Gobernador (*El-Wâlî*); El Supremo, el Altísimo en Sí mismo y por Sí mismo (*El-Muta'âlî*); El Recto, El Bienhechor (*El-Barr*); El que acepta el arrepentimiento, El que lamenta (*Et-Tawwâb*); El Vengador (*El-Muntaquim*); El que borra los pecados (*El-'Afuww*); El Benévolo (*Er-Ra'ûf*); El Señor de Realeza (*Mâlikul-Mulk*); El Señor de Majestad y Generosidad (*Dhul-Jalâli wal-Ikrâm*); El Equitativo (*El-Muqsît*); El que congrega (*El-Yâmi'*); El Rico, El Independiente, El que se basta a Sí mismo (*El-Ganiy*); El que enriquece, que vuelve superfluo (*El-*

Es entonces evidente que, mucho antes que el nombre en sentido estricto, es el atributo el que caracteriza al dios, pues, en consonancia con la antecendencia lógica de la predicación respecto a los actantes, un mito existe por su gesta, por su drama, por su cortejo de epítetos y verbos³⁹⁷. En el origen irrecuperable *algo ha ocurrido por acción de alguien* y eso debe ser contado. De ahí que, al presentar un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, a la vez, gran capacidad de variación, los mitos se convierten en la horma misma de la tradición. Se trata de lo que en música se conoce con la expresión “tema con variaciones”.

Blumemberg apela a esta caracterización para postular que estamos ante historias contadas para ahuyentar algo. Básicamente el tiempo y el miedo a lo desconocido.³⁹⁸ En cuanto desconocido, no tiene nombre, pero ‘algo hace’. Es operador de una acción o fuente de un acontecimiento ‘sentidos’ pero no tiene nombre, por ende, no puede ser conjurado, ni invocado ni abordado mágicamente. Hay pocos equivalentes en otras lenguas para *das entsetzen*, el pavor: se trata de un temor con espanto y sobresalto. Eso deviene innombrable, como el grado más intenso y concentrado del temor. Luego sobreviene la forma quizá más primitiva, pero no menos sólida y consistente, de alcanzar alguna confianza en el mundo: encontrar nombres para lo indeterminado. Blumemberg sustenta, tal como Gadamer, que sólo a partir de entonces se podrá, más tarde, contar una historia de ello. Pero, desde nuestra pertinencia, es difícil imaginar un nombre que no anuncie lo que será narrado. En los nombres habría concentrada, condensada, una historia replegada a ser desplegada. Ahora bien, esa historia ‘despotencia’ el pavor inicial, pues

Mugnî); El que impide, que retiene (*El-Mâni*’); El Castigador, El que da el mal (*Ed-Dârr*); El que hace beneficiar (*En-Nâfi*’); La Luz (*En-Nûr*); El Guía (*El-Hâdî*); El que crea *ex nihilo*, la Causa absoluta (*El-Badî*’); El que queda, que dura (*El-Bâqî*’); El Heredero de toda cosa (*El-Wârîz*); El que dirige con rectitud (*Er-Rashîd*); El Paciente, El que concede un largo plazo (*Es-Sabûr*). “Extractos del comentario de los nombres divinos por el Iman Ghazzali”; en: Burkhardt, T; 1982: 65-75.

³⁹⁷ El dios es, pues, una letanía de calificativos. Afrodita, ‘nacida de la espuma’ (*ék tou aphroû*); Hefestos, ‘el que no envejece’ (*d’yvashatha* sánscrito, atributo de Agni); Apolo ‘el que aleja (el mal)’ (*apéllôn*); Zeus, ‘el brillante’ (raíz *Djff* = brillante); Agar, ‘la fugitiva’ (sém. *Hagar*); Christos, ‘el ungido’, etc. Asimismo, a menudo el nombre del dios se condensa luego en un atributo: *stator* (el que detiene), *elicius* (que atrae a la multitud), *moneta* (la que advierte), *lucina* (la que pone el día...). El mismo Heracles no es más que un epíteto: ‘glorificación de Hera’, otorgado por Apolo a Alcides, el nieto de Alceo. Referencias tomadas de Durand, G; 2003: 159.

³⁹⁸ “En éste (el miedo) se encierra tanto la incertidumbre como, a un nivel más elemental, la desconfianza. Respecto a la incertidumbre, no se funda en el hecho de que no estuviera al alcance de la gente un saber mejor –que creyó tener, retrospectivamente, la posteridad-. No es verdad que un magnífico saber de lo invisible –por ejemplo, de las radiaciones, de los átomos, de los virus o los genes- acabe con el miedo. El miedo es de índole arcaica, no tanto ante aquello que aún no es conocido, sino ante lo desconocido.” Blumemberg, H., 2003: 41.

“dice que algunos monstruos ya han desaparecido del mundo, monstruos que eran todavía peores que los que se ocultan detrás de lo actual; y dice que siempre ha sido como ahora, o casi como ahora. Eso hace que épocas que alcanzan una gran velocidad de transformación en sus sistemas estén impacientes por tener nuevos mitos, por una remitificación, que resultan al mismo tiempo inapropiados para darles lo que ellas ansían. Pues no hay nada que les permita creer lo que a ellas les gustaría creer, a saber, que el mundo ha sido siempre o alguna vez como ahora promete, o amenaza, ser”.³⁹⁹

Vamos a profundizar más adelante el asunto de la confianza. Por ahora, es importante operar con la hipótesis de que la confianza en el mundo comienza, de algún modo, con los nombres de los cuales se pueden contar historias; o bien, con las historias que dan consistencia operativa a los nombres. Esta circunstancia respalda tanto el acto paradisiaco de nombrar como el acto mágico de invocar⁴⁰⁰. Sigue determinando, inclusive, los inicios de la ciencia: la denominación certera, acertada, correcta, de las cosas promete superar la enemistad entre ellas y el hombre. Promete poner aquellas al servicio de éste. El pavor, que ha encontrado de nuevo asilo en el lenguaje, es soportado.

No se trata, pues, de saber o no las propiedades del dios sino de poder invocarlo con su propio nombre, que él mismo reconoce. Por último, la Cábala dice que: “El lenguaje de Dios no tiene ninguna gramática. Sólo está formado por nombres”⁴⁰¹.

¿Qué significa, entonces, cubrir el mundo con nombres? Repartir y dividir lo indiviso, hacer asible, aunque aún no comprensible, lo no asido. Desglosar y convertir una presencia imposible de controlar en presencias controlables. Recoger y controlar algo de lo que sobrecoge. Orientarse frente a la perplejidad, a la confusión, al pánico. Actos todos estos condicionados por una delimitación de distintas direcciones y formas que

³⁹⁹ Blumemberg, H., 2003: 42.

⁴⁰⁰ Pero nombrar es, también, invocar, llamar al ser a ser, cuando de la creación se trata. Blumemberg cita a Benjamin para observar que la creación bíblica consiste en mandar para que las cosas se hagan, en nombrarlas para que sean: “Entra en acción con la omnipotencia creadora del lenguaje, y, al final, el propio lenguaje, por así decirlo, se incorpora a sí mismo lo creado, le da nombre. Es, por tanto, lo que crea y lo que consume, es palabra y nombre. En Dios el nombre es creador porque es palabra, y la palabra de Dios es conocedora porque es nombre. ‘Y vio que era bueno’, esto es, Él lo había reconocido por su nombre. [...] Es decir, Dios hizo que las cosas fuesen reconocibles por su nombre. Mientras que el hombre las nombra gracias a que las conoce.” En consecuencia, uno de los presupuestos de la creación bíblica consiste en que la creación es accesible y familiar al hombre porque él sabe nombrar a las criaturas por su nombre. Recuerda Blumemberg, además, que: “El restablecimiento del paraíso consistía en tener, de nuevo, para todo, el nombre verdadero, incluso para el ser enigmático que uno mismo es y que ostenta el así llamado nombre civil por la pura contingencia de un origen y una ordenación legal determinados. Las representaciones de la salvación han venido vinculadas siempre, una y otra vez, con el encuentro del nombre auténtico o, al menos, de uno nuevo”. Blumemberg, H., 2003: 45.

⁴⁰¹ Citado por Blumemberg, H., 2003: 44.

surgen de lo dado. El mito va a expresar el hecho de que el mundo y las fuerzas que lo rigen no han sido abandonados a la arbitrariedad. Preséntese como se presente, ora como repartición de poderes, ora como codificación de competencias, ora como regulación legal de relaciones, se trata de un sistema de supresión de la arbitrariedad⁴⁰².

Tal como el nombre, la *imagen* de una palabra o cosa revela la indiferencia del pensamiento mítico frente a los diferentes “grados de objetivación”. Los contenidos se *concentran* y *concretan* en un mismo plano de ser. La imagen vista, la palabra pronunciada o escuchada, están dotadas de poderes reales. La imagen y el nombre son parte de la propia realidad y eficacia de la cosa. Con relación a un hombre, son como su *alter ego*: si algo le ocurre a la imagen o al nombre, pues le ocurre al hombre. La magia de la imagen y la magia de la cosa son lo mismo. La casuística aquí es muy amplia.

Recapitulando, en la instancia mítica, las formas simbólicas operan y son. De ahí que, por ejemplo, la imagen posee tanto una *capacidad activa de operancia* como una *capacidad pasiva de operancia*. Un modelo en cera del objeto es igual y produce iguales efectos que el objeto representado en el modelo. Así es como la *sombra* de un hombre desempeña el mismo rol que la imagen: es una parte real y vulnerable del hombre y toda lesión inferida a la sombra es inferida al hombre mismo.

A todo esto, es crucial reparar en la coincidencia entre *pensar* y *creer*: si se nos dice que algunos pueblos primitivos se aterrorizan al mirar al arco iris porque *piensan* que es una red arrojada por un poderoso hechicero para atrapar sus sombras, deberemos entender que la potencia misma de este pensamiento es un *creer* que opera identificando de modo muy simple y originario asombro y miedo; y, en otros casos, sueño y vigilia, nombre y cosa. El *creer* parece, pues, unido a la actividad misma y da realidad al contenido mítico sin concebir separación alguna entre las formas del ser “copiado” y las del ser “original”. Hay un componente de *verosimilitud* cuando el fenómeno natural *parece* una red, pero lo esencial se sitúa en la creencia como tal. El fenómeno mismo *hace creer*, demanda *credibilidad* como si fuese el narrador de una ulterior leyenda. No sólo se cree *lo que dice*; por su misma presencia vivida se cree, sobre todo, *al que dice*. Lo que va a ser leyenda primero se vive.

⁴⁰² Esta es, bastante condensada, una de las tesis fundamentales de Blumemberg que nuestra pertinencia semiótica acoge sin mayor reserva.

III.2.8. Causalidad y concrecencia

No sólo el concepto de objeto, también el de causalidad permite apreciar la peculiaridad del pensamiento mítico frente a la concepción puramente “teórica” del mundo. Ambos conceptos

“se condicionan mutuamente: la forma de pensamiento causal determina la forma de pensar el objeto y *viceversa*.”⁴⁰³.

La categoría general de “causa” y “efecto” es fundamental en el pensamiento mítico, tal como lo atestiguan las cosmogonías, teogonías y leyendas mitológicas que quieren ofrecer alguna “explicación” particular de cualquier cosa individual concreta. Aunque es importante observar aquí que el mito no es tanto un medio para explicar el mundo. Eventualmente puede ponerse en ese plan, pero, más bien, el mito se sirve de los fenómenos de la naturaleza para explicarse.

Cassirer es particularmente cáustico al criticar la tesis de Hume de la causalidad como asociación por contigüidad espacial o temporal. Da cuenta de cómo el conocimiento científico procede de modo opuesto para llegar a sus concepciones y juicios causales: la llamada “rapsodia de percepciones” propia del acaecer espacio-temporal tal como nos impresiona, es progresivamente separada y descompuesta en distintos complejos de condiciones. No abundaremos en esto, pues no es directamente nuestro tema. Lo que interesa es que el conocimiento científico “aísle” el evento y, de ese modo, lo convierte en portador de una extensa legalidad universal representada en él. Al establecer relaciones causales, la ciencia no comprueba y repite un dato empírico sensible; al contrario, quebranta e interrumpe la mera contigüidad: fenómenos muy diversos son reducidos a una unidad y sometidos a la misma regla universal. Esta abstracción aislante es ajena al pensamiento mítico. En este último, toda coexistencia, toda simultaneidad, entrañan una “secuencia causal real”. Todo contacto en el espacio y en el tiempo es tomado directamente como relación de causa y efecto. Además del principio *post hoc, ergo propter hoc*, también caracteriza al pensamiento mitológico el principio *juxta hoc, ergo propter hoc*:

⁴⁰³ Cassirer, E; 1998-II : 69.

“Una opinión corriente dentro del pensamiento mítico es que los animales que aparecen en una determinada estación del año son quienes traen y crean dicha estación; la opinión mítica es que la golondrina *hace* de hecho el verano”⁴⁰⁴.

Los seres ejercen mutuo influjo a través del contacto, del número que les es inherente; en suma, de cualquier accidente. Se funden, se entrelazan, se aparean...; uno se transforma en otro, deviene otro, es una forma del otro, *es* lo otro. Entonces Hume

“al analizar aparentemente el juicio causal de las ciencias, más bien descubrió una de las raíces de toda explicación mítica del mundo”⁴⁰⁵.

El hombre mítico, paradójicamente, vive en un cosmos como el contemplado por Hume, ejerciendo allí una imaginación “polisintética”, es decir, una imaginación que no efectúa separación alguna de una representación global en sus elementos individuales. En una totalidad indivisa, el hombre mítico no disocia factores individuales, en especial, los factores objetivos de la percepción y los subjetivos del sentimiento. Esta energía concentrada puede ser la razón por la que, por ejemplo, puede recordar recodo por recodo el desplazamiento a lo largo de un río en la jungla.

Si todo puede conectarse con todo, temporal o espacialmente, entonces todo puede derivarse de todo. Donde nosotros percibimos “azar”, la conciencia mítica exige una “causa” y, en cada caso singular, la postula.

“Si el pensamiento teórico también quiere aprehender y determinar de algún modo eso que desde el punto de vista de la ley universal de causalidad es “fortuito”, entonces— tal como lo ha expuesto en detalle la ‘Crítica del juicio teleológico’— tiene que desembocar en otra categoría. El principio puro de causalidad es sustituido ahora por el principio del fin, pues la ‘legalidad de lo fortuito’ es lo que llamamos finalidad. Pero el mito sigue aquí precisamente el camino opuesto. *Comienza* con la intuición del obrar finalista, pues todas las ‘fuerzas’ de la naturaleza no son para él sino manifestaciones de la voluntad demoníaca o divina. Este principio constituye

⁴⁰⁴ Cassirer, E; 1998-II : 71. El autor remite a Preuss, *Anfänge der Religion und Kunst*; acerca del principio mítico del *juxta ho, ergo propter hoc*, da cuenta de un rico cúmulo de ejemplos que presenta Lévy-Bruhl en su obra *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910. En Lévi-Strauss (1986), también se da a entender que es el *chotacabras* mismo el que trae los celos.

⁴⁰⁵ Cassirer, E; 1998-II : 72.

la fuente luminosa que va esclareciendo progresivamente para él la totalidad del ser, pero fuera de dicho principio, para él no existe ninguna otra posibilidad de entender el mundo.”⁴⁰⁶.

En el mito, la intuición del devenir está sujeta a la de la simple existencia. No se trata, pues, de inquirir por la forma legal del devenir (el “cómo”) sino de vivirlo como cosa originaria, concreta e independiente (el “qué”, el “de dónde” y el “a dónde”). El pensamiento conceptual descompone una serie continua de eventos en “causas” y “efectos”, se dirige así al modo, a la permanencia, a la regla del cambio. En el mito, basta con determinar con precisión el comienzo y el fin del proceso. Los mitos de creación a los que alude Cassirer son clara muestra de esto. El pensamiento conceptual de la ciencia moderna es, entonces, reductor: lo existente se comprende en cuanto se reduce a relaciones. En cambio, la pregunta mítica por el origen se contesta haciendo referencia a una cosa ‘pre-existente’ de acuerdo a la cual, en última instancia, todos los atributos o propiedades deben convertirse en cuerpos. Aun cuando el proceso de causación pase por varias etapas, siempre es concebido en forma sustancial; esto quiere decir que es explicado como si una determinada cualidad material pasara sucesivamente a otras cosas. El sentido original de los ritos expiatorios y purificadores no se basa en una sustitución simbólica sino en una transmisión física perfectamente real. Se entiende por qué los talismanes no son meros símbolos sino portadores reales, vehículos auténticos de fuerzas divinas. La fuerza es, pues, algo cósmico, sustancial. Inferimos que el pensamiento mítico admite la transmutación de las sustancias. En este orden de reflexión, una enfermedad se explica como posesión de un demonio.

Lo que distingue al mito del conocimiento empírico-científico no es la cualidad de las categorías (se trata de modos de enlace análogos y concordantes) sino su *modalidad*. Así, se puede decir que las formas científicas han pasado por un estadio mitológico previo. En términos de la imagen del cosmos, la ciencia astronómica se originó en la intuición astrológica del espacio. Lo mismo podemos decir de la teoría del movimiento y del tiempo. El asunto es que ambos, el pensamiento científico y el mítico, pugnan por una “unidad del mundo”. A su modo, cada uno es portador de racionalidad.

En el mundo griego, la causalidad es acción divina sin que importe la referencia a un movimiento local (κατα τόπον) o a una transformación cualitativa o metamorfosis (αλλοίωσις, μεταβολή). Pero el dios sólo es responsable en lo que depende de su esencia: Helios provoca el movimiento del sol; Atenea dirige la lanza de Aquiles para

⁴⁰⁶ Cassirer, E; 1998-II : 76.

que pueda cumplir la misión encomendada; pero también Atenea provoca la inteligencia práctica, el consejo sensato; a Apolo hay que agradecerle la previsión y el éxtasis musical; a Afrodita el amor, a Hermes el humor y las travesuras. La causalidad mítica, sólo si se la considera en conexión con las esencias de los dioses, se entiende, pues, como resultado de la acción divina. Esas esencias representan *calidades* entendidas como *protofiguras* y, a la vez, como totalidades figurativas en cuya base se halla presente un ‘ser múltiple’. Se trata de poderes elementales que constituyen la realidad humana; su influencia o fuerza causal es expresión de su esencia. El pensamiento mítico es, pues, un pensamiento de las formas y figuras. No divide analíticamente el mundo en elementos cualitativos abstractos (tarea a la que se van a entregar los presocráticos). Las calidades míticas son formas individuales que configuran la realidad humana y despliegan una eficacia que las caracteriza, que es propia de su ser. La causalidad es referida a una cualidad. En la perspectiva científica, por lo general, sucede exactamente lo inverso: las cualidades son derivadas de las leyes causales. En uno y otro caso, cualidad y causalidad tienen diferente sentido. Pero la semejanza estriba en que ambas son algo así como un alfabeto o una gramática de producción de sentido. Esas figuras y cualidades elementales eran el alfabeto del hombre mítico para deletrear sus propias experiencias tal como ciertas estructuras generales de la causalidad y de la cualidad, definidas por la ciencia, son, también, el alfabeto del hombre moderno. A final de cuentas, distintas formas simbólicas para dar sentido al mundo de la vida. Los dioses son condiciones de posibilidad de la existencia mítica tal como las leyes generales lo son de la existencia científica. No existe, en suma, ningún mundo de la experiencia que no sea interpretado: ver el mundo a la luz de los dioses, conocer sus nombres, sus habilidades, sus honores, sus formas y transformaciones; no es otra cosa que articularlo, que convertirlo en sistema de significación, en semiótica natural. No es otra cosa que hacer de él cosmos, orden. Todas las historias e invenciones culturales son consecuencia de esto. Los dioses son, entonces, el *a priori* del griego mítico; son ellos los que posibilitan la experiencia mítica⁴⁰⁷. Y este aserto parece ser universalizable.

Ya hemos indicado que las cualidades devienen personas. Usener presenta un esquema claro de ese devenir. Las cualidades, o tienen algo personal o son directamente personas en coordenadas espaciales y temporales. Sustancias. Si la noche produce el sueño, el dormir, la muerte, entonces, en esas cualidades producidas hay algo de la noche: lo

⁴⁰⁷ Este es el argumento de Hübner perfectamente coincidente con el de Cassirer. Ver, Hübner, K., 1981: 274.

oscuro, lo confuso. Como los titanes y dioses han sido creados gracias a la unión de Urano y Gea, entonces en ellos hay reunidos algo celestial y algo terreno. Hay sustancia nocturna en el sueño, en el dormir, en la muerte tal como hay sustancia terrenal en los titanes y en los dioses, pero también en los elementos naturales, en el orden jurídico, en las costumbres, etc. Esas partes de la Nyx, de Urano y Gea que se encuentran en las cosas creadas por ellos, se identifican o se diferencian tan poco del todo de esas personas divinas como el mismo color en dos objetos diferentes. El concepto mítico de cantidad anula la diferencia entre el todo y sus partes. El todo está en cada parte y, tanto uno como otra, representan sustancias personales. Por eso, un dios puede estar en muchos lugares. He aquí la plenitud de su presencia.

Tanto en la categoría de la cualidad como en la de la cantidad, el pensamiento mítico respeta la *ley de congresencia o coincidencia* de los términos de la relación (*Gesetz der Konkreszenz*). En la categoría de la cantidad, atendiendo al *principio de indiferenciación* de partes y todo, no hay demarcación alguna entre todo y partes. La parte no representa al todo. Lo presenta. *Es* el todo. Lo que en la ciencia es la relación lógica de subsunción, se convierte aquí en relación material de causación. En la categoría de la cualidad, el atributo no es una determinación “de” la cosa sino más bien expresa y engloba, desde un ángulo determinado, la totalidad *de la* cosa.

Por cierto que la cualidad mítica no se puede dividir en una esfera ideal y en otra material. Lo que nosotros entendemos por ‘espiritual’ puede materializarse y presentarse como figura individual y, viceversa, algo material puede, en todo momento, adquirir rasgos personales. Gracias al acto mítico, todo tiene figura totalizante.

“Se trate de una protofigura, de una protocualidad, de la causalidad surgida del ser personal, de la relación del todo y la parte, de lo ideal y lo material: la forma del pensamiento mítico, en tanto totalizante, es *sintética*. El procedimiento *analítico*, tal como el que trajera al mundo la ciencia, es decir, el análisis del mundo en sustancias abstractas, en átomos y elementos que se mueven de acuerdo con leyes generales, es algo totalmente extraño al mundo mítico griego. Con esto no sostengo que a los griegos les fuera totalmente desconocida la diferencia entre lo ideal y lo material; lo que afirmo es que para él la línea de separación entre ambas esferas no se encontraba allí donde nosotros la trazamos, porque él, como se ha mostrado, tenía concepciones distintas de la causalidad, la cualidad, la cantidad y la sustancia”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Hübner, K., 1981: 276-277.

El procedimiento analítico no sólo descompuso el mundo en sustancias abstractas sino que, progresivamente, fue eliminando las sustancias como tales. Las cualidades míticas lo son de sustancias personales, de fuerzas que ejercen influencia. Poseen, en tanto protofiguras divinas, una eficacia específica. Al colocar todo lo real en el mismo plano, una misma sustancia no “tiene” distintos atributos; por el contrario, cada atributo particular es sustancia que sólo puede aprehenderse en una concreción inmediata, en una cosificación directa⁴⁰⁹. Jamme resume la hipótesis contenida en esta ley de concrecencia:

"El mito (aún) no diferenciaría entre idea/concepto y cosa, entre apariencia y verdad, entre imagen y objeto, entre el todo y la parte: toda verdad se diluiría en la mera 'presencia' del contenido. La esencia del mito la determina Cassirer en la delimitación frente a los intentos de la metafísica, la psicología y la ciencia empírica como 'legitimidad del espíritu' (*Gesetzlichkeit des Geistes*): el mito no es ninguna reacción frente a impresiones, sino una acción del espíritu que elabora y representa el mundo exterior mediante un sistema de signos y símbolos, respectivamente. Por consiguiente, lo importante no son los contenidos, sino la *forma* del mito. Los tres capítulos principales del libro estudian el mito en forma de secuencia: como forma de pensamiento, forma de intuición, y forma de vida."⁴¹⁰

La *concrecencia* o *coincidencia* es esa ley que encuentra la verdad del mito en su campo de presencia. El mito es la acción semiótica de creación de dicho campo. Ahí, la presencia de los contenidos es la presencia de *seres de lenguaje* que (se) viven como *seres reales*. El lenguaje operando *es* lo real. La esencia del mito es su legitimidad espiritual. Pero no se trata de un "espíritu" *exterior* a sus signos y símbolos sino existente por ellos y en ellos, esto es, modalizado discursivamente.

III.3. Sagrado / Profano

Exploraremos aquí algo que podría ser leído como *estésica* y *estética* del mito. Insiste Cassirer en el hecho de que la conciencia mítica está y vive en la impresión inmediata, no “medida”, absoluta, afirmada y auto acreditada, mediante la intensidad de su existencia, mediante la fuerza con la que se impone. La conciencia mítica “tiene” el

⁴⁰⁹ No se está postulando que el hombre mítico posea el concepto de sustancia. Se trata sólo de un supuesto orientado a imaginar algo que el hombre mítico vive.

⁴¹⁰ Jamme, Ch., 1999: 165.

objeto cuando se ve dominada por él; no lo posee en cuanto lo va construyendo sino en tanto es poseída por él. Se trata, de algún modo, de una conciencia ‘secuestrada’ o sumida en la captación impresiva. Por eso, desde el punto de vista antropológico, la tensión entre lo cerrado y lo abierto es la misma que opone lo sagrado, tendencialmente cerrado, a lo profano, tendencialmente abierto; lo tónico a lo átono; lo presente, que une, a lo ausente, que separa. Esta tensión se hace patente, entonces, en los planos de la predicación mítica⁴¹¹.

Los contenidos de la conciencia mítica constituyen un reino cerrado; poseen una *tonalidad* común: el carácter “descomunal”. La secreta revelación de la que estos contenidos son continente es, al mismo tiempo, descubrimiento y ocultación⁴¹². Esto es

⁴¹¹ La predicación, hemos visto, se aplica en un ‘campo tensivo’, organizado en torno a un centro deíctico. Por dicho ‘campo tensivo’ circula intensidad, aparecen / desaparecen esbozos, se perfilan horizontes. En el espacio y en la duración existen, pues, posibilidades de desarrollo pero ‘lo que cuenta’ es que una cosa exista o que no exista; esto es, que sea resaltante o no, que sea extensa o no. Además, la intensidad es un operador que está en condiciones de efectuar o inhibir esos desarrollos. Entonces, morfológicamente, el campo de presencia está determinado por el centro deíctico que le sirve de referente y por los horizontes de aparición y desaparición. Estos horizontes modalizan y aspectualizan el campo de presencia. Hemos visto que la profundidad espacio temporal proporciona a la presencia una extensión y un devenir. Es susceptible, también, de contraerse o expandirse, de retroceder o avanzar los horizontes; en suma, de poner en perspectiva la presencia o la ausencia, de correlacionarlas. Ahora bien, como la conciencia simbólica está sometida al tiempo, el devenir caracteriza a la instancia de discurso que predica y controla las transformaciones referidas a la intensidad y a la extensidad de la presencia; por eso, Cassirer proponía distinguir entre predicación calificativa, *ser tal o tal cosa*, y predicación existencial, *ser o no ser*. Combinando estas hipótesis con la atribución de una eficiencia directa a la intensidad regente en la constitución de la significación, es posible distinguir tres clases predicativas vinculadas a tres ejes enunciativos de la predicación: (i) la existencia, que recuerda la tensión entre inexistencia y existencia, esto es, entre ausencia y presencia; (ii) la intensidad, que conduce a la tensión entre tonicidad y atonía, da lugar a una predicación energética o fórica marcada por la interrupción y por lo repentino; (iii) la extensión, que promueve la tensión entre abertura y cierre del campo. Fontanille, C; & Zilberberg, C; 1998: 114. Lo sagrado favorece, pues, el cierre tónico y la concentración de la presencia. Lo profano, a la abertura átona, a la difusión y debilitamiento de la presencia. A partir de esto, la predicación calificativa propuesta por Cassirer reposa sobre la lógica de las diferencias sensibles reguladas por existencia, intensidad y extensión. Zilberberg recuerda que la diferencia entre ‘circular’ y ‘elíptico’ no es del mismo orden que la existente entre ‘rojo’ y ‘amarillo’. Esto porque la predicación adopta, respectivamente, un régimen discontinuo o continuo. Al decir ‘amarillamiento’, el sufijo *-miento* selecciona lo continuo y puede referirse a la magnitud que expone el proceso o a un paciente privado al comienzo del color amarillo. El hecho de *devenir tal cosa*, se inscribe como un término medio entre *ser tal cosa* y *no ser tal cosa*, entre *no ser aún tal cosa* y *no ser ya tal cosa*. Los fúntivos de esta función son, entonces, *lo mismo* y *lo otro*. Zilberberg, C; 2000: 204. En consecuencia, la significación del devenir concierne al paso de un término a otro, pero su valor depende de la presuposición que establecemos entre las tres predicaciones: la existencia (*presencia / ausencia*) presupone la intensidad (*tónica / átona*) y la extensión (*cerrado / abierto, concentrado / extendido*). De este modo, las valencias intensivas de lo sensible y las extensivas de la percepción son determinantes respecto de los valores existenciales.

⁴¹² Al respecto, inquieta una observación de Eco: “La fuerza de un secreto está en ser siempre anunciado pero nunca enunciado. Si se enunciara perdería su fascinación. El poder de quien anuncia un secreto verdadero es poseer un secreto vacío.” (Eco, U., 1992: 98). Por otro lado, Eliade encuentra que, por ejemplo, las piedras sagradas, “no son veneradas sino en cuanto *ya no son* simples piedras, sino hierofanías, es decir *otra cosa* que su condición normal de “objetos”. La dialéctica de la hierofanía supone una *elección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir revela) *otra cosa* que no es él mismo.” (Eliade, M., 1972: 37). La revelación se parece a la significación en cuanto una cosa remite a otra cosa pero se diferencia de ella en tanto, en la

lo que les confiere su “santidad”. El sentido y poder de lo “sagrado” no está circunscrito a ninguna esfera del ser ni del valor en particular sino que se manifiesta en la multiplicidad, concreción y totalidad inmediatas de la existencia. Lo sagrado es inmanente al mundo. No hay límite que divida al mundo en un “más acá” empírico y en un “más allá” trascendente o la experiencia en realidad y sueño.

La diferenciación que se lleva a cabo en la conciencia de lo sagrado es puramente cualitativa: cualquier contenido deviene santo si suscita el “interés” mítico. Lo santo o sagrado no es, pues, una propiedad objetiva sino aquello que empieza a introducir diferencias en lo indiferenciado, creando, así, esferas de significación, semantizando la existencia; articulando, en suma, una peculiar racionalidad.

Podemos colegir que la tesis de Cassirer sitúa lo sagrado como germen, como instancia *ab quo* de la generación de *esferas de significación* solidarias y, por ende, de cualquier intento por desentrañar la *semiosis* a la que el mito da lugar. Lo sagrado da forma y sentido en cuanto irrumpe en la uniformidad indiferenciada e impresiva de los contenidos; en cuanto la interrumpe, introduciendo distinciones de “valor” en esa uniformidad. Lévi-Strauss diría que forma sistemas de valor. La racionalidad mítica, tal como postulamos en II.8., en términos de captación, se explicaría en esa interfaz impresivo / semántica.

La antítesis sagrado/profano otorga a los seres un contenido nuevo que no tenían al comienzo: hay aquí una “iluminación”. Acudiendo a la información antropológica de su tiempo, en mucha medida vigente, Cassirer procede a desarrollar el contrapunto entre *mana* y *tabú* como formas de la conciencia mitológica. En el *mana* no hay límite preciso entre las ideas de sustancia y fuerza. Su peculiar significado reside en su “fluidez”, en la fusión y transmutación recíproca de las determinaciones que encarna. Luego de criticar la parcialidad de ciertos enfoques, Cassirer postula que el único núcleo firme de la oposición *mana* / *tabú* parece ser la impresión de lo extraordinario, de lo inusitado, de lo “descomunal”.

La racionalidad del acontecimiento “descomunal” se basa en las modulaciones continuas de la intensidad de los contenidos, en relación con la cantidad (espacio, tiempo, número). El acontecimiento, tal como la actividad, transforma; pero la racionalidad que lo dirige es la de transformaciones tensivas que deben ser sometidas a

revelación, la segunda cosa, además de venir de otro lugar, posee a la primera, se apodera de ella. En la significación, la segunda cosa *está-por* la primera, la sustituye e, incluso, la representa. Esto no es óbice para entender, como veremos, que, precisamente por esto, la revelación de lo sagrado abre la puerta al mundo de la significación. Se sitúa en su horizonte.

la *concesión* a fin de que conserven su brillantez, su resplandor, su estallido; es decir, todo aquello que remite a lo vivido⁴¹³.

En una de sus propuestas pioneras y realmente visionarias, Cassirer formula aquí un criterio tensivo básico: el *acento* que la conciencia mágico-mítica pone en los objetos. *Mana* y *tabú* son *interjecciones* primigenias, carecen todavía de función representativa, de ahí que se pueden equiparar a *sonidos* que son producto de una excitación de la emotividad mítica.

“Denotan ese asombro, ese θαυμάζειν que da origen tanto al mito como al conocimiento científico y a la ‘filosofía’. 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*⁴¹⁴”.

El acontecimiento, en el mito, es el efecto de dos determinaciones: de un lado, las determinaciones *modales*, y del otro, las determinaciones *tensivas*⁴¹⁵. Ahora bien, los *constituyentes* del acontecimiento mítico se refieren a lo que los actores quieren y/o deben, creen o no creen, saben o no saben, pueden o no pueden, a lo que hacen o dejan de hacer, a lo que son o dejan de ser. En cuanto actantes, se trata de entidades articuladas por creencias (asunciones / adhesiones), motivaciones (deber / querer), aptitudes (saber / poder) y efectuaciones (hacer / ser); que, en el estricto plano modal, se corresponden con los modos de existencia semiótica: potencializado, virtualizado, actualizado y realizado; pero que, en términos sintácticos, remiten a una dialéctica de la

⁴¹³ En la práctica, el régimen de la evidencia responde a una lógica *implicativa* elemental: *si veo algo, luego, creo en algo*; o *si no veo algo, luego, no creo en algo*. Pero el régimen de la creencia tiene una lógica *concesiva* que apunta al *acontecimiento del afecto*: así, *aunque no vea algo, creo en algo*; o *aunque vea algo, no lo creo*. Más detalles en Fontanille, J; “La caída de Lucifer. El fin de las evidencias y el advenimiento de la retórica”, en Quezada, O; (ed.) 1999: 7-48.

⁴¹⁴ Cassirer, E; 1998 : 111.

⁴¹⁵ Hemos señalado que la distinción entre ambas puede ser aclarada gracias a la distinción, mejor conocida en lingüística, que existe entre los fonemas y la entonación: los fonemas son determinaciones discontinuas que forman los *constituyentes* de una cadena sonora abstracta, mientras que la entonación es su acompañamiento tensivo, hecho de acentos y de modulaciones; estos fenómenos de acompañamiento de la cadena de constituyentes pueden ser denominados *exponentes*.

autonomía y de la heteronomía, esto es, a la relación de un sujeto con un objeto (creer-asunción, querer, saber, ser) o a la relación de un sujeto con un tercero (creer-adhesión, deber, poder, hacer).

Mientras tanto, la intensidad y la cantidad del afecto definen a los *exponentes* del acontecimiento. Cuando en fonología se habla de intensidad se sabe de qué se trata. Pero Cassirer aquí nos habla de ‘asombro’, de ‘terror animal’, esto es, de la intensidad afectiva del mito. Recordemos que, al hablar de los contenidos del mito, nos ha persuadido de que tienen una *tonalidad* común. El empleo, a este nivel, de los conceptos de *tono*, *acento* y de *interjección* nos induce a ver en Cassirer, repito, un precursor de lo que hoy se denomina la prosodización de la semántica⁴¹⁶.

Además, como consecuencia de la ambivalencia constitutiva de lo sagrado, al desvincularse este de la realidad empírica, “profana”, esta no queda simplemente eliminada sino que se infiltra progresivamente en lo sacro y lo puede reconfigurar. Por otro lado, los esquemas intuitivos de la “totalidad” mítica (espacio, tiempo y número), en tanto formas extensivas, dan cuenta de la interpenetración del factor de “coexistencia”, del de “sucesión” y del de “armonía” así como del progresivo enlace de los contenidos de la conciencia mítica y de la conciencia empírica y, luego, científica. Encontramos, pues, un proceso de “esquemización” consistente en incorporar lo existente a un *orden* espacial, temporal y numérico; lo que, por cierto, da cuenta de una vocación de búsqueda de racionalidad.

Es pertinente explorar, entonces, tres dimensiones generales del mito: el espacio, el tiempo y el número. La interacción de estas dimensiones con la dimensión intensiva del afecto genera valores.

El desempeño de Cassirer respecto al espacio consiste en sustituir la ilusoria unicidad del concepto, o de la categoría, por una pluralidad digna de ser meditada. En suma, consiste en licenciar *el* espacio en provecho de *los* espacios. Si bien ignoramos el

⁴¹⁶ O ‘musicalización’ de la semiótica. Zilberberg, C., 1998: 95. En efecto, Cassirer asocia recurrentemente *lo sagrado* con *el acento*. Mientras el pensamiento científico procede a homogeneizar tiempo y espacio, para el pensamiento mítico sólo hay un *acento* mítico que se expresa en la oposición entre lo sagrado y lo profano. “Si lo sagrado representa funcionalmente en el plano del contenido lo que representa el acento en el plano de la expresión, si el carácter no divisible del acento es estructuralmente equivalente al de lo sagrado en el plano del contenido, entonces podemos considerar, sin demasiada aprensión, la posibilidad de una prosodización del contenido, y, en el camino, podemos avanzar la hipótesis de que, sin este patrocinio esclarecedor de la prosodia, no podrían ser aceptables. Y si, por ejemplo, la dirección es inseparable de una acentuación, la violencia se convierte en un rasgo generativo, común al conocimiento, a la comunicación, a la emergencia del objeto, a lo sagrado, etc. El pensamiento científico, que proscribió este acento, se postula como un pensamiento *declarativo* y extensivo; el pensamiento mítico, por su parte, “trabaja” con la *exclamación*, y sus momentos singulares son aquellos en los que se abstiene y vuelve atrás”. Zilberberg, C., 2000: 139.

número de espacios que el animal frecuenta, por la educación e instrucción tributaria de la herencia griega, creemos que, como hombres, discurrirnos o circulamos entre tres espacios: el métrico o geométrico, el perceptivo y el mítico. Según Cassirer, esta tripartición recubre una asimetría fuerte y una asimetría débil, lo que autoriza el establecimiento de una correspondencia relativa. Los dos últimos espacios mencionados son configuraciones concretas de la conciencia, el primero es un espacio intelectual producto de un trabajo de abstracción⁴¹⁷: he aquí la asimetría fuerte. La débil, mientras tanto, presenta espacios en los que cada elemento posee una ‘tonalidad’ propia, un carácter distintivo particular que no puede describirse de modo conceptual y universal sino en cuanto que es percibido inmediatamente.

Zilberberg lee en esta tripartición del espacio propuesta por Cassirer una doble dehiscencia: (i) las propiedades del espacio geométrico (la continuidad, la infinitud, la homogeneidad) son virtualizadas en los otros dos espacios; (ii) el espacio mítico está dirigido específicamente por la tonicidad:

“Contrastando con la homogeneidad que prima en el espacio geométrico conceptual, en el espacio mitológico intuitivo, cada lugar y cada dirección parecen estar revestidos de un *acento* particular que invariablemente se deriva del acento fundamental genuinamente mitológico, la división de lo santo y lo profano”.⁴¹⁸

(iii) el espacio perceptivo es un espacio complejo, como lo indica su enlace con diferentes sentidos que no tienen el mismo ‘radio de acción’; si el espacio mítico es un espacio polarizado, el espacio perceptivo hace más bien signo a la extensidad y su objeto propio es el control y el dominio de la pluralidad; las cuestiones recurrentes a propósito de este espacio tienen por asiento respectivo el provenir para el objeto: *¿de donde?* y el porvenir para el sujeto: *¿adónde?*⁴¹⁹. El espacio mítico y el espacio perceptivo se distinguen uno del otro, pero esto es posible porque también coexisten. Mientras tanto, el espacio geométrico parece dado en una relación de alternancia con el espacio mítico y el espacio perceptivo.

El espacio es sólo un factor tensivo a tomar en cuenta en el marco general de nuestra interpretación, pero es el factor primordial de la esquematización mítica. Recordemos que, desde el punto de vista tensivo, a partir de la observación de Valéry de que “la

⁴¹⁷ Cassirer, E., 1998-II : 117.

⁴¹⁸ Cassirer, E., 1998-II : 118.

⁴¹⁹ Estas tesis están detalladas en Zilberberg, C., 2001 : 3

ciencia es buscar en un conjunto la parte que puede expresar todo el conjunto”⁴²⁰, lo sensible y lo inteligible, los ‘estados de ánimo’ y los ‘estados de cosas’- son colocados como dimensiones conjugadas, y sólo por un artificio de presentación propio del discurso se puede virtualizar uno u otro de los componentes de este complejo, el cual remonta hacia el sentido y lo dirige. Cada una de estas dimensiones es analizable en sub-dimensiones: la intensidad de nuestros afectos, de nuestras “vivencias de significación” (Cassirer), es analizable en *tempo* y tonicidad; la extensidad junta la temporalidad y la espacialidad que recibimos respectivamente, de acuerdo con Leibniz, como el campo de las sucesiones y el campo de las coexistencias. Ahora bien, estas cuatro dimensiones serían describibles según la *dirección*, la *posición* y el *impulso*⁴²¹.

⁴²⁰ Valéry, P., 197 : 833, referido por Zilberberg, *ibid*.

⁴²¹ Estos son, de acuerdo con Zilberberg, *foremas*, en la medida en que estas tres magnitudes del contenido son derivación de la foria, es decir, de esa “fuerza ‘moviente’ en la que está inmerso el sentido y de la que procede su inestabilidad y su imprevisibilidad. La intersección de *foremas* y de dimensiones produce valencias y sub-valencias cuando se trata de sub-dimensiones Cabe añadir que la intensidad, la afectividad, el afecto no es del orden del suplemento, del “por lo demás”, sino del orden de las “razones”. En lo relativo a los *foremas*, el *impulso* o *élan* está presupuesto por la *dirección* y la *posición*: el impulso ‘inventa’ su dirección, ascendente o descendente, y responde por una posición si observa una pausa o alcanza su término. Zilberberg proyecta los tres *foremas* sobre cuatro subdimensiones contrastivas y genera ‘mecánicamente’ veinticuatro subvalencias aparejadas dos a dos He aquí un cuadro que presenta la economía de esta teoría:

dimensiones y subdimensiones foremas	intensidad		extensidad	
	tempo	tonicidad	temporalidad	espacialidad
dirección	aceleración vs. "lentificación"	acentuación vs. debilitamiento	"mira" vs. captación	abertura vs. cierre
posición	adelantamiento vs. retardamiento	superioridad vs. inferioridad	anterioridad vs. posterioridad	exterioridad vs. interioridad
impulso [élan]	rapidez vs. lentitud	tonicidad vs. atonía	brevedad vs. permanencia	movimiento vs. reposo

Zilberberg, C., 2001 : 5. Un cuadro semejante en Blanco, D., 2003 : 88. Zilberberg advierte que se trata de un ‘señuelo’ que hay que tomar con la debida precaución. Empero, tomando nota de esta advertencia, es conveniente reseñar este planteamiento con una breve aplicación: si retomamos la tradición sobre Cuniraya Huiracocha (Taylor, G; 2003: 29-34), la *huída* de Cahuillaca, que es *impulso*, está caracterizada por la *rapidez*, la *tonicidad* y la *brevedad*. Dicho *movimiento*, raudó, culmina en el *reposo*: su transformación en piedra. Por oposición, la *búsqueda* de Cuniraya, al estar mediada por diálogos con animales a los que demanda información, está caracterizada por la *lentitud*, la *atonía* y la *permanencia*. Dicho *movimiento* no culmina en *reposo* alguno ya que la *mira* de Cuniraya va a cambiar. Éste análisis del *impulso* puede ser homologado con los otros *foremas*. Así, en términos de *posición*, Cahuillaca se *adelanta*, *supera* a su perseguidor, ella va *antes*, el viene *después*, la *huída* de ella está construida desde un observador *exterior*, mientras que la *búsqueda* de él, *retardada*, *superada* (por tanto en *inferioridad* de condiciones) si articula, en los diálogos con los animales, posiciones *interiores* relativas a sus estados de ánimo. En lo relativo al último *forema*, la *dirección acelerada* de la *huída* de Cahuillaca *acentúa* su

La intensidad rige de tal modo la extensidad que transmite dicha relación a las dos subdimensiones intensivas: el tempo rige a la temporalidad, cosa que cada uno puede verificar por sí mismo a todo instante: la velocidad abrevia la duración en la exacta medida en que la lentitud la prolonga o la alarga; asimismo, la tonicidad cala, surca, informa el espacio por su disipación misma.

Al ‘interior’ de cada dimensión, la relación que se establece entre las dos subdimensiones que subsume no es una suma sino un producto; recurrir a este concepto permite dar alguna consistencia a la fórmula encantatoria según el cual el *todo es superior a la suma de las partes*. Es, pues, el producto y no la suma quien mejor expresa esa ganancia de comprensión, que no hay que descuidar, del carácter exponencial, desproporcionado, más bien ‘delirante’ de ciertos afectos: esta connivencia del tempo y de la tonicidad, recuerda Zilberberg, produce lo ‘sublime’ caro a Longino, lo ‘superlativo’ caro a Hölderlin, el paroxismo que dirige algunos de los más bellos poemas de las *Flores del mal*. Por la extensidad, el producto del tiempo y del espacio aumenta la irradiación y el radio de la configuración y, para fijar las ideas, los mitos de fundación se empeñan en difundir su contenido sea a través del tiempo que se dan, sea a través del espacio que conciben.

Las consecuencias que se pueden deducir de la pertenencia de la espacialidad al sistema presentado por Zilberberg se pueden enunciar así: (i) la espacialidad mítica está bajo el control de la tonicidad y concretamente en la dependencia del sobrevenir del ‘*acento de sentido*’ (Cassirer); (ii) la espacialidad está en consonancia, según modalidades diversas, con la temporalidad; (iii) la proyección de los foremas sobre las dimensiones procura, respectivamente:

- el espacio *volitivo* de las direcciones, que confronta lo abierto y lo cerrado a título de proyecto transitivo: abrir o cerrar; o reflexivo: abrirse o cerrarse;
- el espacio *demarcativo* de las posiciones, encargado de precisar si tal magnitud está adentro o afuera de un recinto expresado por el espacio volitivo;

conversión final; *cierra* ahí su recorrido y es *captada*, para siempre, como enorme piedra. La búsqueda de Cuniraya, mientras tanto, “*lentificada*”, *debilitada*, le permite, no obstante, ir dando orden al mundo; a pesar de ser frustrada, su *mira* permanece *abierta*, apunta ahora a la violación de la hija mayor de Urpayhuáchac. Cahuillaca se *cierra*, en un *estado que perdura*, cual recinto-piedra, *fuera* del alcance de Cuniraya. Éste *se abre* a otra mira y *abre* así espacios en los que su *búsqueda* sigue su *proceso de progresión* en otro sentido: ha quedado *fuera* del recinto demarcado por Cahuillaca pero se dispone a violar el recinto de Pachacámac.

- el espacio *fórico* de las mociones, encargado de establecer si estamos en presencia de un estado que perdura o de un proceso en progresión.

En la medida en que estas configuraciones han sido reconocidas como eficientes según la acepción que Cassirer confiere a este término⁴²², analizadas y estabilizadas, pueden desbordar la cultura que las ha concebido y circular de una cultura a otra. Gran parte de la obra de Lévi-Strauss está como obsesionada por esto.

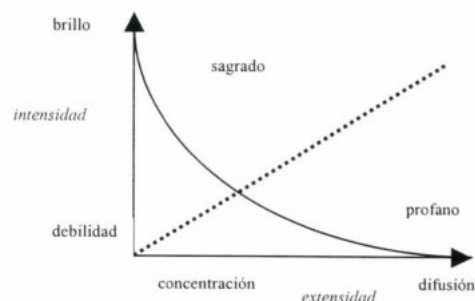
Estamos ante la decisión de circunscribir(se), de establecer en lo abierto precisamente algo cerrado, una oclusión, un “*templum*”, haciendo notar lo que Cassirer llama las “*dos provincias del ser*”, la antítesis básica del pensamiento mítico

“una normal, generalmente accesible, y otra que, como región sagrada, aparece realzada, separada, cercada y protegida de lo que la rodea”⁴²³.

Lo sagrado, al contrario de lo profano, pertenece, pues, a lo prohibido e inviolable. Entraña una cuestión de poder, en particular, de división arcaica de poderes y se convierte en objeto de reverencia religiosa. Empero, es claro que el espacio sirve solamente de plano de la expresión y que los datos del plano del contenido, que quedan por investigar, se hallan “en otra parte”. Sin pretender agotar la cuestión, nos parece que las categorías adelantadas por la hipótesis del esquematismo tensivo son aquí pertinentes. En breve, recordemos que el esquematismo tensivo descansa sobre la unión indefectible de la intensidad y de la extensidad, la primera tiene por intervalo de referencia la diferencia entre el brillo y la debilidad, la segunda, la diferencia entre la concentración y la difusión:

⁴²² “Porque toda realidad efectiva que captamos es menos, en su forma primitiva, la de un mundo preciso de cosas, erigido frente a nosotros, que la certeza de una *eficiencia* viviente, probada por nosotros. Este acceso a lo real no nos es dado en la sensación como *datum* sensible, sino sólo en el fenómeno originario de la expresión y de la ‘comprensión’ de tipo expresivo. Sin el hecho de que un sentido expresivo se manifieste en ciertas vivencias perceptivas, la existencia *permanecería muda* para nosotros”. Cassirer, E; 1998-III: 93-94. Ahora bien, en la arquitectura de Zilberberg, el espacio volitivo de las direcciones nos conduce hacia el tema de lo sagrado. El demarcativo de las posiciones, al de las sinestesias y, por último, el fórico de las mociones a los “estilos”. Si bien los tres temas resultan pertinentes en lo relativo a la interpretación tensiva de las tesis de Cassirer, sólo el primero responde específicamente al tema aquí tratado, razón por la cual será el que reseñaremos.

⁴²³ Cassirer, E; 1998-II : 118.



Insistamos y detallemos. Lo sagrado es portador de dos valencias: (i) para la intensidad, de una valencia de brillo, irradiación o resplandor, resuelta en una subvalencia de velocidad o rapidez y, en consecuencia, de brusquedad, puesto que toda velocidad excesiva nos resulta brusca, y en una subvalencia de tonicidad; (ii) para la extensión, de una valencia de concentración, resuelta en una subvalencia de tiempo, formulable como dato singular, es decir, como detención y advenimiento, y una subvalencia de localidad. La interdependencia estructural de estas dos valencias tensivas nos procura un sintagma canónico: *concentrar el brillo*, que se realiza movilizandolos programas concordantes.⁴²⁴

El brillo, en cuanto paroxismo, subsiste sólo por retención en un recinto, pero adviene sobreviniendo por apariciones, literalmente, por *golpes de brillo* (o *estallidos*). Estamos en una semiótica de la profundidad, pero a condición de identificar profundidad y devenir, de pensar un devenir en la profundidad; en efecto, la lógica de lo sagrado no parece la del *o...o...*, la del predicado *ser o no ser*, sino la de *y...y...*, la del “acento mítico” según Cassirer: sobrevenir *luego* retirarse, sin considerar lo mínimo para las esperas, las previsiones, las demandas y los méritos negociables de los sujetos. De esta manera, previene o responde al sujeto:

“El único núcleo hasta cierto punto firme de la idea del mana parece ser la impresión de lo extraordinario, de lo inusitado y de lo ‘descomunal’”⁴²⁵.

⁴²⁴ En efecto, la semiótica de lo sagrado obedece a lo que Deleuze llama la “Esclusa”: “Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio, remite a una diferencia de la que es la razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo del orden de diferencias: diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, diferencia de intensidad. El principio de Carnot lo dice de una manera, el principio de Curie lo dice de otra manera. Por todas partes la Esclusa”. Deleuze, G., 1989 : 286. La traducción es mía.

⁴²⁵ Cassirer, E; 1998 : 110.

Las deudas recíprocas del sentido y del espacio se manifiestan aquí con gran nitidez. El sentido debe seguramente al espacio la noción de profundidad, pero esta misma noción debe al sentido lo que le da su precio, es decir, su dinámica concesiva. En nuestro propio universo de discurso, el espacio es lo que, por excelencia, se divisa, se divide, sea en relación al sujeto: [aquí vs acá vs ahí vs allí vs allá], sea en relación a un centro desembragado a partir del cual son fijadas las direcciones horizontales y verticales. El sistema de notación vale menos por su comodidad que por el prejuicio implícito en él: el del *o...o...*, es decir, solemnemente la forma implicativa y silogística, familiarmente el requerimiento: *de dos cosas una*... Pero justamente la concesión da de baja su mutuo rechazo, deja de lado esta recíproca abyección, remontando el *o...o...* hacia el *y...y...*, la concesión enuncia: *aunque* la doxa disjunte, o bien crea deber disjuntar tales magnitudes, yo afirmo su coexistencia. Entonces la profundidad no es otra cosa que el camino encontrado por mí, mientras que dicho camino es afirmado como perdido por la implicación y la paradigmática ordinaria:

“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*”.⁴²⁶

Ahí donde la implicación se contenta con enunciados “razonables” tanto como decepcionantes: *lo cercano es cercano, lo lejano es lejano*, la concesión afirma la doble necesidad de alejamiento de los próximos y de proximidad de los lejanos: *lo cercano es lejano, lo lejano es cercano*. El santuario desde el punto de vista figurativo, la inviolabilidad desde el punto de vista figural, expresan la distancia en la proximidad: el santuario según la modalidad del *no deber hacer*, la inviolabilidad según la modalidad del *no poder hacer*. Esta interpretación de las tesis de Cassirer es siempre limitada. Su reflexión a propósito del espacio propone todavía muchos temas, particularmente sobre la significación del lugar, sobre el rol de la esquematización en el establecimiento de las taxonomías, que podrían ser meditados con provecho. Lo central para nosotros es que el estado mítico se pone bajo la dependencia del sobrevenir, de lo súbito, de la repentización; y remite a una concesión de ambivalencia.

⁴²⁶ Cassirer, E; 1998 : 111. Además, Benjamín dice lo mismo en referencia al “aura” del espacio: “Definimos esta última como única aparición de algo remoto, tan próxima como pueda ser”. Benjamín, W; 1997: 27. La traducción es mía.

El sentido estricto y específico de la palabra ‘mito’; esto es, el terreno de la convención más difundida, es el de la perspectiva temporal. En efecto, el mito designa un ‘aspecto’ temporal de la totalidad del mundo.

“El genuino mito no empieza ahí donde la intuición del universo y de cada una de sus partes y fuerzas toma la forma de imágenes determinadas, de figuras de demonios y dioses, sino ahí donde se atribuye a estas figuras un nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo. Sólo cuando el hombre no se conforma con la mera contemplación de lo divino sino cuando lo divino desenvuelve en el tiempo su existencia y su naturaleza, cuando de la figura de los dioses se pasa a la *historia* y a la *narración* de los dioses, entonces podemos hablar de ‘mitos’ en el sentido estricto y específico del significado de la palabra”⁴²⁷.

La pregunta salta: ¿qué juego ‘configurador’ de sentido sería la condición de posibilidad de un pensamiento que emerge en un complejo concreto sensible para culminar en lo simple y abstracto de una historia inteligible? ¿No sería, en suma, la condición de posibilidad del genuino mito? En términos semióticos, ¿no es acaso el discurso en acto la condición de posibilidad de todo relato? A nivel del ritual de narrar una historia o de actuar una ceremonia, reconocemos, por ejemplo, un efecto de *tempo-tonicidad* que da la pauta a lo enunciado con palabras o gestos, que marca su ritmo y compás. La enunciación se repliega sobre un acontecimiento a ser enunciado como comportamiento o como historia. Esta efusión de la presencia dicta valores supremos. Cada cual sabe, por intuición, que los estados extremos propios de los sujetos extáticos, contemplativos, transportados, se presentan tan inefables como terminantes. Pasar de la presentación del acontecimiento sagrado a su representación ritual en una ceremonia o en un relato oral o escrito supone, de todos modos, un descenso de la energía numinosa originaria. La ceremonia o el relato son lo objetivado presuponiendo, lo simbolizador.

La dimensión temporal de la duración representada no escapa a la estructuración. La temporalidad de las sucesiones es aquella conocida y estudiada, en especial, por la teoría de la narratividad. Tanto la eficacia de la acción divina como sus figuras son definidas a través de determinadas historias que son narradas por doquier una y otra vez. Historias individuales, con su comienzo y su final, que Hübner llama *archai*. Un *arché*, en cuanto acontecimiento divino, es la historia de un dios⁴²⁸. El ser de los dioses sólo se

⁴²⁷ Cassirer, E; 1998-II: 141.

⁴²⁸ Nos recuerda Cassirer que: “Si descomponemos en sus elementos el concepto de ‘historia de dioses’, el acento no está colocado en el primer componente, sino en el segundo.” Cassirer, E; 1998-II : *ibid*. Lo

puede conocer a través de sus historias. Sólo por ellas llegamos a saber su origen y sus hechos. El mundo mítico no se manifiesta, pues, como mundo del mero ser, sino del acaecer. Algunos *archai* tratan de acontecimientos naturales otros son históricos. Nos interesa señalar que cuando Hesíodo, por ejemplo, narra la historia del surgimiento del mundo, no está pensando en acontecimientos que se desarrollan *en* el tiempo. La palabra *tiempo* no aparece ni una sola vez en la Teogonía. El tiempo no es continente de nada. No hay, por tanto, separación alguna entre *tiempo* y *contenido*. Se vive, más bien, en un *tempo* intenso y de ahí *se hace* tiempo.

Los *archai* naturales tales como el caos y la historia de su influencia, la secuencia de noche y día, de la tierra, del cielo, son, de acuerdo a Hübner, ‘protomomentos’ temporales que no están referidos, como en la ciencia, a puntos o tramos abstractos de algo concebido como *continuum* temporal. El transcurso del tiempo mítico equivale a la acción de dar y dar vuelta a una página siempre nueva en el libro de estas historias cósmicas hasta llegar a un punto en el que se repiten de modo cíclico. Cada historia individual tiene su secuencia interna y su relación con la próxima historia en sí misma. Cada historia es absoluta ya que no puede ser reducida a nada más. El tiempo está constituido míticamente sólo por estos *archai*. No son sólo elementos sino figuras o configuraciones temporales⁴²⁹. Se trata de tiempos concretos. Cada tiempo es el tiempo de un ente o de una vida. La palabra para designar la eternidad –αιον– significa originariamente ‘tiempo de vida’⁴³⁰.

que rige, pues, es el dios como intensidad presupuesta, afectante. La historia será aquel despliegue en extensión que está regido por esta presencia. La intuición de ‘dioses en el tiempo’ es la condición de posibilidad del desenvolvimiento narrativo de aquello que está envuelto en la correlación entre ‘percepto’ y concepto de lo divino; esto es, de la *semiosis* divina. Pero, a final de cuentas, el dios se constituye sólo por su historia. Es el enunciado acabado de su historia lo único que permite *acceder* a él.

⁴²⁹ Cuando emerge el mundo mítico como acaecer, entonces recién es posible distinguir configuraciones discretas dotadas de un efecto de independencia e individualidad que permiten hablar de actores y de actantes de un relato que se capta como totalidad y unidad. “Así pues lo que nosotros, *en general*, no obstante las diferentes teorías acerca de *determinadas* leyes causales, estructuras temporales y espaciales, etc; solemos separar desde el punto de vista científico, es decir, los acontecimientos individuales, el tiempo como un *continuum* de puntos y la ley general de la causalidad, que ordena estos acontecimientos en el tiempo al regular su secuencia en él, se funde para el griego en una totalidad indisoluble, es decir, en la totalidad y unidad de un *arché*.” Hübner, K., 1981 : 278. Para la visión moderna, cuyo hito de partida es la física de Newton, el tiempo es algo en sí ‘vacío’, forma u objeto de la intuición pura, independiente. El ‘tiempo absoluto’ de Newton, que hoy condiciona la concepción popular y culta, es, en realidad, el tiempo abstractamente pensado de todos los tiempos concretos en el sentido antiguo. En la teoría de la relatividad sólo desaparece su carácter ‘vacío’, ya que el tiempo, allí, está en función del movimiento de la materia.

⁴³⁰ El esquematismo tensivo, jugando con los ejes de la demarcación y de la segmentación, permite visualizar la correlación inversa entre eternidad e instante. La eternidad, como *duración que no tiene ni comienzo ni fin* o como *tiempo extremadamente largo*, debilita la demarcación y fortalece a la segmentación. Mientras tanto, el instante como *parte del tiempo infinitamente pequeña que se considera como actual*, y que constituye un punto de la duración, o como *duración muy corta que la conciencia*

En términos topológicos, el tiempo mítico tiene un *comienzo absoluto* tal como lo describe Hesíodo. Así, por ejemplo, el *arché* del caos no está *en* el tiempo sino que lo constituye. Por lo tanto, no tiene sentido preguntar por un tiempo *antes* de él. Además, es cíclico ya que, por lo menos, una parte de los *archai* naturales retornan *idénticamente* (el nacimiento del día y la noche, el curso de Helios y de las estrellas, el ritmo eterno de la despedida y la vuelta de Proserpina; o sea, la secuencia de las estaciones). Se trata siempre del mismo proceso que retorna. Siempre, de modo exacto, la misma historia divina y sagrada que se repite. Este mundo de los dioses, de los *archai*, de lo eterno, ζᾱθεος χρόνος, tiempo sagrado, eterno presente, se contrapone al mundo de lo mortal, βροτοί, mundo de lo profano, llamado χρόνος a secas; aquí nada se repite, todo cambia, se transforma o desaparece sin dejar huella. Cabe aquí hacer memoria de lo pasado, retenerlo, avizorar el futuro; es pertinente, entonces, la enumeración serial y temporal, el diferenciar de modo permanente las horas. Se trata, pues, de un tiempo que fluye desde el pasado hacia el futuro; pero pasado, presente y futuro están estrictamente separados: lo pasado se ha ido de modo irremediable, lo futuro es aún desconocido. El griego mítico, en consecuencia, vive una realidad pluridimensional que combina lo sagrado y lo profano. En lo esencial, esta ‘forma de vida’ podría ser universal. He aquí lo que Cassirer llama *antítesis básica*. La dimensión de lo sagrado, intensa, es iluminada por los *archai* como eternos prototipos o arquetipos que, ya en la dimensión de lo profano, extensa, se convierten en guías para la orientación. En efecto, la métrica y el ritmo constante de lo sagrado son útiles en lo profano, ayudan a enumerar serialmente sus repeticiones con el objeto de identificar lo mortal, lo que nunca ha de repetirse. El tiempo profano es algo secundario, algo derivado del tiempo sagrado. Este ocupa el centro intenso de la concepción mítica, aquel es sólo un horizonte de apariciones y desapariciones. El tiempo sagrado está espacializado como englobante: es un cosmos que abarca y rige el tiempo profano, englobado, sin someterse a él. Ahora bien, es bueno insistir en que esta distinción de dos dimensiones no es una separación, al contrario: esa intuición inmediata de lo sagrado, de los acontecimientos arquetípicos, de los *archai*, del eterno retorno de lo divino siempre idéntico a sí mismo, permite obtener

capta como un todo, debilita la segmentación y fortalece la demarcación. Entonces, en comparación con la vida eterna de los dioses, la de los humanos, por más larga o corta que parezca, equivale a un instante demarcado por nacimiento y muerte. Ahora bien, por sumación, la eternidad puede concentrarse en el instante y por resolución el instante puede difundirse en la eternidad. La eternidad, en su acepción originaria como ‘tiempo de vida’, no sólo sacralizaría la vida al hacer de ella algo lindante con lo divino sino que se refiere a esa dirección ascendente del esquematismo en el que, por sumación, se da la concentración de lo eterno en ese instante que es el tiempo de la vida.

al hombre el orden temporal y la orientación, así como la medida temporal de lo perecedero.

Como vemos, en el cosmos mítico la intuición del tiempo (intuición de figuras temporales eternas, intuición del lazo indisoluble de la dimensión de lo sagrado y de lo profano) también es condición de posibilidad de la experiencia. Por contraste, la intuición del tiempo en la física se desarrolla en exclusiva a través del tiempo profano, aunque, en lo particular, ya no se identifique con él. Pero el tiempo profano fue, largamente, su medida absoluta. Todo fue ordenado *en* él. Lo que no cabía en este orden (las figuras absolutas del tiempo de los *archai*) fue descartado como no existente. Hubo, pues, un vuelco progresivo de la percepción: dejó de verse lo igual, lo reiterado de modo idéntico en el ritmo de los días y las estaciones (ya no era *la* Primavera cuyo regreso era motivo de festejo jubiloso); cada unidad del tiempo fue vista, en adelante, como algo único, como algo siempre nuevo. Desapareció, pues, *la* naturaleza como algo sagrado, se transformó en algo perecedero.

El tiempo mítico también guarda una estrecha conexión con los *archai* históricos. Tenemos aquí los relatos de origen de una determinada práctica. Se trata igualmente de figuras o configuraciones temporales que representan una secuencia determinada e individual de acontecimientos que se cumplieron una primera vez (τά πρῶτα) y luego se repiten exacta e idénticamente como éste acontecimiento individual⁴³¹. Respecto a los naturales, estos *archai* históricos se comportan tal como lo hacen, en nuestra perspectiva actual, respecto a las leyes naturales del universo, determinadas reglas que guían las actividades humanas. En efecto, también en este último ámbito –en concreto, en las

⁴³¹ “Así, estamos frente a un *arché* histórico como figura temporal cuando Atenea crea por *primera vez* el cultivo del olivo y el arte del telar y Hermes el comercio, el negocio, la transformación. Y como todo esto es, al mismo tiempo, una secuencia de acontecimientos e historias que pertenecen a la cualidad mítica y a la sustancia del dios, también estas sustancias ejercen su influencia cuando los hombres plantan olivos, se sirven del telar, interpretan música, realizan negocios, etc. Cada vez que se realiza alguna de estas acciones, se repite el viejo *arché*, transcurre el mismo proceso originario, está presente el correspondiente dios, que es también invocado y conjurado. Y también aquí se da el eterno retorno de lo mismo en el *arché*. Pues es la voluntad de Atenea ‘mostrar’ el olivo a fin de que su cultivo y utilización sean imitados, ‘mostrar’ el tejer para que sea practicado, etc. Corresponde al *arché* histórico el que, en tanto historia, sea parte de la sustancia mítica de una divinidad, que fluye literalmente en el corazón de los hombres y, de esa manera, provoca siempre lo nuevo”. Hübner, K., 1981 : 281. Esta descripción nos pone frente a dioses civilizadores que, en la ostensión misma, indican y demandan imitación. En la indicación del ‘mostrar’ hay una demanda de iconicidad que puede ser interpretada como estipulación de un contrato aceptado y cumplido. El dios se convierte en símbolo que se sitúa en la posición fuente de las prácticas culturales, posición desde la que apunta al blanco que es el hombre mítico llamado a ser civilizado. Este se siente interpelado por la mirada. El relato o el ritual, repetidos con insistencia, son parte de la sustancia mítica del dios; son, entonces el dios mismo que toma posición como actante de control. Queda configurado así el campo de presencia del discurso mítico en el que serán articuladas diversas direcciones y profundidades.

instituciones que requieren previamente la invocación de una divinidad- se repite una historia única, individualmente divina, un *arché* que, cual figura cerrada, fluye como sustancia entre los hombres y actúa en ellos. Estos *archai* fueron observados y experimentados con ocasión de las fiestas sagradas. Cassirer advierte contra el riesgo de reducción teatral: querer ver en la realización ritual del tema mítico una imitación y representación de un acontecimiento arcaico equivale a quedarse estacado en la dimensión del *culto* que conserva lo pasado para el presente. Que, una vez más, lo interpreta. El bailarín que participa en el drama mítico *es* el dios, se *convierte* en el dios. Para la cultura de los misterios no se trata, pues, de la simple representación imitativa de un proceso; no. Se trata del proceso mismo, de su realización inmediata (*δρόμενον*). Esta identidad por la que la imagen no *representa* sino *es* la cosa da cuenta de una presencia real cargada de gran intensidad afectiva; por tanto, de un acontecimiento simbólicamente efectivo y eficaz.

Obviamente se representa un acontecimiento remoto. No hay duda de eso. El acto se prestigia por lo que recibe de ese pasado remoto pero lo verdaderamente importante es que, perteneciendo totalmente al pasado, es vivido como algo inmediatamente presente y con poderosísima eficiencia. En lo sagrado, lo ideal y lo real se fusionan. Así como no hay diferencia entre sustancia, cualidad y causalidad míticas, así también desaparece la diferencia temporal: el pasado, por el sólo hecho de su representación, se convierte en presente y, además, en futuro (pues la reiteración garantiza un seguro saber respecto a lo porvenir: el retorno, de fiesta en fiesta, de lo idéntico). Pero el tiempo sagrado no es coherente respecto del profano. Ahí sí que hay un corte radical. Los *archai* sagrados y los acontecimientos perecederos, aún cuando estén vinculados simbólicamente e indisolublemente por el mito, pertenecen a dimensiones diferentes. No hay, por lo tanto, topología unitaria del tiempo, no hay una definición unívoca de su dirección y orden, no hay una métrica unitaria que recoja y someta todo. Los *archai* históricos representan, en el tiempo profano, de modo topológico y métrico, lo que la física matemática llama *singularidades*. Desde el punto de vista topológico, el orden y la dirección del tiempo pueden ser invertidos (por eso, el pasado, sin mediación alguna, puede influir en el presente). En términos métricos, estos *archai* pueden ser identificados sin hacer referencia a duración alguna. El mito juega con secuencias en las que la medida de la duración no es constitutiva.

En resumen: los *archai* históricos, tal como los naturales, son condiciones de posibilidad de la existencia mítica: éstos constituyen el tiempo cósmico de la

orientación en la naturaleza y en la vida cotidiana; aquellos, mientras tanto, son los *archai* en los que se les puede aparecer como presente lo pasado venerable y antiquísimo otorgándoles sabiduría, aconsejándolos, dirigiendo su hacer, determinando su moral, dándoles fuerza, prudencia y un sentido eterno. En esta doble dirección se puede uno percatar de la fuerza ‘física’ y moral del mito bien sea que se trate del acto semiótico del ritual o del de la narración. En realidad, ambos entrañan una puesta en discurso que activa la *praxis enunciativa* con la que el actante mítico irrumpe desde su mundo profano en la intuición de lo sagrado.

Frente a la homogeneización y la cuantificación físico-matemáticas del tiempo, tanto la forma del espacio como la del tiempo mitológicos dependen de una peculiar acentuación mítico-religiosa; esto es, de cómo está distribuida la tonicidad de lo sagrado y de lo profano. El tiempo no deviene cantidad uniforme articulada como simple valor numérico intercambiable sino que ‘cada tiempo’ se asocia con alguna cualidad peculiar. Las distintas formas de la totalidad del tiempo mítico dependen de cómo la conciencia religiosa distribuye la luz y la sombra; en suma, de la determinación en la que se sitúa y en la que se sumerge, del signo valorativo o la tematización con la que juegue. Presente, pasado y futuro son los componentes de cualquier imagen del tiempo, pero la modalidad y la luminosidad de la imagen varían de acuerdo con la energía con que la conciencia se dirija a uno u otro momento. De nuevo, se trata de la dirección de conciencia que adquiera preponderancia por su intensidad. De acuerdo con dicha dirección, el tiempo será semantizado y aspectualizado:

“La concreta conciencia mítico-religiosa del tiempo abraza siempre un cierto dinamismo del sentimiento, una intensidad variable con la que el yo se entrega al presente, al pasado o al futuro, colocándolos en y a través de ese acto de entrega en una determinada relación de mutua afinidad o dependencia.”⁴³²

Opera, pues, una valencia de intensidad que acentúa y ‘deforma’ así la extensión del tiempo. Cassirer nos ilustra con varios ‘estilos’. Así, el monoteísmo profético, ‘visionario’, se aleja del presente natural y concibe un tiempo relacionado puramente con la *historia sagrada* de la humanidad formulada como historia del futuro. El tiempo se aspectualiza terminativamente, apunta al fin de los tiempos. Mientras tanto, para la conciencia griega, historia equivale a saber en general. Para el politeísmo griego,

⁴³² Cassirer, E; 1998-II: 158.

‘sabio’, la historia está y permanece orientada al pasado. Y así: si la religión persa se orienta al futuro, la hindú suprime el tiempo y el devenir dando pie a que, luego, el budismo retenga y acentúe exclusivamente los nacimientos y muertes tematizándolos como dolor. En el devenir no hay *telos* alguno. En fin, el Taoísmo vuelve a poner el acento en la duración como *alargamiento*. Si la nada budista, el nirvana, está encaminada a la extinción del tiempo, la inactividad de la mística taoísta está encaminada a su conservación. Este brevísimo recorrido es un pobre y parcial esbozo de lo detallado de la caracterización llevada a cabo por Cassirer pero cumple con apoyar los lineamientos generales de nuestra interpretación de la forma simbólica de la intuición mítica.

La ‘disensión’ entre intensidad y extensidad, conduce, en la dimensión de la duración, a una *bifurcación del tiempo*. Emerge así el tiempo intensivo de la “eternidad”, tiempo sin principio ni fin, sin devenir, sin acceso para el sujeto, “al lado de” el tiempo extensivo de las sucesiones.

Zilberberg, considerando lo sagrado como operación, propone una lectura de tres instancias operantes. Veamos.

En el primer tomo de la FFS, Cassirer ya ha mostrado la influencia de las determinaciones espaciales sobre las estructuras morfológicas, en especial sobre el artículo. Ahora, en el segundo tomo, considera que lo sagrado es ante todo una operación existencial que ‘marca la diferencia’:

Así como el progreso del conocimiento ‘objetivo’ se basa esencialmente en la reducción de todas las diferencias meramente sensibles que ofrece la sensación inmediata a diferencias de espacio y magnitud que representen a las primeras, también la cosmovisión mítica conoce una representación semejante, una ‘reproducción’ en el espacio de lo que en sí es inespacial. Aquí toda diferencia cualitativa parece poseer un aspecto en el cual aparece como una diferencia espacial, así como también toda diferencia espacial es y continúa siendo una diferencia cualitativa”⁴³³.

Entonces, como hemos señalado, esta operación existencial de clausura de lo sagrado, que ‘reproduce’ en el espacio lo ‘inespacial’, es, para Cassirer, una operación esquemática en tres instancias: (i) respecto al espacio, su *pregnancia* es tal que la información del espacio y su sacralización apenas pueden ser distinguidas:

⁴³³ Cassirer, E; 1998-II : 119.

La sacralización comienza cuando se extrae de la totalidad del espacio una región particular, que se distingue de las otras, que es cercada y clausurada, por decirlo así, por el sentimiento religioso. Esta noción de sacralización religiosa, que se presenta como una división del espacio, se ha concretado lingüísticamente en la expresión *templum*. *Templum* (en griego *témenos*) remonta en efecto a la raíz *tem-*: cortar, y no significa otra cosa que ‘lo que está cortado’, lo que está delimitado”⁴³⁴.

(ii) respecto a la objetividad en general, es una operación constitutiva:

“Al ser espacialmente determinado un contenido al distinguírsele de la totalidad indiferenciada del espacio mediante rigurosas delimitaciones, adquiere dicho contenido una propia forma de ser: el acto de ‘extraer’ y de aislar, de *existere*, le confiere la forma de una ‘existencia’ independiente. En la estructuración del lenguaje, esta circunstancia lógica se traduce en que también aquí la designación concreta de lugar y espacio sirve de medio para hacer surgir lingüísticamente cada vez más definidamente la categoría de ‘objeto’. Este proceso puede identificarse en distintas direcciones del desarrollo del lenguaje”⁴³⁵.

(iii) respecto a la duración, permite describir la actividad del sujeto utilizando casi los mismos términos que Hjelmslev ha utilizado en sus *Prolegómenos*⁴³⁶. Acabamos de ver que el latín *tempus* –que corresponde al griego *témenos* y *tempos* (en su forma plural: *tempea*) procede del término y de la idea de *templum*. *Tempus* y *templum* significan corte, intersección. El *templum* es un espacio de terreno demarcado y consagrado por el augur para tomar allí los auspicios y para la observación de los augurios; podía estar marcado en la tierra o ser simplemente un espacio delineado en el cielo. Desde tiempos muy anteriores a griegos y romanos, el *templum* era el sector del cielo que el augur delimitaba con ayuda de su bastón en el cual observaba los fenómenos naturales o el paso de las aves, con ayuda de los cuales hacía sus predicciones. Posteriormente, el *templum* vino a designar el lugar o espacio sagrado desde el que se practicaba esta

⁴³⁴ Cassirer, E; 1998-II : 135.

⁴³⁵ Cassirer, E; 1998-I : 166.

⁴³⁶ Para Hjelmslev, una de las tareas prioritarias del sujeto semiótico consiste en “(establecer) sus fronteras en la ‘masa amorfa del pensamiento’ (...) un *continuum* amorfo y no analizado (...), un *continuum* no analizado pero analizable...” (Hjelmslev, L., 1984: 77).

observación del cielo. Tanto la palabra latina *templum* como la griega *témenos* significan lo mismo; ambas tienen la misma radical indoeuropea *tem-* que quiere decir cortar, delimitar, reservar una parte. Aluden, pues, al lugar reservado a los dioses; como se trataba de un lugar intocable, era necesario separarlo del resto del espacio por un muro. Si dentro de este espacio sagrado se sitúa un lugar para la observación, por ejemplo, un espejo, entonces ya se tienen todos los elementos para la predicción, es decir, para descifrar la palabra de los dioses⁴³⁷.

La idea de discontinuar, de cortar, forma parte de la ‘vulgata’ del estructuralismo, permite formular a Zilberberg una hipótesis heurística: se puede aislar una “casilla” (Hjelmslev), o una “región” (Cassirer). Ahora bien, cuando esta práctica de ‘leer en el cielo el mensaje de los dioses’ desaparece, se interpreta que los dioses, en un determinado momento, enmudecieron, dejaron de manifestarse⁴³⁸.

Hemos visto ya que, con clarividencia, Cassirer asocia de modo recurrente la cuestión de lo sagrado a la cuestión del acento. Mientras que el pensamiento científico procede a

⁴³⁷ La introducción del espejo añade algo importante. Espejo proviene del latín *speculum*, derivado a su vez de *spicere*, mirar. Un uso antiguo del verbo ‘especular’ le asigna el significado de ‘registrar’, ‘mirar con atención’, ‘contemplar o considerar’. La especulación era una observación realizada con la ayuda de un espejo. ‘Considerar’, en latín *considerare*, significa “to observe attentively, examine, look at; to take note of, notice, remark; to contemplate mentally, reflect on, think about; to examine mentally, investigate, to examine, judge; to take into consideration, bear in mind” (P. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, en Gonzales Ochoa, C; 1999 : 72). En español medieval, el término ‘especulación’ se utilizaba como equivalente de ‘examinar los astros en busca de agujeros’ (Corominas, J, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, en Gonzales Ochoa, C; 1999: 73). La palabra ‘consideración’ se define como derivado de *sidus*: “to observe the stars, to look at closely, attentively, carefully, to inspect, examine” (Lewis, Ch, *A Latin Dictionary*, en Gonzales Ochoa, C; 1999 : 72). Finalmente, a la partícula *sidus* “les anciens rattachaient de *considerare*, *desiderare* [...] Ce sont sans doute d’anciens termes de la langue augurale, comme *contemplari*, auquel *considerare* est souvent joint” (Ernout, A. & Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, en Gonzales Ochoa, C ; 1999 : 74). En consecuencia, considerar es observar los astros, y equivale a contemplar: la mirada dirigida al cielo era una contemplación. Considerar y contemplar, y como variante, especular, es buscar en el cielo lo que indican los dioses por medio de los astros. Este es el contexto general del rol de la mirada en el nacimiento de la filosofía, tema desarrollado por Gonzales Ochoa en 1999: 63-81.

⁴³⁸ Lyotard asegura que la palabra ‘deseo’ tiene relación con este momento. Ernout y Meillet dicen que “*desidero*, formé sans doute sur *considero*: cesser de voir, constater (o regretter) l’absence de » (op.cit.). Así, *desiderare* significa el hecho de que los astros, los *sidera*, no dan señal; desear es comprobar ese hecho y al mismo tiempo lamentarse de que los dioses no se manifiesten por medio de los astros. El deseo se convierte en la decepción del augur, lo cual daría nacimiento a la reflexión y a la filosofía, ésta, “en tanto que pertenece al deseo y que es quizá lo que hay en él de indigencia, comienza cuando los dioses enmudecen”. Lyotard, J.F., 1989: 121. La reflexión, la filosofía, comienza con el deseo de saber, y es consecuencia de que los dioses callan; no es casual que la palabra ‘reflexión’ haga también referencia al espejo. Aquí se inicia una paradoja ya que si toda la actividad filosófica está cimentada en la palabra, ¿cómo es posible la palabra justa, cuando nada indica el sentido de lo que debe ser dicho? En otros términos, si los dioses callan, ¿qué se puede decir para responder al silencio? En esta paradoja se sitúa la reflexión filosófica, pues, si nada hablara, si la palabra del pensador no fuera una respuesta, si no formara parte de un diálogo, entonces no sería nada. Pero también, si todo hablara, si todo respondiera a todo, entonces nada más podría ser dicho y la filosofía sería inútil, redundante, prescindible.

la homogeneización del tiempo y del espacio, para el pensamiento mítico, sólo hay un *acento* mítico, que se expresa en la oposición de lo sagrado y lo profano⁴³⁹. Tomando del *acento* la fuerza de su *golpe*, podemos decir que el sentido de la violencia adviene en la proximidad de la violencia del sentido, del mínimo sentido, de lo que Merleau-Ponty, a propósito de Cézanne, llama la “deflagración del Ser”⁴⁴⁰.

El motivo formal del número que, junto con el espacio y el tiempo, domina la estructura intuitiva del mundo mitológico, permite a Cassirer operar el consabido contraste con el conocimiento teórico. Aquí, el número significa el vínculo que, a la vez que aglutina los contenidos más heterogéneos, los reduce a la unidad del concepto. Justamente, el poder lógico del número reside en este enlace y separación, en esta fijación de límites y relaciones precisos. Lo sensible, en cuanto ‘materia’ de la percepción, es poco a poco despojado por el número de su naturaleza específica y refundido en una forma intelectual y universal. He aquí otro esquematismo descendente operado por una abstracción ‘desemantizadora’ que conduce del valor de absoluto al valor de universo. La composición sensible inmediata de la impresión, su sinestesia, medida con este nuevo patrón, aparece como ‘cualidad secundaria’ cuya auténtica fuente o fundamento primario debe buscarse en las puras determinaciones cuantitativas, es decir, en las puras relaciones numéricas. Los números devienen, pues, instrumentos intelectuales que homogeneizan los contenidos de la conciencia. La única diferencia válida es la que surge de su posición en un sistema. Son términos de una estructura: toda su naturaleza proviene de la posición que ocupan y de las relaciones que contraen dentro de una totalidad ideal. Incluso, se pueden crear constructivamente números a los que no corresponda ningún sustrato sensible tal como los irracionales. Pues bien, el número mítico está emotivamente matizado, acentuado. Como el mito desconoce de modo absoluto lo meramente ideal, entonces cualquier igualdad o similitud de contenidos no es una mera relación sino un vínculo real y operante. Si dos cantidades son iguales en número, si pueden ser coordinadas entre sí miembro a miembro, el mito atribuye una misma ‘naturaleza común’ a ambas. Aunque su apariencia sensible sea diversa, las cosas que portan el mismo número devienen mitológicamente ‘lo mismo’: son *una*

⁴³⁹ Cassirer, E ; 1998-II : 129.

⁴⁴⁰ *L'Oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1989: 65. Zilberberg, cita esta obra (2000: 139) para recordarnos su apotegma inicial: “La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas”. Entiende que esta proposición, expresada de otro modo, era ya una constante de la reflexión de Cassirer, a quien la equidad debería colocar entre los padres del estructuralismo.

misma esencia, sólo que ésta se envuelve y oculta bajo distintos ropajes de manifestación. El número es una entidad con su propia fuerza independiente.

La concepción mitológica del número, tal como la del espacio y tiempo, entraña al mismo tiempo un factor de universalidad y un factor de absoluta particularidad. No hay aquí número ordinal porque un guarismo no es una mera desigualdad dentro de un sistema total. Más bien, cada número tiene su esencia, su naturaleza, su poder individual que, justamente, es algo universalizador ya que se infiltra en los seres más heterogéneos haciendo que unos participen de los otros. En el pensamiento mitológico, el número también estructura lo real sólo que no es un número-función. El proceso de espiritualización se desarrolla en otra dirección.

“Mientras que en el pensamiento científico el número aparece como un gran instrumento de *fundamentación*, en el pensamiento mitológico aparece como un vehículo de *significación* específicamente religiosa. En el primer caso sirve para preparar y madurar todo lo empíricamente existente a fin de incorporarlo en un mundo de relaciones y leyes puramente ideales; en el segundo caso es el número el que somete al proceso mítico-religioso de ‘*santificación*’ todo lo existente, todo lo inmediatamente dado, todo lo meramente ‘profano’. Pues lo que de algún modo participa del número, lo que revela en sí mismo la forma y el poder de un número determinado, eso para la conciencia mitológica deja de llevar una *existencia* meramente irrelevante, y adquiere una *significación* completamente nueva.”⁴⁴¹

Deliberadamente, *significación* se opone primero a *fundamentación* y luego a *existencia irrelevante*. Pareciera que en estas oposiciones Cassirer quisiese aludir a la instancia ‘desemantizadora’ de la racionalidad científica que deviene pura sintaxis fundamentada como lenguaje ‘autoreferencial’ en la que, en efecto, la *existencia* de cada número es irrelevante pues sólo interesan su posición y relación en una totalidad. Mientras tanto, la *significación religiosa* se asociaría con una interfaz impresivo /semántica: los números no son sólo cantidades sino también calidades con mayor o menor intensidad. En tono metafórico, cada número tiene su ‘personalidad’⁴⁴².

⁴⁴¹ Cassirer, E; 1998-II : 184.

⁴⁴² Ambas racionalidades se oponen pero también han llegado a cohabitar: “Así como la astronomía se deriva de la astrología y la química de la alquimia, en la historia del pensamiento humano la aritmética y el álgebra se derivan de una antigua forma mágica de la doctrina de los números, de una ciencia cabalística. Y no solamente los fundadores de la matemática teórica propiamente dicha, los pitagóricos, se encuentran todavía entre ambas concepciones del número, sino que inclusive en la transición a los tiempos modernos, en la época del Renacimiento, encontramos a cada paso las mismas formas espirituales mixtas e intermedias. Al lado de Fermat y Descartes se encuentran también Giordano Bruno y Reuchlin, quienes en sus obras tratan del milagroso poder mágico-mitológico del número. Frecuentemente ambas tendencias se resumen en un solo individuo. Cardanus, por ejemplo, representa del

No abundaremos en torno a los ejemplos. Que queden claras, eso sí, las dos direcciones: para la ciencia el número es criterio de verdad, condición de todo conocimiento rigurosamente ‘racional’; para el mito, el número imprime cierto carácter misterioso a lo que cae dentro de su esfera, a todo lo que entra en contacto y se mezcla con él. El número, en suma, tiene una profundidad ‘a la que no llega la sonda de la razón’⁴⁴³.

La proyección de las dimensiones de esa profundidad sobre la problemática de lo sagrado, y sobre el valor en general, echa luz sobre la ambivalencia de lo sagrado, destacada una y otra vez: reverenciado y prohibido, santo y mancillado. Esta ambivalencia sería sintáctica: conviene aproximarse, merodear en torno de lo sagrado, pero sin entrar en contacto con él. Se revelan necesarios dos programas. Uno de aproximación y otro de retirada⁴⁴⁴. Zilberberg remite a un “truismo” de la moralidad: se dice que el mérito ético no depende de la práctica serena de la ‘virtud’ sino de la resistencia tesonera al ‘vicio’. No obstante, cabe preguntar ¿cómo resistir al ‘vicio’ sin rozarlo, sin conocerlo bien? En todo caso, lo que parece ocurrir aquí no es tanto la

modo más peculiar e históricamente más interesante este doble tipo de pensamiento. En todos estos casos ciertamente no se hubiera podido llegar a semejante mezcla histórica de formas si cuando menos éstas no concordasen también material y sistemáticamente en un motivo característico, en una tendencia espiritual básica”. Cassirer, E; 1998-II : 185.

⁴⁴³ Cassirer, E; 1998-II: 188.

⁴⁴⁴ Si bien el planteamiento es sintáctico, presupone un problema semántico poco estudiado y, sin embargo, muy pertinente para la filología: la naturaleza del *enantiosema*. Este neologismo, acuñado por Barthes en su obra autobiográfica titulada *Roland Barthes por Roland Barthes*, designa la propiedad de ciertos significantes que contienen significados contradictorios (como *sacer*, de donde deriva *sacerdote*, que significa simultáneamente, ‘bendito’ y ‘maldito’, ‘consagrado a los dioses’ y ‘manchado con una suciedad imborrable’, ‘digno de veneración’ y ‘que suscita horror’). El término *enantiosema* se compone de dos radicales griegos *εναντίος* (= ‘oponer la fuerza a la fuerza’, ‘enfrentar cara a cara, en presencia’, ‘ser contrario’, ‘adverso’, ‘hostilidad’) y *σημα* (= ‘señal’, ‘distintivo’, ‘marca’): “en el plano de los valores, el dinero tiene dos sentidos contrarios (es un *enantiosema*): se le condena con ardor (...), y luego se le rehabilita, siguiendo a Fourier, para reaccionar contra las tres morales que se le oponen: la marxista, la cristiana y la freudiana. Sin embargo, lo que se defiende no es, desde luego, el dinero retenido, envarado, tragado; es el dinero gastado, despilfarrado, acarreado por el propio movimiento de la pérdida, dinero al que da brillo el lujo de una producción; el dinero se convierte metafóricamente en oro: el Oro del Significante”. Más adelante, en esta misma obra, Barthes retoma más analíticamente el tema: la palabra ‘inteligencia’ puede designar una facultad de intelección o una complicidad; por lo general, el contexto obliga a elegir uno de los dos sentidos y a olvidar el otro (...). Por eso, a estas palabras se les llama en varias ocasiones ‘preciosamente ambiguas’; no por esencia léxica (pues cualquier palabra del léxico tiene varios sentidos), sino porque gracias a una especie de suerte, de buena disposición, no de la lengua sino del discurso, puedo actualizar su anfibología, decir ‘inteligencia’ y simular que me estoy refiriendo principalmente al sentido intelectual, pero dando a entender el sentido de ‘complicidad’” (Barthes, R., 1978 : 50). Luego de presentar una lista de palabras anfibológicas sugerentemente seguidas de un ‘etc.’, Barthes suma al catálogo de la doble audición los *addad*, esas palabras árabes que tienen dos sentidos absolutamente contrarios; la tragedia griega, espacio de doble sentido, en el cual el espectador oye siempre más de lo que cada personaje proclama por cuenta propia o a cuenta de sus compañeros; los delirios auditivos de Flaubert (presa de sus ‘errores’ de estilo) y de Saussure (obsesionado por la audición anagramática de versos antiguos). Para terminar, Barthes asevera que “no es la polisemia (lo múltiple del sentido) lo que se elogia y se busca; es muy exactamente la anfibología, la duplicidad; no la ilusión de oírlo todo (cualquier cosa), sino la de oír *otra cosa*” (Barthes, R., 1978: 79-81).

proyección del eje paradigmático sobre el sintagmático, famosa tesis de Jakobson, sino lo inverso. En términos más claros, la magnitud paradigmática, de la lengua, es a la efervescencia del sentido, del discurso mítico, lo que una foto al movimiento observado: lo expresaría sin comprenderlo. Esto abonaría a favor de la hermenéutica tensiva y contra el estructuralismo inmanentista.

Considerando que el acento es cuestión del afecto que da forma a la intuición mítica, corresponde reorientar estos lineamientos de interpretación semiótica sugeridos en lo básico por Zilberberg, hagámoslo recogiendo una ‘provocación’ de este autor:

“Para el pensamiento científico, la afectividad se considera embarazosa, superflua y, para colmo de infamia, irracional; pero esta abyección es como un negativo que revela, si se le da vuelta, los límites, las anteojeras del intelectualismo. El pensamiento racional sólo es operante en los límites que se empeña en mantener, mientras que lo propio del pensamiento consiste con frecuencia en echar una ojeada más allá de los límites”.⁴⁴⁵

Entonces, pues, las dimensiones del espacio, de la duración y del *tempo*, en su generalidad operacional, se correlacionan, como plano de la expresión, con esa afectividad que, como plano del contenido, atrae ‘más allá de los límites’. A la dimensión del espacio está vinculado un modo afectivo particular: unas operaciones espaciales inducen un tipo de emociones, entendidas como tránsito del sujeto de un estado de ánimo a otro, esto es, como tensión fórica que se resuelve de una u otra manera. Del mismo modo, los regímenes de la duración, el retorno y la intercalación de la *mnesia* al interior de la *cronía*, los regímenes de *tempo* –a saber la lentitud y la rapidez-, la sensibilización del número, son también estructuralmente generadores de afectos específicos. Cualquier ritual es un buen ejemplo de este necesario acento en el afecto, índice seguro de *otra* racionalidad.

III.4. Forma de Vida

III.4.1. Plasticidad del alma

La etnología y la psicología étnica postularon, en su momento, que, en su estructura y función globales, el mito era un intento de retrotraer el mundo “objetivo” del acaecer al

⁴⁴⁵ Zilberberg, C., 2000: 140.

mundo subjetivo. Pero, para Cassirer, la función esencial del mito no consiste en copiar el mundo exterior para trasladarlo al interior ni tampoco en proyectar hacia fuera un mundo interior ya hecho sino en alcanzar, a través de las formas simbólicas, la mutua determinación de los factores “interior” y “exterior”, del “yo” y la “realidad”. No se trata, pues, de que estos factores sean “mitades” existentes en sí y de que sólo posteriormente se integren en un todo. La función decisiva de cada forma simbólica reside en no tener límites preexistentes y fijos entre el “yo” y la “realidad” sino en establecer por sí misma esos límites. En ese sentido,

“(…) el mito no tiene su punto de partida en ningún concepto concluso del yo o del alma, ni tampoco en ninguna imagen conclusa de la realidad y del acaecer objetivos, sino que el mito tiene que obtenerlos por sí mismo, tiene que crearlos a partir de sí mismo. Y la fenomenología de la conciencia mitológica confirma plenamente esta suposición sistemática. Cuanto más ampliamos los marcos de esta fenomenología y cuanto más profundamente tratamos de penetrar en sus estratos básicos y originarios, tanto más claramente salta a la vista que para el mito el concepto de alma no es ningún modelo acabado y rígido en el cual haga entrar forzosamente todo cuanto aprehende, sino que para él el concepto de alma es un elemento moldeable y plástico, modificable y capaz de variar de forma al manipularlo. Mientras que la metafísica, la “psicología racional”, operan con el concepto de alma como si se tratase de una posesión dada, tomándola como una “sustancia” con determinadas propiedades inmutables, la conciencia mitológica se comporta de modo enteramente opuesto.⁴⁴⁶”.

El mito no parte, pues, de una idea conclusa de ‘alma’. Más bien, en virtud de la referida plasticidad, el concepto de *alma* puede ser caracterizado como fin o como comienzo del pensamiento mitológico: el ser corpóreo y anímico no se ha consolidado sino que conserva una peculiar ‘fluidez’. Puede estirarse, fluir. Domina, pues, el motivo de la ‘metamorfosis’. Allí reside su gravitación espiritual y su significado: el alma aparece como lo más inmediato y como lo más mediato. Al principio, puede aparecer como cosa “física”. En esa “cosidad” se opera, entonces, una transformación que la va dotando de un contenido espiritual cada vez más rico, denso y tenso; hasta que llega a convertirse en el “principio” característico de la espiritualidad en general. La categoría del *yo* y, con ella, la idea de “*persona*” y de “*personalidad*” brota gradualmente de la categoría mitológica del “alma”.

⁴⁴⁶ Cassirer, E; 1998-II : 198.

Gracias a la acción humana, la realidad comienza a organizarse de modo espiritual, empiezan a diferenciarse las esferas de lo objetivo (las cosas, el “no yo”) y de lo subjetivo (la persona, “el yo”). De ahí que el *mundo de la representación* mitológica, en sus primeras y más inmediatas formas, aparece estrechamente ligado al *mundo del influjo*. La cosmovisión mágica está saturada por esta atmósfera del influjo⁴⁴⁷. Cada rasgo de la realidad vivida intuitivamente tiene conexiones mágicas, cada acontecimiento, por efímero y precario que sea, tiene su sentido mágico-mítico. Con certeza tajante, Cassirer afirma que el deseo es la primera facultad con la cual el hombre se opone a las cosas. En ese momento, el hombre no tiene acceso a una realidad ‘objetiva’ de las cosas sino que la construye para sí mismo. Imprime vida a todo lo que aprehende, sin embargo,

“esta especie de *omnivivificación* en modo alguno es desde el comienzo sinónima de *omnianimización*, pues aquí la vida misma presenta primero todavía un sesgo flexible y vago, enteramente ‘preanimista’. Se mantiene aún en una curiosa indiferencia entre lo personal e impersonal, entre la forma del ‘tú’ y la forma del mero ‘ello’. Ciertamente es que aquí no hay un ningún ‘ello’ como objeto muerto, como ‘mera’ cosa, pero, por otra parte, tampoco el ‘tú’ tiene todavía un rostro determinado, estrictamente individual, sino que en cualquier momento está presto a desvanecerse en la representación de un mero ello, de una fuerza impersonal (...) Un murmullo en el bosque, una sombra que se desliza por el suelo, un centelleo sobre el agua: todo ello es de índole y origen demoníacos. Sin embargo, muy paulatinamente, se va dividiendo este pandemonio en figuras claramente distinguibles entre sí, en espíritus y dioses personales”⁴⁴⁸.

En esa circunstancia se agita la primera conciencia primitiva de la capacidad para configurar el ser. Por cierto que se trata de un tema difícil pues ¿podemos realmente conocer el comienzo de algo?, además, ¿cómo se puede desear lo que no se conoce o aquello en lo que no se cree? ¿es posible separar deseo de necesidad? ¿hay, acaso, un estrato del puro desear? El asunto es que todos los seres parecen someterse a la “omnipotencia del pensamiento”, que no es otra que la del deseo de pensar y de dar sentido. La pulsión de sentido sería el lugar no necesariamente racional en el que se

⁴⁴⁷ *Influjo* que Eco también percibe en lo que llama la *deriva* del discurso alquímico, cuya paradoja es que “dice infinitas cosas, pero al mismo tiempo dice siempre una sola; salvo que no nos es dado saber cuál es”. Eco, U., 1992: 97. El tránsito de una cosa a otra, crea, también en la alquimia, esa atmósfera por la que una cosa influye en otra y esta en otra y esta última en otra y así sucesivamente.

⁴⁴⁸ Cassirer, E; 1998-III: 91.

situaría la construcción de toda racionalidad ulterior. De ahí que, a partir del deseo, el *yo* reduce a sí mismo todo lo real:

“El sentimiento de sí mismo, que intensamente parece manifestarse en la cosmovisión mágica, indica precisamente que aquí no ha llegado a ser un verdadero *yo mismo*. A través de la omnipotencia mágica de la voluntad, el *yo* trata de apoderarse de las cosas, de doblegarlas a su arbitrio, pero precisamente en ese intento se evidencia que todavía está completamente dominado, completamente “poseído” por ellas. Hasta su supuesta actividad se convierte para él en una fuente de sufrimiento; inclusive todas sus facultades ideales, como la de la palabra y los lenguajes, son intuitas en forma de seres demoníacos, son proyectadas hacia el exterior como algo ajeno al *yo*. (...) También el alma aparece como una potestad demoníaca que determina y posee exteriormente el cuerpo del hombre y, con él, la totalidad de sus funciones vitales⁴⁴⁹”

La vida poseída por ese *pathos* demoníaco, la intensificación del sentimiento del *yo* y la hipertrofia de la acción producen una ilusión de actividad. Sentimiento del *yo* y actividad crecen, pues, en correlación conversa hacia la zona tensiva del apogeo. El *yo* va a llegar a *sí mismo* cuando trace límites objetivos a la actividad, cuando restrinja la causalidad incondicionada que se adjudicaba frente al mundo de las cosas. No obstante, la unificación de la realidad que sobreviene entraña su dialéctica, pues hay un momento en el que la emotividad y la voluntad ya no tratan de asir directamente el objeto querido

⁴⁴⁹ Cassirer, E; 1998-II : 200. Snell precisa que, en Homero, los procesos mentales no tienen *logos*, esto es, carecen de capacidad de expansión autoinducida, “Cualquier aumento de los poderes corporales o espirituales es efectuado desde afuera, sobre todo por la deidad. En el decimosexto libro de la *Iliada*, Homero relata cómo el moribundo Sarpedón, con sus últimas palabras, implora a su amigo Glauco que lo ayude; pero él también estaba herido y no podía ir en su ayuda. Entonces Glauco ruega a Apolo que le alivie el dolor y le restituya la fuerza de sus brazos. Apolo escucha su ruego, alivia su dolor, e “infunde fuerza en su *thymos*”. Como en otros pasajes en los que Homero se refiere a la intervención de un dios, el evento no tiene nada de sobrenatural o no natural. Somos libres para conjeturar que Glauco escucha el moribundo llamado de Sarpedón, que hace que olvide sus dolores, que reúna sus fuerzas, y que reanude el combate. Es fácil decir que Glauco obró en armonía consigo mismo, que recobró su auto control; pero Homero ni dice ni piensa algo semejante: son nociones que releemos en la escena. Nosotros creemos que un hombre avanza (...) por un acto de su propia voluntad, mediante su propio poder. Si Homero, de otro lado, quiere explicar la fuente de un aumento de fuerza, no tiene otro camino sino decir que la responsabilidad corresponde a un dios.” Snell, B., 1953 : 20. La traducción es nuestra.

Al respecto señala Peña que: “Glauco no *se sabe* capaz de sobreponerse al dolor y a la adversidad. No *se siente* centro de la voluntad. Aquí no hay ficción homérica : Apolo es un ser real y su presencia no es una representación o un recurso poético. El hombre de la época de Homero sencillamente no tiene interioridad, incluso no *se sabe* dueño de facultades como las de entender, sentir, decidir. En suma, no *se sabe* un ser inteligente. Tampoco es dable decir que *tiene mente aunque ignora que la tiene*, porque solamente tiene mente quien sabe que la tiene, lo que no quiere decir que no tenga comportamientos que nosotros llamaríamos inteligentes”. Peña, A; “Racionalidad y racionalidades”, en 1996: 29. La cursiva es mía. Obviamente, se trata de alguien que *se sabe* individuo con un nombre propio pero *no se concibe* como sujeto.

sino que intercalan más y mejor aprehendidas instancias entre el deseo y su meta. Recién allí adquieren los objetos, por una parte, y el *yo*, por la otra, un valor propio, independiente. Ambos quedan determinados por esta mediación. La racionalidad griega, y diría la antigua en general, no es una racionalidad de fines, la naturaleza no está abierta o dispuesta para ser manipulable por el hombre. Tiene autonomía y fines propios⁴⁵⁰.

En este punto podemos detectar el proceso por el que las tensiones de la fusión conducen gradualmente a la distinción. En los niveles “primitivos” del pensamiento mítico no hay “alma” alguna como “sustancia” independiente y unitaria desligada del cuerpo, el alma es la vida misma, inmanente al cuerpo y necesariamente ligada a él. La vida como un todo indivisible reside en todo el cuerpo y también está presente en cada una de sus partes⁴⁵¹. Así, la muerte no “separa” alma y cuerpo. El límite de muerte y vida es flexible. La muerte es el paso a otra forma de existencia que sólo puede ser concebida con una absoluta concreción sensible⁴⁵². El muerto sigue “estando” y es captado y descrito físicamente como sombra real. La sombra de Patroclo ante Aquiles en la *Iliada* resulta paradigmática. La sombra es idéntica a él, pues el alma, como εἶδολον parece haberse despojado de toda su materialidad y exhibe una sustancia más fina, sutil y delicada que la del mundo material. Sabemos ya que, para el pensamiento mítico, la imagen no es algo meramente ideal sino que está dotada de una determinada

⁴⁵⁰ Por cierto que esto no quiere decir, en modo alguno, que no haya una racionalidad mítica con su propia coherencia lógica, mas no bajo el dominio del hombre, pues, como señala Peña, no sería jamás una racionalidad subjetiva. Este autor adhiere a Lévi-Strauss, quien, en el *Pensamiento salvaje*, afirma que el mito no busca explicar los fenómenos naturales sino que, a través de estos, busca explicar realidades que no son de orden natural sino lógico. “Las realidades lógicas no son otra cosa que representaciones de orden mítico apriorístico. Lo que hay entonces es un orden de ideas pero que no están coordinadas por la razón. La razón entendida por *nous* es una facultad y por ende de alguien. La razón tiene de común con el mito –dicen Horkheimer y Adorno– que ambos participan del concepto (*Begriff*), sólo que la razón usa el concepto como instrumento. El término ‘concepto’ está empleado por los filósofos de la Escuela de Frankfurt en sentido amplio e impreciso. Lo correcto habría sido decir que lo que es común en el uso es la idea, pues el concepto denota una elaboración subjetiva que no se da en el mito”. Peña, A; 1996: 29. Este uso de ‘concepto’ en sentido lato también es característico de Cassirer. La acotación de Peña me parece bastante pertinente pero, acogiéndome a lo postulado en este estudio, sería más radical y afirmaría que la razón y el mito participan, ante todo, del símbolo.

⁴⁵¹ En el caso del hombre Homérico, Snell recalca que: “tenía un cuerpo (...) pero no lo conocía *qua* cuerpo, sino meramente como la suma total de sus miembros. Esta es otra manera de decir que los griegos Homéricos no tenían aún un cuerpo en el sentido moderno de la palabra; cuerpo, soma, es una interpretación tardía de lo que fue originalmente comprendido como μελη ο γυια, esto es, como miembros. (...); en estos miembros localizaban el secreto de la vida. (Snell, B., 1953: 8. La traducción es nuestra.)

⁴⁵² Al respecto, Snell señala que, en Homero, al momento de la muerte: “La *psyche* sale por la boca, es luego soplada; o, nuevamente, sale a través de una herida, y luego vuela hacia el Hades. Allí lleva una existencia fantasmal, como el espectro (*eidolon*) del difunto”. (Snell, B., 1953: 9. La traducción es nuestra).

existencia y acción reales. Por eso es que, en muchos casos, el “más allá” aparece como duplicado sensible de este mundo.

El caso es que “este mundo” y el “otro mundo” son distintos aspectos de una misma forma homogénea de existencia sensible. El orden social de este mundo continúa en el mundo de los muertos. Las ceremonias egipcias de la ‘apertura’ (de la boca, de la oreja, de la nariz, etc.) mediante las cuales al muerto le son devueltos los sentidos indican que la conservación y supervivencia del alma depende de que le sea restituido el uso de sus funciones. No se trata, pues, de una imagen perfeccionada del reino de los muertos sino de una protesta contra esa imagen. La unidad de la autoconciencia del yo y del sentimiento de sí mismo no está constituida por el alma considerada como un ‘principio’ independiente separado del cuerpo. Mientras el hombre viva la eficacia sensible de su concreta corporeidad, todo su yo estará comprendido en la totalidad de su existencia. Existencia material y psíquica constituyen un todo inseparable e indiferenciado. Aún después de que la separación entre ambas parece haberse efectuado manifiestamente, el *yo* del hombre sigue dividido en dos (o más) elementos que antes lo integraban como un todo. Tanto los aspectos del cuerpo como los del alma pueden, pues, aparecer como exponentes de la personalidad.

El pensamiento especulativo fue logrando poco a poco la unidad y simplicidad del concepto de alma contra la división y pluralidad de las ‘formas del alma’ subsistentes en el mito. Fue menguando la valencia extensiva hacia la concentración para que crezca la intensidad de la unidad espiritual. Hay pues un campo de fuerzas (o de formas simbólicas virtuales) en tensión: una dirección apunta a la unidad, la otra, hacia la división. El alma es un valor trabajado por distintas valencias de cantidad: desde la unidad del pensamiento lógico-metafísico hasta las distintas configuraciones plurales de las diversas concepciones míticas. Cassirer refiere estudios de tribus que creen en dos, tres, cuatro y siete almas, localizadas además en diferentes partes del cuerpo. La religión egipcia desarrolla aguda y sistemáticamente esta diferenciación.

El pensamiento especulativo llegará, pues, a la unidad y simplicidad del alma (ya los líricos del siglo V habían dado el lejano primer paso), pero en el mito, el motivo de la división del alma sigue predominando sobre el de su unidad⁴⁵³. Esta división, por hacer

⁴⁵³Nos dice Snell que: “Los actos mentales y espirituales se deben al impacto de factores externos, y el hombre es el blanco abierto a muchas fuerzas que chocan contra él y penetran su corazón mismo. Esa es la razón por la que Homero tiene mucho que decir acerca de las fuerzas, por lo que, de hecho, tiene tantas palabras para nuestro término “fuerza”: *μενος, σθεπος, βίη, κικυς, ις, κράτος, αλκή, δυναμις*. La significación de cada una de estas palabras es precisa, concreta, y llena de implicaciones (...) El hombre

referencia al tiempo, se manifiesta en el vital “sentimiento de fases”: la vida en su conjunto no es tomada como proceso simplemente unitario y continuo, sino que es interrumpida por cesuras, por puntos críticos que dividen o más bien segmentan el *continuum* de la existencia y, por ende, la unidad del *yo*, en periodos perfectamente delimitados. Con cada fase de la vida comienza un nuevo *yo* (cf. ritos de pasaje, de renacimiento, de iniciación).

Por fin, la vía decisiva para librarse de la sujeción a múltiples demonios se desbroza

“(…) cuando el acento del concepto de alma cambia de lugar, cuando en lugar de concebir el alma como mero soporte o causa de los fenómenos vitales, se la aprehende como sujeto de la conciencia moral. Cuando la mirada se eleva más allá de la esfera de la vida hasta la de la acción moral, más allá de la esfera biológica hasta la esfera ética, la unidad del *yo* adquiere primacía sobre la representación sustancialista o semisustancialista del alma”⁴⁵⁴.

Analizando los textos de las Pirámides egipcias, Cassirer detecta con sorprendente claridad el paso del *yo* mítico al *yo* moral. La nueva forma ética del *yo* se va desarrollando gradualmente, va pasando por una serie de etapas preliminares de orden sensible. Después de la muerte el alma necesita aún de la subsistencia de su substrato material (de ahí la preocupación por conservar la momia). Pero además de ser alma corpórea, el alma es alma-sombra y alma-imagen. Si bien la corporeidad material concreta afectaba originalmente el culto de manera dominante, el pensamiento y la intuición religiosos se van a ir elevando cada vez más hacia la forma de las puras imágenes. Por eso es que, al lado de la momia, aparecerá la estatua como instrumento igualmente efectivo para la inmortalidad. Junto a los objetos del muerto y al propio cadáver, cuyo estatus semiótico es el indicio, la garantía y la seguridad de la conservación del *yo* se va ir desplazando a los soportes icónicos, lo que dará lugar al desarrollo artístico; en especial, a la arquitectura y a la plástica.

Podemos ir más allá de esta esfera de visualidad cuando en la fe y en el culto a los muertos se vaya manifestando más definidamente el motivo ético del ‘yo’. La supervivencia y el destino del alma no dependerán ya de los instrumentos materiales ni

Homérico no ha despertado al hecho de que posee en su propia alma la fuente de sus poderes (...). Porque es obvio que los órganos psíquicos tales como el *noos* y el *thymos*, incapaces como son de pensamiento o de acción espontánea, están a merced de la hechicería y que los hombres interpretan sus propios procesos mentales en ese sentido, se consideran a sí mismos como un campo de batalla de fuerzas arbitrarias y de poderes misteriosos.” (Snell, B., 1953 : 21- 22. La traducción es nuestra).

⁴⁵⁴ Cassirer, E; 1998-II: 210.

de la observancia de prescripciones rituales de protección y de favor mágico sino que dependerán de su existencia y actividad morales. Cassirer hace referencia al juicio de Osiris sobre el bien y el mal contenida en el *Libro de los Muertos*: una vez que el corazón del muerto ha sido pesado en la balanza colocada delante del dios y se le ha encontrado inocente, éste ingresa en el reino de los bienaventurados. El paso del *yo* mítico al *yo* moral se ha consumado⁴⁵⁵. Su correlato ritual es el paso del nivel de la magia al de la religión, del temor de los demonios a la fe y adoración de los dioses (a los que, por cierto, se les sigue temiendo). Se trata de una apoteosis interior. El hombre no sólo aprehende el mundo, se aprehende a sí mismo en una nueva forma espiritual.

Luego de una referencia similar a la religión persa, Cassirer remite a la prehistoria de la reversión del mito al *ethos* dentro de la misma conciencia mitológica: en el ‘nivel más bajo’ de las creencias primitivas también el ser anímico se opone al hombre como una mera cosa. En efecto, en el alma se manifiesta un poder exterior ajeno que la posee y domina, una potencia demoníaca que la somete, a menos que la contrarreste por medio de defensas mágicas. Pero en cuanto las almas son concebidas no sólo como espíritus *naturales*, sino como espíritus *tutelares*, se establece una nueva relación, más estrecha e íntima, con la persona. El *espíritu tutelar* no sólo la domina; además, la protege y la guía; deja de ser algo exterior y extraño y se convierte en algo que pertenece esencialmente al individuo, algo familiar e íntimo⁴⁵⁶. Pero no se trata del ‘yo’ del hombre y menos aún del ‘sujeto’ de su vida interior, sino de algo todavía objetivo en sí

⁴⁵⁵ Diel, desde su propio modelo psicoanalítico, hace equivaler a Dios con el superconsciente (o superyo). 1959: 12. El símbolo Dios, mito de lo supremo y, quizá, mito supremo; y los diversos mitos que se integran en torno suyo, adquieren aquí una dimensión psicológica cuyo blanco es moral. En el caso paradigmático del pueblo judío, Dios deviene el Uno y no admite otro dios que Él. Dicho pueblo se siente dominado por ese espíritu mítico que justifica su error y lo obliga, ya con Jesús, a extender su religión por el mundo pagano, iniciando el martirologio. Diel describe el drama humano frente a Dios desde los griegos hasta el cristianismo; desde el ‘Cielo’, el ‘Nirvana’ y el ‘Tao’ hasta el ateísmo dogmático. Esta extensa captación del asunto puesto en mira tiene como denominador común al sujeto que participa en la lucha entre el Bien y el Mal. En el contexto de esta tensión axiológica, al parecer universal, discute la creencia literal del dogma, por encima de la fe, traduciéndolo a su adecuación psicológica. Dicha traducción concluye en la búsqueda de la libertad y la justicia; pero no se trata de esa libertad que habita en el subconsciente, extraviada en los múltiples deseos de la vida aparente, sino de aquella que lucha por el deseo esencial, que cobra forma mediante los juicios de valor justos. Pareciera, pues, que el despertar mítico con la sensibilización que induce, debiera terminar necesariamente en una instancia de moralización. La búsqueda del sentido de la vida parece ser indisociable de una misión moral que apuntaría a normar lo que debe ser la conducta sensata en la vida. Dicha misión moral *religa* la simbolización mítica y metafísica al sentido de la vida real. Comprender lo que se debe hacer para vivir de manera sensata obliga a remontar hacia la fuente misteriosa de la vida misma, cuyo nombre, únicamente simbólico, es “Dios”.

⁴⁵⁶ La creencia romana opera una polarización axiológica, “distingue entre ‘lares’ y ‘larvae’”. Estos son fantasmas errantes que difunden el temor y el mal, mientras que aquellos son espíritus amistosos con un cierto aire individual, ligados a determinada persona o lugar, casa o campo, a los cuales protegen de influencias malignas. Cassirer, E; 1998-II: 212.

mismo que así como habita ‘en’ el hombre y está ligado espacialmente a él, también puede desligarse de él en cualquier momento.

Al respecto, el tema de los *espíritus tutelares* es amplio y complejo. Se repite en la mitología de casi todos los pueblos. Se va perfeccionando cambiando su sentido desde las formas demoníacas originales hasta las significaciones más espirituales. Usener rastrea ese proceso guiándose en el devenir semántico de los términos *δαίμων* y *genius*. El demonio es primero expresión de un ‘dios momentáneo o especial’: cualquier contenido de la representación u objeto, con tal de que despierte y atraiga el interés mítico-religioso puede ser elevado al rango de un verdadero dios o demonio. Pero, luego, hay otro movimiento que transforma los demonios exteriores en demonios interiores. Así, los dioses momentáneos u ocasionales se convierten en seres y personajes del destino. Lo que constituye el demonio del hombre ya no es lo que a éste le sucede sino lo que originalmente es. Desde que nace, al hombre le es dado su demonio, este lo acompañará en la vida, guiará sus deseos y sus actos. El desarrollo de esta concepción se expresa en el concepto itálico de *genius*. Tal como su nombre lo indica, se trata del auténtico ‘creador’ físico y espiritual del hombre. Origen y expresión de su peculiaridad personal. Entonces, todo lo que en sí posee una auténtica forma espiritual tiene un *genius*.

Retengamos el hecho de que el concepto mítico de alma se va a agudizar y a restringir éticamente por su inserción en una *communitas*. Así, no sólo al individuo pertenece un *genius*, también a la familia, al estado, al pueblo y, en general, a cualquier forma de comunidad humana. Un nuevo sentimiento de “personalidad”, íntimamente unido a un cambio de tiempo trae como consecuencia, por ejemplo, en la religión persa, esa idea ético-profética del futuro que lleva a un descubrimiento del yo personal del hombre. Frente al mito emerge gradualmente una nueva conciencia de libertad interna que, tras largo y accidentado camino, culminará en el ideal moderno de autonomía. El *yo* se desprende así de su suelo mitológico nativo⁴⁵⁷.

⁴⁵⁷ Aquí son importantes las referencias al aporte pitagórico que, en su fundamento último, define al alma como número y armonía. Y, por cierto al procesamiento platónico de este aporte en el *Fedón* donde el concepto del alma como ‘armonía del cuerpo’ hace que ésta participe “de la idea de medida como expresión del límite y de la forma en cuanto tales, del orden lógico y ético. De este modo el número se convierte en soberano no sólo de todo ser cósmico, sino inclusive de todas las cosas divinas y demoníacas. Y esta conquista teórica, esta subordinación del mundo mítico-demoníaco a una *ley* determinada, expresada en el número, se ve complementada y correspondida por el desenvolvimiento que experimenta en la filosofía griega el problema fundamental de la *Ética*. Este desenvolvimiento prosigue hasta Demócrito y Sócrates a partir de la frase de Heráclito de que el carácter del hombre es su demonio.

III.4.2. Com(unidad) y actividad

Se da, pues, el desarrollo del sentimiento de sí mismo a partir del sentimiento de la (com)unidad y de la vida. En los primeros estadios míticos, el sentimiento de *sí mismo* está directamente fundido con un cierto sentimiento comunitario mítico-religioso. Un tema revelador es, al respecto, la creencia en los antepasados y el culto a los antepasados. El individuo

“(…) se siente no sólo *ligado* a sus antepasados a través del proceso continuo de generación, sino que se sabe *idéntico* a ellos. Las almas de los ancestros no han muerto; subsisten y son, para venir a encarnar nuevamente en sus descendientes, para revivir permanentemente en las generaciones recién nacidas. Inclusive cuando este ámbito primigenio de la intuición mítico-social se ensancha, cuando la intuición avanza de la familia a la tribu y de ésta a la nación, vemos que cada una de las fases de este avance posee, por así decirlo, su “exponente” mitológico. Toda transformación de la conciencia social se manifiesta en la forma y figura de los dioses.”⁴⁵⁸.

Por nuestro lado cabe precisar que sería la *praxis enunciativa* del mito la que haría que toda transformación de la conciencia social se manifieste en las formas narrativas y figurativas de los dioses. La jerarquía de dioses (familia / fratría / tribu / ciudad / nación) vendría, pues, a ser la imagen de la organización de la vida social. Pero la

Quizá sólo en esta conexión podemos comprender plenamente el sentido y resonancia del demonio socrático y del concepto de ‘eudemonía’. La *eudemonía* se basa en una nueva forma de saber que se alcanza cuando el alma deja de ser mera potencia natural y se concibe a sí misma como sujeto moral. Apenas ahora se ha liberado el hombre del temor frente a lo desconocido, del temor frente a los demonios; esto se debe a que ya no siente que su yo, su fuero interno, está dominado por un oscuro poder mitológico, sino que se sabe capaz de moldearlo con una clara inteligencia a partir de un principio de conocimiento y de voluntad”. Cassirer, E; 1998-II: 216. Una anotación al margen: cuando se entrega a la descripción de la evolución de las formas simbólicas, la prosa de Cassirer no se resiste a la lectura idealista que la presenta como un devenir de la relación ‘oscuro’: *opresión* a la relación *claro*: *libertad*. Dicho ‘semisimbolismo’ no deja de delatar un típico mito de la Ilustración. Por último, la reflexión sobre el yo y el alma dará finalmente un giro hacia el campo teórico cuando Cassirer contraste el desarrollo del pensamiento hindú, expresado en algunos de los Upanishads (en el que el concepto de *yo* se mantiene en el límite entre la concepción mitológica y la consideración especulativa) con el moderno idealismo filosófico: ambos siguen la dirección de lo ‘objetivo’ a lo ‘subjetivo’; no obstante, no se trata de dar cuenta de una afinidad y menos de una identidad entre ellos, ya que el método de la mística religiosa para aprehender la subjetividad pura y determinar su contenido es claramente distinto del método del análisis crítico del saber y su constitución. La distancia macro entre ellos se reproduce, al interior del ámbito micro de la conciencia mitológica cuando se contrastan las representaciones primitivas sobre el demonio del alma y la concepción más avanzada del *yo* aprehendido como sujeto del querer y del conocer. Cassirer, E; *ibid.* 218-219.

⁴⁵⁸ Cassirer, E ; 1998-II : 221.

comunidad de conciencia es posible por la comunidad de discurso. Tiene, por cierto, su expresión inmediata en la lengua común pero su fundamento es una cosmovisión común plasmada en su mitología⁴⁵⁹. La conciencia mítico-religiosa no resulta simplemente del estado fáctico de la forma social; más bien es una de las condiciones de la estructura social, factor central del sentimiento comunitario de la vida.

En ese orden, el mito es una síntesis espiritual que hace posible el vínculo entre ‘yo’ y ‘tú’, que establece una unidad y una oposición, una comunión y una tensión entre individuo y comunidad. El mundo mítico se comprende en profundidad como instrumento de la “crisis de diferenciación”, gran proceso espiritual en virtud del cual surgen del caos del primer sentimiento vital indefinido, determinadas formas originarias de dar sentido y poner orden. Así, la forma más general de la conciencia del género, inclusive el modo que tenemos de diferenciarnos de las demás formas biológicas en una ‘especie’, no está dada como punto de partida de la cosmovisión mítica sino que es un producto mediato, un resultado de esta misma cosmovisión. Entonces, los límites de la especie ‘hombre’ no son rígidos sino enteramente flexibles: no existe ningún límite preciso que separe al hombre de la totalidad de lo viviente. Pero si hay umbrales móviles segmentados por el flujo de las metamorfosis y de las identificaciones míticas entre los seres vivientes. En el totemismo, por ejemplo, el parentesco entre un clan y su animal o planta no está tomado en sentido figurado sino estricto. El hombre no se siente separado del animal ni en sus actos ni en su forma de vida. *Es* el animal mismo. Ambos forman parte de la misma comunidad ‘simpatética’. Estamos, pues, ante la proyección e identificación de la comunidad *en* y *con* la naturaleza animada. La generación y el nacimiento mismo no son procesos ‘naturales’ sujetos a reglas universales y fijas, como la de “causa” y “efecto”; son, esencialmente, sucesos mágicos. Entonces, la constitución y la unidad de la ‘especie’ mágica se da cuando elementos que pertenecen a un mismo campo de influjo mágico, que cumplen en conjunto una determinada función, tienden a fusionarse, a convertirse en formas de aparecer de una identidad mítica común. Cosas que desde el punto de vista de la percepción inmediata o desde nuestros conceptos ‘racionales’ aparecen como desemejantes o disímiles, pueden aparecer como

⁴⁵⁹ Una nación, recuerda Cassirer a propósito de Shelling, no es la mera coexistencia espacial de un mayor o menor número de individuos físicamente semejantes sino la comunidad de conciencia que hay entre ellos. En este sentido es imposible que una nación ya existente llegue luego a una mitología, sea por invención de individuos o por creación instintiva común. Eso es imposible, porque es inconcebible que un *pueblo exista* sin mitología. La autoridad, la legislación, las costumbres y las ocupaciones están íntimamente ligadas con las representaciones de los dioses. Cassirer, E; 1998-II: 222.

‘semejantes’ o ‘iguales’, en la medida en que entren como miembros de un mismo complejo mágico.

De la recíproca relación mágica entre hombre y animal, que es lo primario, surge la convicción de la identidad de género. A esta identidad se le asocia la idea de ‘ascendencia’ común. Por eso es que la noción de género, o su equivalente, no depende de la relación empírica del *gignere* y del *gigni* sino de esta convicción atestiguada por las relaciones mágicas. No se trata, pues, de una identidad “deducida” sino de una identidad en la cual se cree porque se la vive y se la siente. En esto reside la intensidad y vitalidad de la concepción totémica. Su correlato ‘objetivo’ está en el modo como la potencia mágica se infiltra en la totalidad y la domina; en suma, en el modo como esta potencia se concentra y se intensifica, cual acento, en algunos individuos, clases o castas.

El mana universal *se divide* en formas particulares del mana de los guerreros, de los caudillos, de los sacerdotes, de los curanderos. Junto a esta particularización cuantitativa, en la cual el poder mágico aparece como una posesión común e intransferible almacenada en ciertos lugares y en ciertas personas aparece también una particularización cualitativa. La intuición del ser y del actuar del todo conlleva la conciencia del actuar de las partes: a cada individuo, clan o grupo le está reservada una esfera demarcada de acción en la cual tiene que ponerse a prueba y más allá de la cual su poder queda anulado. Una vez trazados los límites del *poder*, se definen gradualmente los límites del *ser* y de sus diversas clases y especies. Si para la teoría ‘pura’ la esfera de la visión es más amplia que la de la acción, para la intuición mitológica, que se restringe al campo del que se ocupa y domina de modo mágico-práctico, sólo existe la esfera que llena con su actividad. A cada tipo y dirección del actuar le debe corresponder un determinado aspecto de la realidad y de la relación con los elementos de dicha realidad.

Pero por más tajante que sea la delimitación gradual de esas diferenciaciones, subsiste intensamente la idea de la com(unidad) de la vida. Si bien la valencia extensa genera divisiones, ello no debilita a la valencia intensa del valor mítico: se sigue sintiendo con fuerza que la vida tiene el mismo dinamismo y el mismo ritmo, sea cual fuere la configuración objetiva de la que se trate. El hombre ‘desciende’ de una determinada variedad de planta; hay, además, metamorfosis entre plantas y animales, pero las fases del acaecer representan la esencia y la constitución básica de la vida misma, considerada como unidad cualitativa permanente: el germinar, crecer, decaer y marchitarse de las

plantas no es mera expresión mediata y refleja. En esas fases el hombre se capta y se conoce directamente a sí mismo, sufre su propio destino. De ahí la imagen del dios que muere y resucita como forma aparentemente universal. Los cultos a la vegetación revelan un mismo blanco y una misma fuente de excitación religiosa. Allí, el hombre no permanece en la mera contemplación del acontecer natural sino que se ve compelido a romper la barrera que lo separa de la totalidad de lo viviente, a acrecentar la intensidad de la dinámica del sentimiento vital de modo tal que se libera de su particularismo genérico o individual. En las danzas orgiásticas se alcanza esta liberación y se restablece la identidad con la fuente originaria de toda vida. Sería erróneo ver en estas danzas una mera interpretación mítico-religiosa del acontecer natural. Se trata, más bien, de la compenetración inmediata con él. De un auténtico drama de identificación. La narración mitológica sería, la mayor parte de veces, el reflejo externo de lo que ocurre interiormente en este drama, el delgado velo que lo deja traslucir. De las formas del culto suelen surgir las leyendas.

A final de cuentas, el hombre en comunidad descubre su *interior*, su intelecto, pensándolo en conceptos e intuyéndolo en imágenes de carácter mitológico, tematizándolo moralmente y figurativizándolo estéticamente. Esta ‘conciencia del interior’ (‘camino hacia adentro’) se complementa con la ‘conciencia del exterior’ (‘camino hacia fuera’). La idea guía es que, para la intuición mítica sólo existe la esfera que ésta llena con su propia actividad. Al factor de la actividad se aplica la ley de igualdad de ‘acción’ y ‘reacción’. Toda actividad es formativa en un doble sentido: a la vez que el yo imprime a los objetos la forma que le ha sido dada desde el principio, va hallando y adquiriendo esa forma en el conjunto de acciones que ejerce sobre los objetos y que recibe de éstos en retorno.

Recordemos nuestro planteamiento del cuerpo sensible como envoltura-frontera en movimiento; creemos que sería acogido por Cassirer cuando postula que los límites del mundo interior sólo pueden determinarse circunscribiendo en la acción la esfera del ser. La ciencia cognitiva nos dice hoy que la percepción es acción guiada perceptivamente⁴⁶⁰. Cuanto más grande se hace el círculo que el yo llena con su actividad, tanto más clara resalta la composición de la realidad objetiva, así como también la significación y función del yo. Esto vale para la totalidad de las funciones de

⁴⁶⁰ Varela, F; Thompson, E; & Rosch, E; 1997: 202-203. Ya hemos hecho alusión a este planteamiento en II.1. Una de sus consecuencias más importantes es que “la inteligencia deja de ser la capacidad para resolver un problema y se transforma en la capacidad de ingresar en un mundo compartido de significación”. Op.cit.: 240. Esta ‘capacidad de ingreso’ condiciona nuestra esfera acción en el mundo.

expresión espirituales. No son reproducciones o copias del ser, sino más bien direcciones y modalidades de configuración. La FFS ve en ellas ‘órganos’ no tanto de dominación sino de ‘significación’⁴⁶¹.

Pero retrotraigámonos a la vida en su conjunto. Ésta, según la demarcación, es lo que se encuentra entre el ‘nacimiento’ y la ‘muerte’, y según la segmentación, consiste en el ‘hilo’ de las horas y de los días. Pues bien, esa segmentación indica que, en la vivencia mítica, la duratividad es discontinua, no es tomada como proceso simplemente unitario y continuo, es interrumpida por cesuras, por puntos críticos que dividen la unidad del *yo*, en periodos perfectamente delimitados. Con cada fase de la vida comienza un nuevo *yo* (cf. ritos de pasaje, de renacimiento, de iniciación).

III.4.3. En torno al rito

III.4.3.1. Caracterización narrativa

Cabe ahora abordar este ‘comienzo’ encarando el asunto del rito⁴⁶². En principio, todo rito parece ser el efecto una segmentación empírica en el ‘continuo’ de la manifestación social. A semejanza de otras prácticas sociales, en la medida en que se le reconocen sentidos articulados significativamente, se define como una práctica semiótica. Es evidente que el rito realiza (y se realiza en) un lenguaje somático y no sólo gestual⁴⁶³. Se presenta, pues, como una serie de comportamientos regulados y recurrentes; en esa

⁴⁶¹ Esto viene a colación porque la fundamentación de la FFS muestra que el concepto ‘órgano-proyección’ proveniente de la filosofía de la técnica tiene una significación que va más allá de la dominación técnica de la naturaleza. Mientras que la filosofía de la técnica se ocupa de los órganos senso-corporales directos o indirectos, en virtud de los cuales el hombre da al mundo exterior su sello definido, la FFS se pregunta por la totalidad de las funciones de expresión espirituales. Ver más detalles en el contexto de la reflexión sobre la evolución de la magia a la técnica en Cassirer, E; 1998-II: 248-270.

⁴⁶² Vamos a centrarnos en la liminaridad para dar forma a nuestra reflexión sobre el discurso mítico interior al rito. Claude Calame agrupa las tentativas por definir al rito alrededor de dos conceptos: “de un lado, la noción (sociológica) de *acción*, comprendida como comportamiento estandarizado en el cual la relación ente medios y fin sería no racional (Goody) o como medio de decir y de comunicar el estatuto de los actores que son los protagonistas (E.R. Leach); de otro, la noción (psicológica) de *angustia*, inherente a la vida en sociedad, que el rito permitiría superar a intervalos regulares (B. Malinowski; V.W. Turner), con el complemento aportado por C. Lévi-Strauss, quien sitúa en el origen de la angustia que produce la manifestación ritual, no los conflictos sociales ni el enfrentamiento del hombre con la naturaleza, sino la segmentación producida por la construcción (intelectual) de la cultura.” Greimas, A; & Courtés, J; 1991: 218.

⁴⁶³ En realidad, el rito como objeto semiótico tiene carácter sincrético, es decir, se manifiesta esencialmente por medio de las diferentes modalidades del lenguaje somático; pero, precisamente por esto, se expresa también por los lenguajes verbal, musical, proxémico, espacial, etc. La reflexión narrativa que a continuación ofrezco se basa, en sus contornos esenciales, en lo aportado por Claude Calame en Greimas, A; & Courtés, J; 1991: 218-219.

medida, depende de una semiótica del mundo natural y entra en una polémica concurrencia con el mito que, en sentido estricto, como relato verbal, depende de una semiótica de la lengua natural. Mito y rito son, en ese sentido, las dos caras del mismo proceso simbólico; por lo tanto, lo esencial es su *intersemiotividad*.

Pero el rito no se puede reducir a comportamientos somáticos programados dirigidos a obtener eficacia práctica ya que su hacer transformador no tiende únicamente a modificaciones del mundo natural. En suma, no se puede reducir el rito a una lógica de la acción sobre el mundo. Hay que reconocer en él, además, una lógica cognitiva y otra pasional, esta última quizá más oculta.

En lo relativo a la dimensión cognitiva, el rito ‘especula’ sobre el mundo; o, más exactamente, sobre el universo semántico propio de la cultura concernida. En consecuencia, crea un objeto semiótico específico y, en esa medida, se constituye como discurso sobre el mundo natural tanto en lo que respecta a sus visiones significativas como en lo relacionado con sus demás prácticas semióticas. En conclusión, el rito se constituye como práctica semiótica sobre las prácticas semióticas; de algún modo, las informa o les da forma. Es el discurso práctico de la cultura sobre la cultura.

Como práctica discursiva y en la medida en que se presenta, ante todo, como acción, el ritual puede, como cualquier relato, ser objeto de un análisis narrativo. Así pues, está compuesto por una serie de enunciados de estado regidos por enunciados de hacer. El rito no es, como el cuento maravilloso, el lugar de una confrontación explícita entre un héroe y un anti-héroe. Más bien los actos (los *hacer ser*) que componen el ritual pueden inscribirse en una relación polémica cuando se presentan por sí mismos, en el marco del esquema canónico de la búsqueda, como la performance (o realización) de la competencia instituida por un mito (que a menudo parece ‘justificar’ el rito concernido y, de paso, producir el efecto de una anterioridad del mito sobre el rito).

Más allá de discusiones irrelevantes desde la perspectiva del discurso mítico en general (pues, a final de cuentas, se trata como hemos dicho de dos manifestaciones del mismo discurso o del mismo proceso simbólico), los actos, los *hacer ser*, de que se compone el rito, intervienen materialmente sobre el mundo natural. Dejan allí la huella de su ejecución y, por lo tanto, encuentran su prolongación narrativa en las prácticas en que se constituye ese mundo. Es en ese mismo momento cuando se definen como hacer transformador, bien sea hacer transformador cualitativo (v.gr. ‘hacer que llueva’) o hacer transformador estacionario (v.gr. ‘acción de gracias’).

Como discurso práctico sobre el mundo natural, el rito permite integrar a la práctica social del grupo los acontecimientos extraordinarios que no son sino el pretexto de su ejecución. Esos acontecimientos pueden ser accidentes imprevisibles o modificaciones del mundo ligadas a los ciclos de crecimiento. Entonces, desde la perspectiva narrativa, estos acontecimientos provocan discursos míticos; por consiguiente, las modificaciones que conllevan son atribuidas a un sujeto; por lo general, a un dios o demonio. Ese sujeto se presenta, entonces, como el Destinador que obliga al sujeto social, destinatario, al cumplimiento del rito. Los actos que componen el ritual tienden, pues, a propiciar esas modificaciones, a su consagración o a su expiación, esto es, al restablecimiento del orden que han perturbado. En esos tres casos, el rito no puede ser comprendido como verdadera performance; o sea, como un *hacer ser* al mundo de una determinada manera; aparece, más bien, como *hacer* manipulatorio orientado a *hacer* del Destinador mítico el sujeto real del restablecimiento del equilibrio tras la intervención de las mencionadas modificaciones.

Así, más que en un *hacer ser*, el rito se inscribe narrativamente en el orden de un *hacer hacer*. A través de una serie de prácticas manipuladoras construye la competencia necesaria para el restablecimiento del equilibrio en el seno de una relación polémica que le es anterior. Entonces, la performance que viene de inmediato no es otra cosa que la práctica social misma. La eficacia práctica del mito sólo puede ser asegurada en el marco de un contrato de veridicción regido por la lógica concesiva de la creencia: *aunque* no se vea al dios operador de los cambios, *no obstante* se cree en él. La repetición periódica del rito conduce a otra lógica, la implicativa: *si* se hace algo de un determinado modo *entonces* se obtendrán tales resultados. La manipulación del Destinador por el destinatario se basa, pues, en el hecho fiduciario de que éste convierte a aquel en la fuente de los valores deseables, lo inviste de valores eufóricos trabajado por valencias fuertes y concentradas y lo convierte en operador de un impacto sobre el mundo natural.

Esta actualización de valores tímicos eufóricos (correlativa a una virtualización de los disfóricos) otorga al rito una dimensión pasional que ingresa también en la definición de sus caracteres distintivos como práctica discursiva. El destinatario espera *ser conjunto* con valores eufóricos de bien-estar. Pero, más allá de esta espera simple, hay una espera fiduciaria, el destinatario *cree* que el Destinador *debe hacer* algo para hacerlo pasar a ese estado de conjunción. Se contrae así una relación pasional con el dios, regulada ahora por un cuasi-contrato imaginario.

Este marco narrativo, que podría ser llamado “armadura”, parece no poder escapar a la tensión entre demarcación y segmentación, ya que:

“las tres pruebas del sujeto se encuadran, por así decirlo, en un nivel jerárquicamente superior merced a una estructura contractual: una vez establecido el contrato entre el Destinador y el destinatario sujeto, éste pasa por una serie de pruebas para cumplir los compromisos asumidos y se encuentra, al final, retribuido por el propio Destinador que, de este modo, aporta también su contribución contractual”⁴⁶⁴

En ese esquema narrativo canónico encontramos una realización particular del esquema aspectual que reposa en la tensión entre dos dimensiones de la aspectualidad: las secuencias “saltantes” son aquellas en las que el Destinador (por lo general el dios, en el mito) se manifiesta, mientras que las secuencias “pasantes” son confiadas al destinatario, como si uno tomara a su cargo los *límites* de la historia, y el otro, su *progresión*, es decir, sus fases. Una de las lecciones del mito, pues el relato, en términos antropológicos, parece sólo su avatar, consistiría en el claro reparto de tareas, de responsabilidades y de prerrogativas aspectuales de los diversos protagonistas. Ahora bien, si la narratividad mítica tiene por tarea ética la resolución de las carencias y la reabsorción de los excesos, o incluso la ‘regulación de las pasiones’, debe, pues, tratar con las morfologías aspectuales a fin de conducir las tensiones a su nivel más bajo. Carencia y exceso intervienen como ‘sumaciones’, su tratamiento mítico narrativo corresponde a la ‘resolución’⁴⁶⁵.

A continuación, vamos a reflexionar sobre la forma de vida que el mito suscita tomando como referente el rito de iniciación. Se trata de una opción arbitraria tomada en función de su especial riqueza para destacar las dimensiones pasional, aspectual y tensiva de las prácticas rituales en general.

⁴⁶⁴ Greimas, A; & Courtés, J; 1982: 276.

⁴⁶⁵ Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998^a: 331. Previamente, luego de aplicar un conjunto de principios estructurales definitorios, los autores han propuesto, como categorías aspectuales de primer rango, una aspectualidad “saltante”, que controla los *límites* del *continuum* de una sustancia del contenido, y una aspectualidad ‘pasante’, que modifica el intervalo entre los límites, inscribiendo en él *umbrales* y *grados*. La aspectualidad ‘saltante’ se opone a la aspectualidad ‘pasante’ como la demarcación se opone a la segmentación. Op.cit.: 319.

III.4.3.2. Esquema del rito

La economía del rito se puede reducir a un drama que entraña tres fases. Se inicia con una ruptura que afecta tanto al ser como al hacer del individuo sometido al ritual. Dicha ruptura lo introduce en una fase liminar. Esta ruptura inicial da paso, pues, a una transformación sólo concebible asumiendo que el ritual se basa en un sistema previo de significados que desencadena un complejo proceso de significación⁴⁶⁶. De dicho proceso se desprende una estructura espacio-temporal. Gracias a la ruptura inicial, el individuo entra a una fase liminar, intermedia, espesor fértil donde se realizan transformaciones que lo convierten en *otro* ser. Arriba así a la tercera fase del rito en la que emerge para él una nueva forma de vida con otros valores. El cambio no es un mero paso topológico de una posición a otra, implica una profunda mutación que rompe con la estructura previa de relaciones clasificadas y jerarquizadas del individuo para atravesar un umbral de lo indiferenciado, *communitas*, a partir del cual se realiza una nueva clasificación en la que el individuo, ya transformado, se inserta.

La fe en la eficacia simbólica del culto que engloba al rito no se explica individualmente, es una fe que sólo existe en cuanto es compartida: lo obligatorio se vuelve deseable y deseado. El símbolo se instauro en la tensión misma de lo sensorial (estésico, emocional) y lo normativo (estético, 'ideológico'). En esa tensión liminar lo estésico y lo axiológico, el querer y el deber, el sentir y el conocer, se funden existencial, modal y operacionalmente. El individuo retorna al fundamento de su ser, vuelve a una 'proto-existencia'. Allí toma contacto con las condiciones mismas de la construcción de su existencia como ser-en-el-mundo. El ritual construye, pues, el ser-en-el-mundo; da sentido al individuo sujetándolo a su mundo. Da sentido al mundo asignándole sujetos⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Turner, V; 1980: 50.

⁴⁶⁷ El planteamiento de Turner, del cual recogemos el esquema trifásico básico, converge con el concepto semiótico de 'estesis', esto es, del acontecimiento de fusión entre sujeto y objeto del cual emergen, luego, como entidades discretas y renovadas. El ritual, en esta perspectiva, que es la que adoptamos, se entiende como *praxis enunciativa* en la que el *ethos*, por así decir, se estetiza. Gracias a esa *praxis* es posible concebir al rito y al mito como formas de vida que introducen una fractura en lo cotidiano a través de un gesto de sentido que desemantiza y resemantiza la vida. Se trata del tránsito de una forma de vida a otra. La ruptura entre ambas inaugura una innovación semiótica. Esa fractura introducida por el ritual aparece como un tipo particular de sinestesia, de síntesis perceptiva; en suma, como 'convergencia de sensaciones' en la que, por ejemplo, el olfato como sentido 'profundo' abre un tipo peculiar de comunicación con lo sagrado (v.gr. el incienso). El predominio de los sentidos menos analíticos o teóricos desbroza la vía para la realización de la 'estesis' en la que sujeto y objeto se funden. Este enfoque es profundizado por Greimas en 1990: 88-93. Allí, la 'estesis' se piensa como 'revelación de la intimidad del ser' (*self* en oposición a *being*) la cual nutre la 'esperanza de una vida verdadera, de una total fusión entre

En la fase liminar del rito, el tiempo queda suspendido y el espacio paralizado. Ambos devienen, pues, sagrados. La liminaridad aparece como momento de inocencia y revelación. En la sociedad tradicional, cada cambio en la vida requiere de acciones rituales que conservan la integridad de la sociedad. La sucesión de etapas de una vida dada (nacimiento, pubertad, paternidad o maternidad, variación de status social, especialización laboral y otras) está marcada por ceremonias que conducen de un estado bien definido a otro. Estos ritos están internamente coordinados con cambios cósmicos cíclicos: día-noche, luna llena-luna nueva, tiempo de sequía-tiempo de lluvia, equinoccios-solsticios⁴⁶⁸. La liminaridad, forma de *communitas*, caracteriza a un estado intenso de vacuidad en el cual el neófito se somete a una muerte social. Regresa al vientre materno, se sume en la asexualidad o la bisexualidad, en la ausencia de status, de propiedad, de insignias, de vestido. Adopta una conducta pasiva, humilde, de obediencia absoluta ante la ley de la tradición. Se trata, pues, de una fase marginal en la que el neófito es socialmente 'invisible'. Este estado transitorio de ausencia de formas se opone a los estados previo y posterior en el que las formas están presentes como lugares socialmente estructurados. Los rituales, por su carácter ejemplar de modelo, en cierta manera, crean la sociedad.

La tesis central de Turner, recurriendo básicamente a los ritos de iniciación, se refiere al rito de paso como proceso de 'llegar a ser'⁴⁶⁹. El neófito, como 'ser transicional' es estructuralmente invisible e indefinible. Esa invisibilidad tiene un doble carácter: *ya no* están clasificadas y, al mismo tiempo, *todavía no* están clasificadas.

sujeto y objeto'. Greimas introduce aquí la noción de imperfección. En esta perspectiva, el ritual es ese lugar limítrofe entre ser y parecer, entre el acceso momentáneo a un mundo verdadero (mítico o metafísico) y la escisión (un *teatro de la escisión*) hacia una posición entre el mundo social que exige el cumplimiento de roles y de deberes, los cuales, por otra parte, obtienen su legitimación de aquel mundo verdadero. Además, cabe aclarar que el criterio que orienta nuestras concepciones de sinestesia y de síntesis perceptiva se halla, en mucha medida, expuesto por Merleau-Ponty en el capítulo sobre 'El sentir' en 1985 : 223-257

⁴⁶⁸ Al respecto, van Gennep (1986: 15) enfoca el análisis del rito según su proceso interno, entendido como una estructura temporal: *separación, margen y agregación*. La estructura dinámica de los ritos se presenta en una 'forma dramática'. No obstante, en su modelo prevalece un acento espacial. Será Turner, al aplicar el modelo de van Gennep al campo restringido de los ritos de crisis y aflicción, quien acentuará la estructura temporal del rito. Tomando en consideración estas propuestas, la semiótica desarrolla un modelo aspectual: *incoativo / durativo / terminativo*, en el que la fase liminar (durativo) se conjuga con un resultativo que invierte los términos: terminativo (*ya no*) e incoativo (*todavía no*). Geist, I; 1999: 120.

⁴⁶⁹ El rito se hallaría asociado a 'transiciones sociales' mientras que la ceremonia se asociaría a 'estados sociales'. En breve, la tesis de Turner es que el ritual es transformatorio y la ceremonia es confirmatoria. Esta sutil distinción se reproduce en la contraposición entre peregrinación y procesión; proceso social y empresa social; *communitas* (anti-estructura) y estructura. Turner, V; 1980: 108. Da cuenta, finalmente, del sustento antropológico de la semiótica narrativa articulado por la oposición entre *permanencia* y *cambio*, "una de las primeras articulaciones posibles de la percepción y de la comprensión de nosotros mismos y del mundo". Courtés, J; 1997: 99. Como vemos, la sutil distinción de Turner, está respaldada por una oposición más 'gruesa'.

“Los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos, por otro. Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja. [...] Lo liminar puede tal vez ser considerado como el NO frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda configuración y relación. [...] Los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas), y están, en último término, ‘entre y a mitad de’ todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural”⁴⁷⁰.

El neófito es, pues, como triturado para ser moldeado de nuevo. Es dotado de poderes nuevos para una nueva situación. Por lo tanto, no se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontológico. La aparente pasividad no es otra cosa que una absorción de poderes, que empezarán a activarse una vez que haya quedado redefinido el status social en los ritos de agregación. Los *sacra* constituyen, pues, el núcleo de la cuestión liminar, aquello comunicado por (i) exhibiciones, ‘lo que se muestra’, esto es, los objetos icónicos sagrados que se exhiben ante los neófitos; (ii) acciones, ‘lo que se hace’, el encadenamiento de las acciones rituales, e (iii) instrucciones, ‘lo que se dice’, los relatos cosmogónicos y cosmológicos que explicitan las normas sociales. Entran a tallar aquí los *archai* históricos.

Esa comunicación de los *sacra* se ve afectada por tres direcciones o referencias: su desproporción, su carácter monstruoso y su misterio. Las dos primeras remiten a una retórica de lo hiperbólico: el exceso cataliza la reflexión, induce el pensamiento; por el contraste que genera, permite distinguir los factores de la realidad como objeto de significación. En efecto, los significados que han configurado el discurso de los neófitos se disuelven en sus partes. Dichos componentes son separados uno a uno. La exageración y la disociación hacen de ellos objeto de reflexión. La fuerza de la costumbre es debilitada y, a la vez, la especulación es fortalecida. La liminaridad es el ámbito de las hipótesis primitivas, de los malabares y juegos diversos con los factores de la existencia. Ámbito de la mezcla, de la promiscuidad entre acontecimiento, experiencia y conocimiento. *Mélange* pedagógico.

⁴⁷⁰ Turner, V; 1980 : 106-108.

Por otro lado, el misterio remite a la exhibición e inhibición simultáneas de las cosas más sagradas e incuestionables⁴⁷¹. Se trata de una retórica de la hipotiposis, esto es, de un gesto mostrativo de la evidencia, del efecto de sentido de una intuición primordial y de un punto de fuga en el lenguaje. Paradoja: el fundamento del orden está en una dimensión no ordenada, se debe a una instancia puramente vivencial. No se trata, pues, en la comunicación de los *sacra* de un proceso cognitivo de adquisición de saber sino de un proceso afectivo de absorción del conocimiento de los *sacra*. El sujeto se disuelve: no es, no hace. Son los presuntos objetos, a saber, los *sacra*, los que son y hacen. En todo caso, el no hacer del neófito tiene sus consecuencias, es un no hacer que hace. El neófito, desintegrado, se pone a disposición de los *sacra* como cuerpo que siente. Cuerpo cuyo sentir es la base para la construcción de un mundo significativo pleno de sentido.

El ritual reconstruye, entonces, al sujeto, pero primero lo remite a la condición de proto-sujeto inmerso en un mundo como puro horizonte. Asiste así a la emergencia de proto-objetos, esto es, de iconicidades figurales que lo perfilan como instancia de pura percepción. Asiste, pues, a la génesis de su propia individualidad, de su sentido propio. Participa del proceso de emergencia de la significación. Emergencia que se entiende como aparecer, como toma de posición. El ser liminal del proto-sujeto se puede asociar perfectamente con la existencia fenomenal del cuerpo en el mundo. Del cuerpo orientado hacia el mundo en una perspectiva no conceptual (no discreta). Del cuerpo sumergido en un *fluir* de sentido.

La liminaridad es, pues, un ámbito de posibilidad; como tal, de inestabilidad y contaminación con lo sagrado. En términos semióticos, se trata de un mundo indiferenciado en el que las formas semióticas son puras virtualidades. La fractura de lo cotidiano, a partir de la cual se instaura el *fluir* como continuo indiferenciado, configura una primera ruptura. Luego, la irrupción de las formas discretas entraña una segunda ruptura. Hay rituales en los que estos dos momentos pueden aparecer como idénticos: es

⁴⁷¹ Turner menciona aquí el ‘misterio de los tres ríos’ de la cultura Ndembu, donde cada río: negro, rojo y blanco, representa las ideas éticas de la sociedad. Ese misterio aparece como patrón último de referencia. Turner, V; 1980 : 119-120. Greimas también hace referencia a la desproporción que existe entre plano de la expresión y plano del contenido; de inmediato, polariza: en un extremo, una máxima economía de la expresión en correlación con una máxima apertura de las posibilidades de interpretación en el plano del contenido; en el otro extremo, ‘un plano de expresión plétórica’ en correlación con un ‘plano del contenido exangüe, vacío de sentido’ Greimas, A; & Fontanille, J. “El bello gesto”, en : 1995-96 : 42. En efecto, en los símbolos rituales suele aparecer, por ejemplo, el gesto efímero que abarca un cosmos entero, esto es, el objeto de expresión minimalista que representa la plenitud de lo más sagrado. Los valores de abismo son, también, otro camino hacia la plenitud por vacío, por ausencia. El tratado de François Julien (1998) es un ejemplo contundente de esa estética.

el caso en que la transición está marcada por un solo acto; por ejemplo, pasar por debajo de un arco. También puede tratarse de dos momentos distintos identificables de manera relativamente precisa: aquí la transición implica un proceso prolongado que debe ser analizado desde la perspectiva de sus diversos aspectos. Sea como fuere, “el verdadero sentimiento originario mítico-religioso está ligado al hecho del ‘umbral’ espacial”⁴⁷².

Cabría preguntar, en términos caros a Cassirer, ¿cómo se realizan las transformaciones de representación en presencia y de presencia en representación? Creemos que la primera transformación opera por clausura del mundo al cual pertenecía el neófito. Esa clausura compromete lo óntico (llegar al *no ser*, ir de lo diferenciado a lo indiferenciado) y lo cognitivo (llegar a *no saber*, ir de lo distinto a lo indistinto). Pero, ¿cómo la presencia se funda en el *no ser*? ¿Es, acaso, que el *no ser alguien* desde un punto de vista es *ser otro desde otro* imposible de fijar en cuanto que es puro flujo? No queda sino pensar que abandonar el mundo hasta entonces válido es, a la vez, abandonarse a sí mismo, perderse en lo *otro*. La clausura termina con algo e inicia otra cosa. He aquí sus dos aspectos: en lo *terminativo*, cierra un mundo previo; en lo *incoativo*, abre un campo de presencia, condición para la segunda transformación. Esta segunda transformación debemos interpretarla también bajo una aspectualidad generativa: la *semiosis* emerge a partir de una ruptura del campo amorfo de presencia en el que la profundidad ha sido anulada (recordemos: lejano y cercano, *ni* lejanía, *ni* cercanía). Se instala un ‘punto de bifurcación’ desde el que se articula una ‘primera operación semiótica’ que implica dos momentos interdependientes: una *separación* y una *relación*.

Hay un *ser otro* liminar en el que formas y marcas distintivas están ausentes. Sólo prevalece el espacio fórico como puro fluir, como pura moción, pero el neófito queda suspendido en lo complejo (vivo y muerto) y en lo neutro (*ni* vivo *ni* muerto). En esta inestabilidad constitutiva, la presencia simultánea de lo complejo y de lo neutro define la liminaridad como el modo de existencia de un sujeto operador anterior a sus primeras sumaciones. Se trata del horizonte óntico, desproporcionado, monstruoso y misterioso, que se perfila más allá de los topes límites (instancias *ab quo* y *ad quem*), en pocas palabras, del horizonte de tensiones, del estado fusional de la estesis (oscilante entre ‘atracción’ y ‘repulsión’) como precondition de toda significación⁴⁷³.

⁴⁷² Cassirer, E; 1998-II : 139.

⁴⁷³ Greimas, A ; & Fontanille, J ; 1994 : 11.

A todo esto, hemos venido a parar nada menos que en el lugar de la estructura elemental de la significación inspirada en las tesis de Lévi-Strauss. En efecto, Greimas & Fontanille se preguntan si esa estructura elemental procede de un término complejo susceptible de polarización o de un término neutro, lugar de un encuentro binario irreconciliable. En todo caso, la lógica de dependencias típica del estructuralismo parece ser rebasada por la lógica tensiva de la (co)presencia. Brandt, a su vez, distingue ‘evidencia’ y ‘no pertenencia’ como contrarios solidarios que confluyen en la noción de un ‘ser evidencial’: la evidencia remite a las cosas sin predicados o a las revelaciones divinas; mientras tanto, la no pertenencia, la alteridad radical, aparece como la no forma o el silencio⁴⁷⁴.

Las valencias de intensidad y de extensidad se manifiestan por medio de la exhibición e instrucción de los *sacra* y de los comportamientos rituales suscitados, entendidos como juego de valores (abalorios). En ese contexto, el primer gesto es un acto puro de sumación. La instancia operadora del ritual compacta una posición que delimita la zona de una categoría a partir de una correlación tensiva de valencias. La sumación conduce al neófito del nivel de las precondiciones de las que depende lo continuo al nivel semiótico narrativo del que depende lo discontinuo y, ulteriormente, lo discreto. Algo aparece y conlleva la presencia de un ser que está por descubrirse. El misterio se presenta como (a)parecer que lleva a lo oculto. El secreto de la verdad (a)parece como lo oculto que puede revelarse. Por el secreto se opera la ocultación de la verdad. Por la revelación del secreto se opera el reconocimiento de la verdad. En sentido estricto, la revelación del secreto es su ostentación como secreto. Una *exhibitio*. Un acto mostrativo

⁴⁷⁴ Debo el orden de esta disquisición a Geist, I; 1999: 133. La referencia a Brandt, P; 1995: 6-7, proviene de allí. Precisamente Geist asocia la inestabilidad constitutiva con la tesis de Turner de que tendencialmente todo es posible; así, la oscilación entre atracción y repulsión converge con la conceptualización fenomenológica de lo sagrado, en especial, ‘de lo más sagrado’. El neófito, por cierto, se somete a la autoridad de la costumbre. “Esta autoridad ejerce el control de la fase inestable para contrarrestar el azar y hacer surgir finalmente el estado de cosas exigido por la tradición. Desde la perspectiva semiótica aparece como la instancia de la enunciación que ejerce la competencia discursiva, y como el observador cuya presencia es explícita y reconocida por el sujeto observado e informador (el ser liminar), la cual, sin embargo, no desembocaría en un programa de simulación, ya que el neófito en el rito de transformación efectivamente *se juega la vida*, de lo cual dan cuenta las etnografías; aunque, por otra parte, dentro de la propia antropología no faltan los expositores que analizan el ritual bajo la perspectiva de la simulación. El sujeto sometido al ritual se mueve en el nivel narrativo y forma parte del enunciado. Si se quiere, su vida es des-narrada y vuelta a narrar desde un centro organizador” Geist, I; 1999 : 134. Dos breves apuntes: he puesto cursiva pues aquí hay una decisiva referencia al *juego de ser en el mundo de la vida* teorizado por Heidegger. Además, cabe reflexionar sobre el hecho de que, desde la perspectiva de la forma narrativa, tanto rito como mito son relato. Desde esta perspectiva, la diferencia entre estos dos conceptos (relato *praxeológico* vs relato *lingüístico*) queda relativizada en provecho del concepto de *relato puesto en discurso*. Lo que cambia es sólo el soporte de la manifestación.

que evidencia la envoltura del ser y da paso a una intuición. Se trata de una ‘verdad epifánica’ o, también, ‘hierofánica’. Eso. Ahí.

La obediencia del neófito a la autoridad de la tradición remite también al estado de transición como sumación en el fundamento vital: es un ser sin voz, sin palabra. Ya no tiene nombre. Tampoco puede normar las cosas, menos a sí mismo. No hay palabra para devolver. No hay, por lo tanto, ni significado ni intercambio. Si no hay significado, no caben ideas claras, ni simples, ni precisas. Esto supone un reintegrarse al *espesor de la vida* (Merleau-Ponty). El paso de la primera fase estructurada a la fase liminar equivale a suspender el sistema de significados, y el proceso ritual, hecha la transición por la fase liminar, comporta la génesis de la significación, la construcción de un mundo de formas significantes. Pero se trata de un desplazamiento gradual que debe ser conceptualizado e interpretado en términos de semiótica tensiva: la liminaridad, en cuanto valor, remite a un esquema ascendente = [resolución→sumación]; como proceso de sumación, conduce, en el gradiente de intensidad, de una coexistencia átona a una fusión tónica, cuyo correlato inverso, en el gradiente de extensidad, es una sustracción, un raptó. El paso de la fase liminar a la fase final de agregación remite, más bien, a un esquematismo descendente = [sumación→resolución]; la agregación, en cuanto valor, entraña un proceso de resolución que implica una partición; así, en el gradiente de extensidad, hay un paso de la sustracción átona a la diferenciación tónica, cuyo correlato inverso, en el gradiente de intensidad, supone un ‘bajón’ de la energía aplicada a la fusión hacia un grado átono de energía, aplicada esta vez a la re-integración mediante la cual el sujeto se suma a su sociedad, ya transformado. Pasa así del sumirse al sumarse.

El sumirse remite a un modo sinestésico de absorción de poder, el sumarse remite a una comprensión racional y objetivante. En términos temporales, el proceso ritual como esquema trifásico [separación-limen-agregación], haría pensar sólo en una sucesión cronológica de etapas. Pero la noción de liminaridad apunta a otra dimensión. En efecto, desde la perspectiva del tiempo puede entenderse como el intersticio entre dos duraciones. En las duraciones, por cierto, el tiempo transcurre. Sin embargo, el intersticio es el tiempo detenido, la suspensión del tiempo cronológico, la copresencia de puntualidad y eternidad. El golpe, el brillo, el resplandor, el relámpago de eternidad. Al igual que la copresencia de los términos complejo y neutro, también el movimiento del tiempo y su detención configuran una paradoja. Constatamos una tensión entre la racionalidad cognitiva de causa / efecto, o de antecedente / consecuente, y la

racionalidad participativa o sensible de la profundidad y de la copresencia. Las dos racionalidades corresponden a diferentes relatos: ésta, a un relato embragado; aquella, a uno desembragado. El esquema trifásico podría formularse también como proceso de desembrague-embrague-desembrague.

La liminaridad implica una frontera. Y la frontera más universal es vida / muerte. Sobre esta base podemos suponer un intervalo aspectualizado a partir de un movimiento doble: retención / protensión. En términos prospectivos, se trata de una operación protensiva que instaure un umbral. En términos retrospectivos, la mira retensiva instaure un límite. Fontanille define el intersticio como punto de divergencia entre protensión y retención, como lugar de la negación modal: no deber ser, no deber hacer, no poder, no saber. Es la zona donde opera la negación. Zona de extensión mínima y de intensidad máxima. He aquí la paradoja de la estancia natural del hombre que es, al mismo tiempo, inhabitable.⁴⁷⁵

III.4.4. Formas del culto y *fiducia*

Si para la intuición mítica sólo existe la esfera llenada con su propia actividad, entonces la precedencia del rito sería indiscutible. Indicaría que la acción es lo primero. La más auténtica y profunda raíz mítica del contenido religioso no reside tanto en la representación como en el sentimiento y la voluntad. Más que la fantasía, lo que se revela aquí es la actitud respecto de los dioses. Más allá de la imagen de los dioses, el culto es, entonces, la auténtica objetivación de aquel sentimiento y de aquella voluntad. Se trata de la relación activa del hombre con sus dioses. De los contratos imaginarios y veridictorios que regulan su vida en común.

Las ceremonias de contacto directo con los dioses, esto es, la acción misma, es la fuente de la que surge la explicación mitológica, a saber, el *ἱερὸς λόγος* que se manifiesta en las formas narrativas encargadas de describir lo que está presente como realidad inmediata en el acto sagrado⁴⁷⁶. La mayor parte de motivos narrativos del mito han

⁴⁷⁵ Estas tesis sobre el intersticio y sus operaciones las hemos tomado y resumido de Fontanille, J; 1996 : 39-40.

⁴⁷⁶ “En el rito y por el rito se establecen relaciones con la divinidad y sus manifestaciones. El hombre del ande, por ejemplo, tiene una actitud reverencial ante el *camachen*, el *apu*, la *dacha*, etc. No hay actividad agrícola que se inicie sin pago a la tierra. Los ritos, sin embargo, no son actividades mecánicas, meramente repetitivas, sino ceremonias presididas por el sacerdote andino, en las que los participantes sienten la presencia del poder de lo sagrado. Cuentan los de la comunidad de Quispillacta (Ayacucho) que cuando sus terrenos de cultivo son invadidos por los ratones o el murmo, recurren a la actividad ritual, no para procurar la exterminación de los ratones o la erradicación del murmo, sino para desviar su

tenido su origen en la intuición de un proceso del culto, representan una conducta activa del hombre. El culto es el antecedente y el fundamento “objetivo” del mito, proceso eterno, evidencia por la que el hombre se identifica con su fe⁴⁷⁷. A partir de la reconocida precedencia del ritual como culto podemos arriesgar la hipótesis de una racionalidad práctica comunicativa en la base del mito. El concepto de *communitas* mencionado líneas arriba pone en la mira un horizonte de plenitud, condición de posibilidad de la vida en sociedad. Se trata, entonces, de la experiencia constitutiva de la comunidad, de la fuerza que da sentido al drama social y que, además, estructura el conocimiento. El rito incide, pues, como acción, pasión y cognición, en la vida comunitaria.

En el sacrificio, el culto y el ritual han alcanzado un grado interesante de desarrollo. Puede tratarse de sacrificio de ofrenda o de purificación, de súplica o de gracias o propiciatorio. Más allá de estas formas de manifestación, el culto es un núcleo firme en el que la creencia se visualiza y se transforma directamente en acción. Los oficios del sacrificio están como ‘gramaticalizados’, esto es, sujetos a reglas objetivas perfectamente determinadas. Pero en la formación y transformación de estas prescripciones externas puede rastrearse el proceso paralelo de transformación de la subjetividad religiosa.

Cassirer explica que el sacrificio entraña un factor negativo: significa una limitación del apetito sensible. Esto lo eleva por sobre la magia, ‘técnica’ primitiva del cumplimiento de los deseos que, al menos inicialmente, en su impulso por creer en la omnipotencia de

propagación, para lo que se precisa de una ‘conversación’ con los ratones y con el murmo. Igual sucede con las heladas o las granizadas. En el rito entran, pues, en conversación los humanos con los animales, las plantas y los elementos (...). Pareciera empero que a diferencia con el orden mítico griego, en el mundo andino no se estaría frente a un orden estable, sino ante una realidad viva, plástica, en todo caso influenciable. Mal haríamos en suponer que no hay aquí también un orden. El rito es ya una práctica ordenada y el mundo un todo armónico, en el que el hombre participa no sólo como ente material, sino en comunicación con lo sagrado (lo numinoso).” Peña, A; *ibid*.

⁴⁷⁷ Cassirer remite a la *Filosofía de la religión* de Hegel en la que el culto se coloca en el centro de la interpretación del proceso religioso. No hay que dar, entonces, al culto el significado restringido de una acción meramente externa, sino el de una actividad que abarca tanto la interioridad como la manifestación exterior. El culto es ‘el proceso eterno del sujeto por identificarse con su esencia’. Aunque en el culto dios aparece por una parte y el yo aparece por otra parte, su significado es al mismo tiempo la unidad concreta de ambos en virtud de la cual se tiene conciencia de que el yo está en Dios y Dios en el yo. La hipótesis fenomenológica correlativa a la dialéctica trazada por Hegel postula que en las múltiples y diversas formas externas, sensibles, del culto se revela una tendencia espiritual unitaria, una dirección hacia la progresiva ‘interiorización’. Aquí es lícito confirmar la relación entre ‘interior’ y ‘exterior’, hilo conductor para la comprensión de todas las formas de expresión espirituales. En virtud de dicha relación clave es posible afirmar que *el yo se encuentra y comprende a sí mismo en su aparente enajenación*. Además, es pertinente la referencia a la obra de James, *Primitive ritual and belief*, p.215: “The savage does not find it easy to express his thoughts in words, and so he resorts to visual language. He thinks with his eyes rather by articulate sounds.” Cassirer, E; 1998-II: 272-273.

dichos deseos, desconoce tal ‘autolimitación’ al tratar de someter a todo ser exterior e introducirlo en su propia esfera⁴⁷⁸.

En los primeros estadios del sacrificio se revela ya otra dirección del querer y del actuar humanos. El poder del sacrificio depende de la ‘autocontinencia’ que entraña. Aplicando una vez más el criterio *tensivo*, vemos que Cassirer detecta un juego de valencias manifestado por el valor de los poderes del *yo* en el sacrificio: “cada extensión e intensificación de los poderes del *yo* depende de una restricción correlativa”⁴⁷⁹. En términos tensivos, un esquema de amplificación exige como requisito un esquema de atenuación. Pero, logrado cierto apogeo, el estrechamiento de la *extensión* del deseo mediante actos negativos de ascetismo y de privación será correlativo a la concentración *intensa* del contenido del deseo. El sacrificio da paso así, a otra forma del tener conciencia, condicionada ahora por un esquema ascendente. Un poder demarca los límites a la aparente omnipotencia del yo, le da una “forma” determinada.

Pues,

“sólo cuando se siente y se tiene conciencia del límite en cuanto tal, se abre el camino para sobrepasarlo progresivamente; sólo cuando el hombre reconoce a lo divino como un poder superior que no puede ser compelido a través de medios mágicos, sino que debe ser aplacado a través de la oración y el sacrificio, va adquiriendo gradualmente un libre sentimiento de sí mismo frente a Dios.”⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ El conjuro tiene poder sobre la naturaleza, puede desviarla de sus leyes: *carmina vel coela possum deducere lunam*. Pero también trata de tener un poder sobre los dioses. Cassirer recuerda, al respecto, los ‘nombres constrictivos’ (ἐπανάγκοι) de los dioses en la magia greco-egipcia. Datos completos en Cassirer, E; 1998-II: 274. Asimismo, es bastante valioso el estudio de Dodds sobre la teurgia: el τεουργός actúa sobre los dioses, llega incluso al extremo de crearlos. Mientras tanto, el τεολόγοι se limita a hablar de ellos. Dodds, E.R; 1985: 265-292.

⁴⁷⁹ Cassirer, E; 1998-II: 274. En efecto, “antes de cualquier empresa importante debe haber abstinencia de satisfacer ciertos impulsos naturales. Todavía hoy casi todos los pueblos tienen la creencia de que ninguna campaña militar, cacería ni pesca puede tener éxito si no va precedida de esas medidas ascéticas de seguridad como el ayuno durante varios días, la privación del sueño y una larga abstinencia sexual. Cada uno de los cambios decisivos, cada ‘crisis’ en la vida físico-espiritual del hombre necesita de tales medidas protectoras. En los ritos de iniciación, especialmente en los de la virilidad, aquel que se somete a la iniciación tiene que pasar antes por una serie de dolorosísimas privaciones y pruebas”. Op. cit.: 275.

⁴⁸⁰ Cassirer, E; 1998-II: 275. Al respecto, “el esquema aspectual consiste en considerar la *demarcación* y la *segmentación*, que en sí mismas son *funciones*, como funtivos de otra función. En efecto, a partir de una situación aparentemente estabilizada por la duración, se pueden presentar dos casos: (i) la sobredeterminación de la demarcación por la segmentación, operación que podemos identificar como una *expansión*; (ii) la operación inversa, en la que la demarcación triunfa sobre la segmentación, operación que conduce a una *contracción*. En el curso de una ‘expansión’, *los límites son transformados en grados*, mientras que a lo largo de una ‘contracción’, *los grados se transforman en límites*”. Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 322 ss. De acuerdo con la explicación de Cassirer, situándonos inicialmente en una isotopía sensible, sólo la contracción de la extensión de los deseos, esto es, la conversión de sus *grados en límites*, puede garantizar, en una isotopía espiritual, la expansión hacia lo divino: así, en el proceso de alcanzar un libre sentimiento de sí mismo frente a Dios, el sujeto transforma los *límites en grados*.

En esa expansión espiritual que convierte los límites en grados, la mismidad del *yo* como punto central fijo sólo se encuentra y se constituye proyectándose hacia el exterior, acrecentando su independencia frente a los dioses y descubriendo una unidad del querer frente a la dispersa multiplicidad de los aislados impulsos de los sentidos. La ofrenda como objeto, por ejemplo, no encuentra su valor en el goce inmediato sino en su caracterización como *medio de expresión* religioso que constituye el vínculo mismo con lo divino. Los objetos físicos trascienden su condición sensible y caen bajo la luz de otra axiologización: ya no son objetos inmediatos de deseo sino que reciben su fuerza de la actividad ritual.

Fontanille & Zilberberg, luego de analizar la archi-promesa bajo la fórmula de la inferencia⁴⁸¹, recogen propuestas de Cassirer para formular, en el marco de esa elaboración teórica, la compleja red de relaciones entre *sacrificio*, *promesa*, *amenaza* y *oración*. Queda, pues, constituido un sistema que, en conjunto, articula esas cuatro formas⁴⁸². La pareja *promesa-amenaza* conjuga la intensidad de la espera de junción

⁴⁸¹ La archi-promesa debe su prefijo al hecho de que, a otro nivel, deriva en promesa y amenaza. “El enunciador pone en marcha un hacer-crear al que responde o no responde el creer del enunciatario: si la ‘buena voluntad’ fiducial llega a faltar, entonces, según Brandt, la amenaza hace su aparición, pero nos mantenemos de todos modos al interior del espacio fiducial, ya que el enunciatario debe decidir, por su cuenta y riesgo, si esa amenaza es ‘seria’ o no. Pero la fórmula de la inferencia sólo tiene la apariencia de un razonamiento formal. En efecto, la implicación (‘si...entonces...’) se apoya en una dependencia, pero manifiesta al mismo tiempo la creencia en una eficiencia. Bajo el régimen ambivalente de la promesa y de la amenaza, colocar la dependencia entre dos enunciados, es hacerla eficiente.” Fontanille, J., & Zilberberg, C., 1998: 202-203. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

⁴⁸² Ese sistema es presentado en un cuadro de doble entrada:

	MANDAMIENTO (manipulación del destinatario por el destinador)	DEMANDA (manipulación del destinador por el destinatario)
Tensión hacia la conjunción	<i>promesa</i>	<i>oración</i>
Tensión hacia la disjunción	<i>amenaza</i>	<i>sacrificio</i>

“En términos de valencias, es decir, de correlaciones entre gradientes tensivos, el mandamiento y la demanda funcionan inversamente el uno en relación con la otra. Ambos asocian la fuerza de una condición –la creada por la implicación– con la fuerza de una confianza. Desde el punto de vista del manipulador, en el mandamiento, la condición es fuerte y la confianza débil, de suerte que la primera aparece como una presión ejercida para compensar la debilidad de la segunda. En cambio, en la demanda, la condición es relativamente moderada, y la fe, intensa. Pero desde el punto de vista del sujeto manipulado, esas correlaciones pueden invertirse en cualquier momento, en función de la credibilidad que él otorgue al manipulador: por debajo de cierto umbral, la fuerza de la *promesa* o de la *amenaza* puede crecer en el mismo sentido que la confianza; más allá de ese umbral de credibilidad, si la relación es demasiado fuerte en relación con lo que se supone que el manipulador es capaz de ‘mantener’, deja de ser verosímil, y la correlación se invierte: a partir de ese umbral, cuanto más grande es la *promesa* o la *amenaza*, más débil es la confianza. Por el contrario, en el caso del *sacrificio* y de la *oración*, la condición

con una orientación⁴⁸³. Pero en el *sacrificio* y en la *oración* esa orientación se invierte, ya que el destinatario se esfuerza por manipular al destinador. La *promesa* y la *amenaza* se vinculan con el *mandamiento*. El *sacrificio* con la *demanda* indirecta y la *oración* con la demanda directa.

Hemos visto que, tal como la ascesis, el *sacrificio* es una renuncia, condición de posibilidad de la ofrenda en una relación de intercambio que es, al mismo tiempo, graciosa e interesada. La idea mágico-sensible de *coacción* de los dioses queda sustituida por la idea no menos sensible de *canje*:

“ ‘Dame, yo te daré. Pon para mí, yo pongo para ti. Ofreceme tú a mí, yo te ofrezco a ti’. Así dice el sacrificador al dios en una fórmula védica. En este acto de dar y tomar lo único que une al hombre y al dios y que los encadena en la misma medida y en el mismo sentido es la necesidad mutua. Pues así como el hombre depende de dios, aquí el dios también depende del hombre. Su poder y su existencia dependen de la ofrenda del sacrificador’⁴⁸⁴.

Ahora bien, el sacrificio mágico, de *coacción*, es anterior al de ofrenda, de *canje*. La *coacción* es una figura de la violencia, de lucha, de conflicto. El *canje*, mientras tanto, es una figura del contrato, de pacto, de negociación. Cada tipo de sacrificio actualiza un esquema narrativo canónico diferente: éste, uno de búsqueda; aquel, uno de prueba.

La ofrenda, objeto de valor de la acción de sacrificio, es ofrecida por el sacrificador, y dios la toma; simboliza el lazo necesario que une al dios y al hombre. El dios vive de lo que el hombre le da: su poder y su existencia dependen de la ofrenda del sacrificador. Y el hombre vive porque da. En los ritos de vegetación la *última espiga* no es cosechada igual que las demás. Se la respeta porque en ella se adora la fuerza de la germinación, el espíritu de la futura cosecha. Entre el tiempo de la cosecha, captada como realizada, y la

tiene que pasar cierto umbral para suscitar la confianza, en la medida en que ha de ser realizada antes de que el destinador manipulado tenga que responder. La combinación de esos dos puntos de vista permite interpretar la progresividad de las estrategias: por un aumento gradual de la condición, el manipulador puede, al mismo tiempo, poner a prueba la confianza de su manipulado y tratar de alejar el umbral de la credibilidad que le otorga”. Fontanille, J., & Zilberberg, C., 1998 : 204. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

⁴⁸³ Esta conjugación se analiza en los siguientes términos: “(i) la espera de junción es evidentemente más intensa en la *promesa* que en la *amenaza* ya que, en la *amenaza*, aparece un peligro de disjunción para cada uno de los participantes; la *amenaza* como que llena un déficit de la espera de junción; (ii) la orientación del dispositivo actancial conduce del destinador al destinatario que él manipula”. Fontanille, J., & Zilberberg, C., 1998: 203.

⁴⁸⁴ Cassirer, E; 1998-II : 277.

cosecha puesta en la mira como virtual, se funda el presente de la ofrenda, la ofrenda es un presente. La *espiga* es un símbolo constituido en la demarcación misma del fin de un proceso y del inicio de otro. Es un símbolo de realización y de esperanza. Terminativo e incoativo. Pero, en el intervalo hay una tensión. Una duración que tiene que ver con la adquisición de la competencia y con el acto de ejecución de la futura cosecha. Allí cobra todo su sentido el sacrificio de ofrenda.

La transformación fundamental se dará cuando la contemplación religiosa desdeñe el *contenido* de la ofrenda, lo arroje al horizonte del campo y ponga a la *forma de dar* en el centro de la mira. En esta *forma de dar* residirá lo medular del sacrificio.

Pero ¿qué significa que el dios y el hombre se necesiten? Aquí, la dirección *del* hombre, agente del sacrificio, actante fuente de la mira orientada *a* dios, actante meta, paciente del sacrificio, no da mayor problema. En esa dirección *del* hombre fuente de la mira, cuyo valor existencial es la carencia, *al* dios meta, cuyo valor es la plenitud, aquel aparece entregado a la imperfecta tarea de optimizar la ‘exigencia de dios’ frente a los obstáculos y resistencias que se le presentan en la vida; actantes de control que impiden que la captación colme la mira.

El punto de vista de dios es diferente; como actante fuente *de* la mira *hacia* el hombre meta, se supone que él no padece la no-coincidencia entre mira y captación. En él ambas operaciones están perfectamente ajustadas a la plenitud de su presencia. Para él, no bien el hombre ha sido puesto en la mira, ha sido plenamente captado en su verdad. ¿Entonces, como así el dios necesita al hombre? ¿No hay acaso menoscabo en el valor de la plenitud del que participa el dios?

El hombre sufre de tener a dios en la mira pero de no poderlo captar a plenitud. En el estadio mítico, su presencia es una cosa con su brillo, una y exactamente la misma cosa. El hombre está transido, ocupado, por el ente demoníaco o divino. Es captado antes de captar. En el estadio religioso la conmoción de dios ha bajado ya en su energía. Se empieza a discriminar entre la presencia no presente de dios, por una parte, y los signos que, en su ausencia, la representan. El hombre vive ahora en un presente oscuro e incierto al que llegan más o menos fuertes o débiles los rayos de esa presencia no presente, clara y cierta. El espacio de las representaciones que construye, recordemos, está demarcado por el ‘fenómeno de expresión’, incoativo y la significación terminativa. En ese intervalo, por segmentación, se construyen los grados de representación del dios: por ejemplo, sensible, intuitivo, conceptual. Claro que los umbrales ofrecen el

espectáculo de fronteras no siempre tan claras como la categorización lo desearía. De espacios de motilidad: nerviosos, móviles, inquietos, vibratorios.

Pero estas representaciones quedan en segundo plano ante el sentimiento, la voluntad y la actividad. Lo esencial es la *forma de dar*, no el contenido de las representaciones. La ejecución material del sacrificio cede el paso a su motivo interno y su razón determinante. Los *Upanishads* van a ser decisivos para conferir al sacrificio un nuevo sentido y valor: ahora no sólo se interioriza la ofrenda sino que es la interioridad del hombre la que aparece como la única ofrenda religiosamente significativa y válida. El sacrificio perfecto es un *darse*. A ese sacrificio libre de violencia llegan sólo los santos. El budismo va a radicalizar esa *forma de darse*. La cuestión religiosa se concentrará de tal modo en el alma humana que esta será traída al centro del campo de presencia. Desaparecen del centro la ‘realidad’, la acción externa, y hasta los dioses situados en el *antipolo* religioso-espiritual del yo. Horizonte de desaparición desde un *egocentro*. Priman al respecto los esquematismos de la vacuidad y de la inanidad. Algunos dioses desaparecen en la zona de valencias extremas de debilidad y concentración; por último, se extinguen. Otros dioses siguen existiendo pero de modo potencializado: en la zona de la inanidad, trabajada por valencias débiles y expandidas. La cuestión esencial, carencia a ser colmada por una plenitud, es la salvación. Y de ese asunto los dioses están excluidos. La vacuidad, en el budismo, apunta a otro tipo de plenitud, de signo negativo. Se trata de una plenitud por extinción del yo en la nada. El yo no se hincha y dilata hacia la divinidad en la dirección de la plenitud positiva del valor de apogeo. La inmersión disipa, atenúa al yo, hasta disolverlo en la vacuidad del valor de abismo. Esta aniquilación de la *forma del yo* lleva a su *esencia*: un pleno vacío. Ese *pleno vacío* del budismo no tiene, pues, nada que ver con la ‘nada’ de algún tipo o variedad de existencialismo.

En las religiones ético-monoteístas se seguirá la vía opuesta, el único dios tendrá valor de absoluto. Aparecerá por ráfagas. Pero inspirará a sus portavoces quienes en su culto lo colocarán, por la adoración, en el valor de apogeo; y por la difusión o imposición a otros, en el valor de universo. El caso es que el yo del hombre y la personalidad del dios se configuran con agudeza. Se distinguen ambos polos de modo nítido, pero mientras más clara es su separación, más nítida es la oposición y la tensión entre ellos. Para el monoteísmo esa tensión es expresión y condición para activar la dinámica de la autoconciencia religiosa. La religión profética, tal como los *Upanishads* y el budismo,

invierte el concepto de sacrificio. Pero la mira es otra. Por otro lado, Jehová está harto de holocaustos de carneros. Manda que se haga el bien al prójimo necesitado. En ese *pathos* ético-social el yo se preserva oponiéndose al tú a través del cual se encuentra y se afirma a sí mismo. A esta relación ética corresponde una interrelación rigurosa entre el hombre y Dios.

El sacrificio por ofrenda desemboca en el motivo de la *mediación* entre la esfera de lo divino y la de lo humano: el sacrificio debe establecer el vínculo entre el ‘mundo santo’ y el ‘mundo profano’ a través del término mediador, alguna cosa consagrada y destruida en el curso de la acción sacra. El anhelo de establecer dicho vínculo coexiste con diversos grados de síntesis. La superación de la antítesis entre dios y el hombre consiste en interpretar, en analogía con las relaciones físicas, tanto la disolución como el restablecimiento de la comunidad entre ambos. Y sabemos que la analogía, en el pensamiento mítico, se transforma en verdadera identidad. El vínculo de consanguinidad une así al hombre con el dios. El dios es padre de su tribu. El dios es el antepasado del cual desciende la tribu. La comida colectiva del animal totémico reafirma estas relaciones de consanguinidad.

En tiempos de escasez se necesita renovar esa fuerza físico-religiosa. Pero el auténtico acento, la verdadera tonicidad del acto sacramental, reside en que la comunidad como un *todo* lo ejecuta. La idea de comunión del hombre con el dios padre de la tribu es un motivo originario del sacrificio de animales. Lo ‘profano’ y lo ‘santo’ se tocan y se compenetran indisolublemente; todo lo físicamente presente y funcional en el sacrificio ingresa a la esfera de lo santo, de lo consagrado. Cualquier actividad, por sensorial y práctico que sea su contenido, puede convertirse en sacrificio si se sitúa bajo la orientación discursiva y el punto de vista de lo religioso: comer, beber, copular, son actos que pueden ser investidos semánticamente en lo sacramental. Hasta la prostitución aparece como ‘sacrificio’, como entrega al servicio del dios. Un punto de vista englobante abarca la totalidad indivisa del ser y del actuar. Lo religioso encuentra en esta interpenetración su eficacia histórica concreta pero también sus límites. Si el hombre y el dios deben tener la misma carne y la misma sangre, si debe formarse una auténtica unidad entre ellos, entonces, en el acto de sacrificio, la espiritualización de lo sensible va a traer como consecuencia la sensibilización de lo espiritual. En su aniquilación física, lo sensible cumple una función religiosa. Sólo al ser muerto y sacrificado, el animal es capaz de servir de intermediario entre individuo y tribu, y entre

ésta y dios. El ritual debe ser ejecutado, pues, con toda precisión, siguiendo todos los detalles. Cualquier falla priva al sacrificio de su sentido y eficacia.

Las condiciones están dadas para ponerse a hablar con el dios y consumir con la plegaria, a plenitud, el acto del culto. Al igual que el sacrificio,

“La plegaria está destinada a salvar el abismo entre dios y el hombre”.⁴⁸⁵

El programa de uso, es decir, el medio para lograr el propósito, ya no es la ofrenda sino la eficacia y la eficiencia de la palabra. La distancia entre dios y el hombre es suprimida mediante la fuerza ideal de la palabra. Pero recordemos que, en los albores de la conciencia mítica, no hay límite claro entre la esfera de la *existencia* sensible y la de la pura *significación*. El poder inherente a la plegaria es, pues, de origen mágico; consiste en la coacción que se ejerce sobre la voluntad de la divinidad mediante la fuerza mágica de la palabra. En la religión védica, recuerda Cassirer, la plegaria es la red y la trampa en donde el sacerdote coge a los dioses. Himnos, sentencias, cantos y metros forman y rigen el ser. De su uso y de su aplicación depende la configuración del curso del ser-en-el-mundo. El sacerdote que celebra sacrificio antes del amanecer, hace que el Sol aparezca, nazca. La plegaria salva y derriba las barreras entre dios y el hombre. Elimina los obstáculos entre ambos. En el acto de orar y de sacrificar, el sacerdote se transforma en dios. Para los Padres de la Iglesia, el fin de la plegaria es esta fusión y unión.

Pero la plegaria va a salir del círculo mágico, se va a elevar por encima de apetitos y deseos (mezcla), a la esfera puramente religiosa (selección) y hasta “filosófica”, como la de Epicteto. El sacrificio y la oración, formas de la expresión religiosa que determinan las esferas del yo y de lo divino, trazan también progresivamente nuevos límites entre ellas. La atracción y repulsión de esos dos polos configura una forma originaria de *movimiento* del espíritu religioso. Se trata, por cierto, de la tensividad fórica: oración y sacrificio no son sólo medios que conectan los polos de lo divino y lo humano, establecen el contenido de ambos y enseñan a encontrarlo. Esa tensividad da carácter y sentido a ambos polos.

⁴⁸⁵ Cassirer, E; 1998-II: 282.

“Plegaria y sacrificio no sólo salvan un abismo que existía de antemano para la conciencia religiosa, sino que es la conciencia la que crea este abismo, para salvarlo después; la conciencia agudiza cada vez más la oposición entre dios y el hombre, para encontrar luego los medios para su superación”⁴⁸⁶.

Se trata, pues, de un movimiento reversible: el ‘sentido’ de ese movimiento encuentra su ‘contrasentido’ definido y del mismo valor. En efecto, en la unificación (ἔνωσις) entre dios y el hombre, meta de la plegaria y el sacrificio, el hombre deviene dios y el dios deviene hombre. El sentido del sacrificio no se agota en ofrecer algo al dios, también el dios es ofrecido o él mismo se ofrece en sacrificio⁴⁸⁷.

Podemos dar un paso adelante en nuestra interpretación y postular que los valores del rito y del mito, como relato puesto en discurso son fiduciarios. Esto quiere decir que se fundan en la confianza otorgada a quien los emite. La relación intersubjetiva está regida por un contrato implícito de confianza cuyo pivote central es el creer; así, el campo de la fiducia se convierte en el de la fe misma que articula la relación entre destinador y destinatario del discurso mítico. La fiducia aparece, pues, polarizada axiológicamente en el mito como convicción profunda (el otro polo sería el de la mera doxa u opinión): el sujeto, por la creencia (asunción), valga la redundancia, cree en el objeto enunciado en el mito y por la confianza (adhesión) cree en el sujeto que enuncia el mito⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ Cassirer, E; 1998-II: 284.

⁴⁸⁷ Cassirer hace referencia a los cultos de los Misterios, a las religiones americanas primitivas y al cristianismo, donde el motivo de la muerte de dios cobra un nuevo sentido puramente ‘espiritual’. Finalmente, las especulaciones abstractas de la doctrina cristiana medieval de la justificación se mueve ‘por las viejas vías del pensamiento mitológico’. Recién va a ser la doctrina de la satisfacción desarrollada por Anselmo de Canterbury en su escrito *Cur Deus homo* la que va a dar a esas vías una forma escolástico-racional: partiendo de que la infinita culpa del hombre sólo puede expiarse suficientemente mediante un sacrificio infinito, esto es, mediante el sacrificio de Dios mismo. Pero la mística del Medievo da aquí un paso más adelante, convierte los límites anteriores en grados: la cuestión ya no estriba en cómo tenga que salvarse el abismo entre Dios y el hombre, puesto que ella desconoce tal abismo y lo niega. En la relación del hombre con Dios ya no existe una mera separación, sino que ambos existen conjuntamente y el uno para el otro. Dios está tan necesaria e inmediatamente referido al hombre como éste a Dios. Luego de citar a Jalal-al-din Rumi y a Angelus Silesius da cuenta de cómo la espiritualización progresiva del concepto de sacrificio llega a su conclusión: lo que aparecía como mediación puramente física e ideal se eleva a una correlación en la cual se define el sentido específico de lo divino y de lo humano. Cassirer, E; 1998-II: 284-285.

⁴⁸⁸ En el análisis de la fiducia, el sujeto dispuesto a pasar al acto, percibe (o siente) su competencia como una eficiencia. Esta creencia, en efecto, puede tomar dos formas: “la primera es una creencia que, desde el punto de vista del alcance predicativo será endógena, y desde el punto de vista tensivo, será aperturante: ésa es la *asunción* (el sujeto asume su competencia como una eficiencia sentida ‘desde el interior’, de cierto modo, con toda ‘autonomía’); la segunda es una creencia exógena, y desde el punto de vista tensivo, clausurante: ésa es la *adhesión* (el sujeto adhiere a su competencia como a una eficiencia venida ‘desde el exterior’; se trataría entonces de la ‘heteronomía’).” Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 190.

Pero el valor del objeto está de algún modo u otro condicionado por la relación entre dos sujetos. La fiducia sería, entonces, el espacio que acoge las valencias, concebidas como ‘condiciones del valor’. Una filosofía del mito tiene que atender, pues, a la fiducia como condición de posibilidad de los valores de verdad que circulan ahí⁴⁸⁹. La fe es fuerza de sentido. La consideración de las relaciones entre el sistema de la creencia y el sistema de la confianza es prioritaria y se ajusta a las direcciones de la *dispersio* (Heidegger) en cuanto el primero ordena el vínculo con el “ser natural” (creer en un cosmos o en una cosmogonía) y el segundo al “ser consigo mismo y con los otros” (confianza en sí y en los demás). En cierto modo, estas direcciones conllevan, de acuerdo a Cassirer, distinto “tinte y entonación”⁴⁹⁰.

La raíz misma del mito está en la percepción de expresiones o percepción fisonómica. Los cuerpos son envolturas en vibración y movimiento. Para el mito, no hay un “mundo de cosas” rigurosamente determinado y delimitado. No hay la ‘constancia de unidades’ típica del conocimiento teórico. No sólo el mundo tiende a ser como una persona; además, cada forma puede trocarse en otra. Todo puede nacer de todo o, como dice Lévi-Strauss, cualquier cosa puede suceder en un relato mítico. La forma de las cosas

⁴⁸⁹ Cualquiera que sea la modalidad analizada, desde el momento en que se la considera como un “valor” en circulación y no sólo como un fragmento de competencia ni como un simple presupuesto del hacer, obedece a la correlación intensidad / extensidad. Como recuerda el adagio popular “*Quien mucho abarca, poco aprieta*”, todo valor modal que aumenta en extensidad pierde en intensidad, en la medida en que esta se fragmenta y dispersa. Querer demasiadas cosas es quererlas más débilmente; un poder que se expande, tarde o temprano, es un poder que se debilita, etc. En el caso del saber, si es considerado únicamente desde el ángulo de la competencia (acumulación de conocimientos o de saber-hacer), la correlación entre extensidad e intensidad es conversa: un saber amplio es un saber superior; pero si es considerado como un ‘valor’ susceptible sobre todo de fundar un proyecto de vida, de caracterizar la identidad de un sujeto, la correlación es inversa: el saber amplio se convierte en un saber superficial, mientras que la restricción del campo de conocimiento permitirá, por ejemplo, proyectar en él sistemas axiológicos como la ‘especialización’, o la ‘erudición’, con frecuencia menospreciadas como ‘vanas’ en nombre de la valencia de la extensidad. El creer obedece también a la misma distinción: considerado simplemente necesario para el hacer, su extensión no daña en nada su eficacia. El creer es la modalidad que corresponde al modo potencializado, primera etapa de la construcción de la competencia, a partir de la cual podrán desarrollarse todas las demás modalidades. Pero si es sometido a una evaluación axiológica, la correlación también se invierte: creer en todo es ser un crédulo y, por consiguiente, es dar prueba de una fe devaluada, diluida o debilitada. La paradoja del crédulo consiste justamente en que no se le puede dar confianza, en la medida en que sus creencias no son selectivas. Pero inversamente, el que cree de modo muy intenso y selectivo al mismo tiempo, cae rápidamente en el ‘sectarismo’ o en el ‘fanatismo’ y recibirá reproches en nombre de la extensidad. He integrado aquí varias observaciones de Fontanille, J; & Zilberberg, C; 1998: 180-189. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

⁴⁹⁰ Recordemos que, de acuerdo a Cassirer, E; 1965: 63-64, las separaciones entre ‘yo’ y ‘tu’ o entre ‘yo’ y ‘ello’, constituyen la *meta* o el *blanco* de la vida espiritual no su punto de partida o su *fuerza*. En términos trascendentales, son sus condiciones de posibilidad. Por otro lado, cabe aclarar que estos aspectos o factores son susceptibles de sucesivos desdobles referenciales: el ‘ello’ puede ser ‘aquello que quien me habla del mundo dice del mundo’ y; a mi entender, lo más importante, en el terreno del pensamiento mítico-religioso la dirección hacia el ‘ello’ es predominantemente vivida como relación con un tú. Espacio, tiempo, cosas, devienen fuerzas vivas personalizadas. Por otro lado, la alusión a cómo el cambio de sentido de la percepción entraña un cambio de *tinte* y de *entonación* conduce de modo neto a la dimensión sensible, estética, de la tonicidad.

amenaza con esfumarse a cada instante ya que no hay cualidades fijas (que sólo aprendemos a conocer gracias a la observación empírica). La fisonomía del mundo es metamorfosis: a cada momento puede adquirir una faz distinta y decir distintas cosas. Por lo tanto, puede afectar de distinto modo en términos de foria: la mutación opera de acuerdo a cómo está afinado el humor (*Stimmung*), a cómo está templado el *thymos*: lo percibido cambia según se vea con el prisma de la esperanza o del miedo, del amor o del odio, de la alegría o la pena.

En lo que respecta al sistema de la creencia que se desencadena a partir de esta situación, la semiótica tensiva propone una distribución simplificada en la que la operación de afirmar (certeza) entra en relación de contrariedad con la operación de negar (nihilismo). La duda (escepticismo) suspende la certeza (y puede actualizar el nihilismo) y el creer (convicción) suspende el nihilismo (y puede actualizar la certeza). El *creer* aparece como una secuencia dentro de un complejo discursivo que comprende el *conocer* y el *saber*. El *conocer* queda colocado en un espacio cognitivo en el que un sujeto, modalizado por la curiosidad y la atención, se propone ‘penetrar’ un objeto que considera –o que se considera– misterioso o mal conocido. Lévi-Strauss recuerda con insistencia que el hombre mítico se pasa gran cantidad de tiempo absorto en la contemplación de procesos naturales que desea conocer: ya habría, pues, observación empírica mítica. El caso es que, en términos discursivos, ese sujeto, no bien termina su indagación, añade o retira un predicado *p*, o sustituye un predicado *p* por uno *p*'. El *saber* depende de la accesibilidad de ese conocimiento, y por consiguiente, de los tabúes o de las prohibiciones o dificultades que, en general, el sujeto encuentre: el enunciado al que ha llegado el conocimiento será protegido o revelado.

El *creer*, por último, el ‘tener por verdadero’, añade o no un valor de verdad, cuya base es fiducial. Hechas estas distinciones que hemos resumido, relativas a la especificidad del creer, Fontanille & Zilberberg afirman que una tipología de los discursos debería esforzarse por reconocer el juego de tres componentes: *heurístico* (conocer), *esotérico* (saber) y *fiducial* (creer). Nosotros pensamos que estos tres componentes son pertinentes para construir un simulacro correcto de la mentalidad mítica y, por cierto, científica. Pero, en lo que a este ensayo respecta, hay una ciencia mítica, vigente por

cierto, que tiene sus guardianes y que entraña un fuerte régimen intersubjetivo de confianza⁴⁹¹.

En cuanto al sistema de la confianza, se podría pensar que una filosofía del mito no debería de problematizarlo; pero es bueno notar que, cuando pululan versiones e interpretaciones diferentes y hasta contradictorias de un mito dado, el asunto adquiere relieve. Ahora bien, la *confianza* se confronta de modo manifiesto con el *temor*; se instala, pues, de inmediato, en la dimensión pasional; en la que destaca el rol organizador de la figura propioceptiva de la *agitación*. De acuerdo a si esta figura emerge o no, se decidirá el ‘estado de ‘animo’ del sujeto, que otorga su ‘estilo tensivo’ a la confianza. La *inquietud* (agitación debida al temor) y la *firmeza* (cualidad de aquel al que nada agita) serían los estados extremos correlativos a la presencia o ausencia de la *agitación*. Los subcontrarios, cada uno de acuerdo a su estilo, asumen los grados intermedios de la agitación: la *serenidad* (estado tranquilo, sin agitación) disjunta al sujeto con la *agitación* mientras que el *miedo* (emoción debida a la advertencia de un peligro) muestra a un sujeto ganado por ella.

Hay, pues, un componente ‘prosódico’ del contenido de la *agitación*. Participa de estructuras ‘nerviosas’ que podemos interpretar como estructuras elementales de la confianza por somatización; o sea, por el plano de la expresión. Al arribar a esta interpretación no abandonamos la pertinencia semiótica ya que las formas de somatización están correlacionadas con efectos de sentido pasionales. Esta reflexión es aplicable a las tesis de Heidegger sobre el cobijo, a las de Usener sobre los ‘dioses del instante’, a las de Cassirer sobre la simpatía, a las de Blumemberg sobre el terror frente al absolutismo de la realidad. Todos estos autores, y muchos más, sitúan una *agitación* a ser calmada en el origen mismo de la elaboración mítica.

A partir de lo estipulado, es posible, en una dimensión sintagmática, prever interacciones del *sí-mismo* frente al *otro*: inquietud de ‘ego’ frente a amenaza de lo otro; calma de ‘ego’ frente a lo tranquilizador de lo otro; y así, tranquilidad frente a la benevolencia, horror frente a lo despiadado. Esta lista se puede recorrer como un trayecto fiducial pero también es posible imaginar interacciones en las que ‘ego’ puede responder, por ejemplo, a la amenaza con la tranquilidad. O ha fracasado la

⁴⁹¹ En nuestro país, por ejemplo, ponerse en manos de un curandero en un viaje con ayahuasca representa, para muchos, una catarsis, en algunos casos con tal eficacia física y simbólica, que dista mucho de lo que la terapéutica médica ‘oficial’ está en condiciones de ofrecer y lograr.

manipulación porque la amenaza no es creída, no es ‘tomada en serio’; o se trata de una contra-manipulación que opone, como amenaza aún mayor, la firmeza del ‘ego’⁴⁹².

A pesar de la intensidad que exhibe la fe en estados exacerbados de creencia religiosa o política, hay una indudable correspondencia de creencia y complejidad pues, a final de cuentas, como sustenta Greimas, el creer es una actitud relativa y no categórica, en razón de lo cual, por ejemplo, el grado de creencia otorgado a un relato dado es muy variable. Con frecuencia, incluso, el creer se manifiesta en forma de términos complejos: hay tendencia a creer y a no creer simultáneamente en un hecho o en un dicho. Ese lazo entre creencia y complejidad, entiende también Greimas, inclina esta última hacia el compromiso⁴⁹³.

Fontanille & Zilberberg presentan también otras especies de complejidad. Por su fuerza simbólica nos interesa reseñar la complejidad aspectual que concierne a la confianza en las cosas; esto es, a la fiabilidad; por ejemplo, de los materiales. Dicha fiabilidad se asocia, en ciertos casos, a la solidez: así, las fuerzas de cohesión tienden a perennizar y las fuerzas de dispersión tienden a destruir. Los términos de la categoría *efímero vs durable* aparecen como formas aspectuales y se refieren, en un orden netamente mítico, a cualidades concretas, sensibles. La *fragilidad* (que suspende lo *durable* y apunta a lo *efímero*, deixis de la precariedad) y lo *resistente* (que suspende lo *efímero* y apunta a lo *durable*, deixis de la solidez), términos subcontrarios, son siempre graduables. Esta demanda de fiabilidad de un “estado de cosas” deriva hacia una demanda de confianza en un “estado de alma”. El “código mítico de materiales” aplica la fiabilidad de estos (*exteroceptividad*) a la duración de los lazos afectivos (*interoceptividad*): los materiales más precarios hacen referencia a una relación aún incipiente; de ahí que, en esta instancia temporal, tenemos bodas de papel, de cartón, de algodón. Gradualmente dejamos la deixis de la precariedad y pasamos a la de la solidez, hasta que, en el extremo de lo durable, tenemos bodas de oro, de esmeralda, de diamante. No sólo se ha

⁴⁹² La intersubjetividad se despliega a partir de diferentes confrontaciones. La lista reseñada responde a las conformidades pero así como pueden aparecer compatibilidades (tales como la inquietud frente a la amenaza) pueden aparecer también incompatibilidades (tranquilidad frente a la amenaza). Ver los cuadros completos de homologaciones por compatibilidad e incompatibilidad en Quezada, O., 1991: 180-183.

⁴⁹³ La primera referencia es a Greimas, A., 1985 : 22-23. La segunda reza así: “¿Cómo interpretar este fenómeno del creer ambiguo que se presenta como la coincidencia de los contrarios, como el término complejo que reúne la certidumbre y la improbabilidad, sino por el hecho de proceder de dos contextos ideológicos incompatibles y, finalmente, de dos *epistemes* coexistentes?”. Greimas, A., 1989 : 131.

crecido en solidez; se ha pasado, también, de la opacidad de lo precario al brillo y resplandor de lo sólido, de lo duro que dura⁴⁹⁴.

La solidez de los vínculos sociales depende del creer y de la adhesión. Todo comienza, en alguna parte, por el ‘acontecimiento’ de una adhesión singular al discurso de alguien que orienta, nombra, narra, consagra. Para que el saber se abra paso hay que suspender la duda y dar crédito a un discurso cualquiera y a su portador, destinador o remitente. Si *x* se niega a creer a *y* ataca la posibilidad misma de construir un saber. El creer es, pues, la amarra social. Como contraparte, la duda generalizada, acto de soberanía sin sumisión alguna, libera de todo compromiso. Se trata, en efecto, de un acto tan absoluto como vano: el sujeto se encierra en la pura virtualidad. Es inexpugnable porque jamás se ha comprometido a creer en algo. Su fuerte es no ser⁴⁹⁵. Mientras tanto, creer es iniciar una existencia semiótica. Creer es crear los seres mismos del sentido. El creer funda la fiducia como vínculo. Instauro la categoría *destinador / destinatario*; crea, instituye, la red de intercambios. Crea las plazas de los ‘jugadores’. No se trata, pues, de un objeto que circule entre los actantes de la comunicación sino del principio mismo que los instituye como tales⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Es interesante recoger una versión anónima de este código mítico para dar cuenta de las oposiciones fuertes en los extremos y de las oposiciones graduables, hechas de vaivenes múltiples, en las zonas intermedias: papel (1), algodón (2), piel o cartón (3), frutas y flores (4), madera (5), dulces y bombones (6), lana o cobre (7), bronce (8), cacharros o mimbres (9), hojalatería (10), acero (11), seda e hilo (12), encajes (13), marfil (14), cristal (15), porcelana (20), plata (25), perlas (30), coral (35), rubí (40), záfiro (45), oro (50), esmeralda (55), diamante (75).

⁴⁹⁵ El rechazo a creer entraña consecuencias semióticas: en primer lugar, la imposibilidad de constituir el saber; después, la imposibilidad de poner en marcha la narratividad; luego, a un nivel más profundo, este rechazo cuestiona la posibilidad misma de instaurar los valores y la significación. El destinador, en efecto, es la manifestación narrativa de la invariante, es decir, del punto fijo y estable de referencia, a partir del cual se desplazan las significaciones; es, en suma, una manifestación del fundamento que garantiza los valores en circulación en la comunidad, que asegura el curso de los intercambios y la convertibilidad de los valores entre sí. Suprimir el destinador compromete la posibilidad misma de orientarse en el mundo y de atribuir una finalidad a la acción. Con él desaparecen el marco de referencia capaz de organizar el mundo y de dar sentido a la existencia. Una visión más detallada de estas ideas en Pierre, J; 1993. De ahí he tomado la *metáfora del meridiano* que empleo más adelante. Las páginas de las referencias a este ensayo están tomadas de la separata inédita correspondiente a la traducción de Desiderio Blanco.

⁴⁹⁶ El “catastro” de los discursos creídos se relaciona con las cosas como si se tratase de un sistema de meridianos. Si nos desprendiéramos del meridiano 0 (*Greenwich*) daríamos vueltas en forma errática. No nos podríamos orientar ni llamar a las ciudades por su nombre. Lima tendría las mismas coordenadas que París. Lima no estaría situada en Lima. Para ir a Lima habría que dirigirse a Belgrado, Moscú o Pekín y tratar de alcanzarla alejándose de ella. En cuanto *praxis* que deriva de un sistema de referencias topológicas, la navegación resulta tan imposible en ese mundo como el discurso mítico en el mundo de alguien que nunca va a creer. En efecto, si Lima está en París, entonces una manzana es una silla. Esta metáfora del meridiano 0, sugerida por Pierre, no es fortuita ni gratuita. El punto 0 es el fundamento del sistema de ubicación en el espacio. Su función es perfectamente comparable con la del destinador que proporciona los cimientos axiológicos al mundo.

En semiótica, la cuadrícula topológica de los meridianos equivaldría a una ‘forma’; y la superficie del globo, la extensión cubierta por ese ‘catastro’, equivaldría a una ‘sustancia’⁴⁹⁷. Pero hay una gran diferencia entre un trazo del mapa y el trayecto familiar de un paseo que uno hace regularmente a determinadas horas del día en diferentes estaciones. Hay, en suma, una notable diferencia entre un sistema de referencia válido para todo y la singularidad siempre renovada de los lugares que designa dicho sistema. El punto 0 del sistema es tan indispensable como arbitrario y contingente para establecer su marco referencial. No goza de la necesidad intrínseca de las proposiciones lógicas ni de la garantía trascendente y absoluta que ofrece, por ejemplo, un sistema filosófico. Su anterioridad es histórica, no lógica. Simplemente depende de un acto que se autoriza a sí mismo a decretar un comienzo; un acto que se transforma en ‘acontecimiento’ y produce la discontinuidad de origen en lo indiferenciado. La forma, pues, se hace cargo de la materia. Una vez fijado el punto aleatorio, todo el resto resulta necesario. Lo contingente funda una necesidad.

El mito de origen y de fundación del mundo establece también un centro de amarre. Así, el mundo es creado a partir de un centro desde el cual se expande, en todas direcciones,

⁴⁹⁷ En efecto, la pertinencia semiótica indica que la *forma* manifestada por una *sustancia* (o la *sustancia* ‘informada’ por una *forma*) constituye una *estructura*. En la metáfora que estamos empleando, el marco referencial de la superficie ‘catastral’ de nuestro planeta, es una *estructura*. La red de meridianos es la *forma*, y la extensión física, tal como es dada en la experiencia, constituye la *sustancia*. Juntas, forma y sustancia, adquieren consistencia operativa en la estructura. No obstante, Pierre nos recuerda que “esta forma no es toda la *forma*, y que esta sustancia no agota tampoco el dominio de la *sustancia*. La estructura opera una *punción* en las posibilidades virtuales del sistema. Una estructura puede ganar siempre en extensión ampliando la red de su *forma* a una *sustancia* más extendida, o contrayendo una *sustancia* más amplia a los límites de su *red formal*. Por tal razón, Hjelmslev distingue entre la *sustancia* que es asumida por la *forma* de una estructura y aquella que no lo es. A la primera la llama ‘*sustancia formada*’ o *sustancia*, a secas; y llama a la segunda ‘*sustancia no formada*’ o ‘*materia*’. La primera es coextensiva a la *forma* que la organiza; la segunda, desborda sus límites. Para Hjelmslev, la *sustancia* no es la *materia*. Una *materia*, es siempre susceptible de ser asumida por la *forma* de una estructura (convirtiéndose entonces en *sustancia*) por efecto de una ampliación o de un desplazamiento de la estructura sobre la extensión de la *materia*. Tratándose de la estructura de la significación, esto quiere decir que la *significación no agota el campo de la experiencia*. La significación organiza la experiencia pero no la agota. Esta es una característica exclusiva de los sistemas semióticos humanos. En otras especies animales, el aprendizaje se hace al interior de parámetros determinados por la herencia, y por saturación progresiva de un paradigma cuyos límites no admiten cuestionamiento ni pueden ser reacomodados. Allí, la experiencia no excede la significación y no ofrece ningún espacio que permita reorganizarla. Las semióticas animales presentan un carácter definitivo, preprogramado y cerrado, mientras que las semióticas humanas se caracterizan por su maleabilidad, pueden ser reformuladas y nunca están acabadas.” Pierre, J; 1993: 19. Dos acotaciones: (i) la terminología de Hjelmslev no ha dejado de suscitar confusión ¿si la sustancia no es la materia, por qué entonces se llama a la materia ‘sustancia’? ¿será porque no hay experiencia alguna de ‘materia pura’? En todo caso, tal como señala Petitot, “el ‘zócalo duro’ del ser es su organización morfológica y gestáltica que hace de la forma el fenómeno de la organización de la materia, dicho de otra manera, el fenómeno de la sustancia”. Petitot, J; 1999 : 146. (ii) la condición de posibilidad del no acabamiento y la maleabilidad de las semióticas humanas está, en términos de Cassirer, en la fuerza o energía espiritual, siempre operante, de la forma simbólica. En términos nuestros, en la fuerza intencional del sentido.

el orden. Lo sagrado irradia a partir de este foco y asegura la estabilidad del mundo. El centro es la piedra angular del edificio cosmológico y la llave maestra de su arquitectura, punto de referencia absoluto, dicta la organización del tiempo, del espacio, del comportamiento, de los valores. Es ejemplar y normativo en todas las esferas de la actividad. El poste o tótem clavado en el centro del pueblo es un *axis mundi*, un ‘acontecimiento’ al que se sobreañade el ser liso o el estar primorosamente tallado. Empero esto último no determina su estatuto fundador de referencias ya que no tiene determinaciones: nada se puede deducir ni derivar de él, puede combinarse con representaciones de las que depende el resto de la significación en el universo, pero no depende de ellas⁴⁹⁸.

⁴⁹⁸ “El fundamento no funciona como un conjunto de proposiciones axiomáticas o de términos indefinibles que puedan permitirnos construir en sucesivos niveles una teoría lógica o el recorrido generativo, como sucede en la semiótica greimasiana. (Tal vez el juego de inscripciones sobre el poste podría considerarse, a lo sumo, como una axiomática, pero nunca el ‘acontecimiento’ de dicho poste). Lo que está en juego aquí es algo totalmente diferente. Como afirma Wittgenstein, hay que distinguir el *daß* y el *wie*. El *daß* es el “hecho que”, o sea, el ‘acontecimiento’ mismo; mientras que el *wie* se refiere al ‘cómo’, o sea, a la relación de determinaciones entre sí. Si el *wie* señala lo que puede ‘decirse’, el *daß*, por el contrario, sólo puede ‘mostrarse’. El *daß* es indecible porque carece de determinaciones. Es el que funda el lenguaje y se coloca en su límite. (...) Lo cual quiere decir, como indica el mismo Wittgenstein, que no se puede problematizar el ‘acontecimiento’ del fundamento en términos de metalenguaje. En cuanto singularidad, el ‘acontecimiento’ es simplemente el límite del pensamiento, el límite del lenguaje. Tratar de dar cuenta de él con el lenguaje –aunque sea por medio de un metalenguaje– conduciría a la ventriloquia, es decir, a la mistificación, pues se pretendería salir del lenguaje para hablar del lenguaje. (...) no obstante, el ‘acontecimiento’ y la axiomática no se excluyen mutuamente. En verdad, los sistemas formales basados en proposiciones no hacen más que suspender la cuestión (...), no descartarla o negarla, ya que el ‘acontecimiento’, al margen de que permanezca anónimo y silencioso en los sistemas formales, es el soporte de toda axiomática. (...) La axiomática pone en marcha una temporalidad homogénea y desembarazada de todo ‘*pathos*’: algo así como el tiempo que reina en un dispositivo cibernético en virtud de la regulación de la corriente que lo alimenta. Se trata de un tiempo monótono, previsible, eternamente parecido a sí mismo, y cuya estabilidad favorece a la operatividad del cálculo. Ese tiempo está domesticado y banalizado a propósito, para convertirlo en soporte dócil de las permutaciones formales, que son las que ocupan el centro de la atención. Ese tipo de puesta ente paréntesis es bastante común en la historia de las ciencias, y consiste simplemente en desplegar la complejidad de los problemas para tratarlos separadamente en sus respectivos niveles, a fin de aislar más fácilmente sus variables. Pero lo que se gana en operatividad, fundamento, por lo demás, de la densidad de las ciencias en Occidente desde el Renacimiento, se pierde en profundidad, a causa del fraccionamiento de la unidad fenoménica del objeto y del alejamiento correlativo de la cuestión hermenéutica. No es en absoluto inocente para la filosofía y para el pensamiento en general que los niveles formal y sustancial de la estratificación ontológica se presenten juntos en la unidad fenoménica de la estructura. Una serie de problemas particulares se derivan de este hecho: aquellos justamente que se encuentran en el centro mismo del debate entablado entre disciplinas formales y disciplinas hermenéuticas en ciencias humanas. En este caso, la sincronía fenoménica de la forma y de la sustancia en la estructura, se traduce por una rehabilitación del *devenir* en cuanto tal y por la posibilidad de plantear la cuestión del sentido a escala humana. En efecto, a diferencia del tiempo cibernético, el tiempo del *fundamento* no es rectilíneo y no discurre sin sorpresas, sino que está puntuado por hondonadas y por crestas imprevisibles, por acontecimientos en los que la línea del devenir se oculta y desaparece. Es un tiempo convulso y *pático*, sometido a la suerte de una historia cuyo curso sorprende y desorienta. Se trata de un tiempo habitado por una intencionalidad que lo dilata o lo contrae; un tiempo, en fin, que responde a la sollicitación, y que se estremece, que se agita. (...) el fundamento no es axiomático porque tiene carácter de ‘acontecimiento’. Los lenguajes formales, como su nombre lo indica, operan solamente con las variables de la forma,

Tanto Indra, en el hinduismo, como Marduk en Babilonia, por citar dos casos paradigmáticos, edifican el mundo porque amarran las convulsiones devastadoras de una serpiente sujetándola a la tierra (Vitra, en el hinduismo, Tiamat, en Babilonia), sujetándola a la tierra. Indra y Marduk detienen la deriva indefinida del mundo. Le asignan un centro. Organizan el caos e instauran el orden. Mucho más tarde, en el ‘tiempo histórico’, el acto de poner la piedra angular o de colocar una estaca será asimilado míticamente por el constructor o el agrimensor a este episodio primordial. En todos los casos, se ha colocado un punto de referencia en torno al cual se disponen las restantes piezas del juego del ser-en-el-mundo; se ancla una boya que establece la ‘escala ontológica’; se fija una invariante a partir de la cual se mide todo aquello que fluctúa o cambia. La civilización se hace posible: ya podemos actuar, ya podemos comunicar. Algo o alguien garantizan la significación de las palabras y nos sustraen del malentendido. El *Dasein* puede actuar sin peligro para sí mismo, para los otros y para el mundo pues una norma dicta reglas de reciprocidad, sustrae de la violencia, de la injusticia, de la arbitrariedad. Para retornar a la metáfora de Pierre, la navegación en alta mar comienza cuando la observación del cielo permitió constatar que ciertas estrellas permanecían siempre ‘en el mismo lugar’ y se desarrolló a plenitud cuando la brújula permite descubrir la invariancia del polo magnético.

Cabe preguntar ¿sigue siendo el mito brújula? ¿sigue siendo fundamento? Por cierto que se esconde o disfraza, pero nunca ha dejado ni dejará de operar. Se trata de la necesidad de sostener el espacio de lo posible y, a la vez, de alejarse del abismo de lo virtual. Su necesidad general concierne a la cultura en su totalidad. En el complejo de la cultura, el mito sigue siendo un sistema de referencia que se entrelaza, choca o se integra a otros sistemas. La cultura parece ser una forma de vida compleja que organiza la sustancia de la experiencia individual y colectiva. El punto 0 es una condición de posibilidad de la significación, cualquiera sea la forma que esta adopte en las diferentes culturas. Dicho fundamento concierne al lenguaje pero, primordialmente, al lenguaje en cuanto discurso (llámesele mito o logos). El lenguaje ‘se crea’ como mundo. La forma es el dios creador que somete al demonio caótico de la materia y lo hace sustancia. Para que forma y sustancia se ensamblen en todas las direcciones de la conformación simbólica necesitan un ‘acontecimiento’ que sirva de amarra. Que sea asumido y aceptado por la socialidad comunitaria y que funde la posibilidad de decir algo con sentido (y

permaneciendo indiferentes a las tribulaciones de la sustancia, la cual queda convertida en una entidad isótropa (que no depende de la dirección)”. Pierre, J; 1993 : 13-14.

consentido) sobre el mundo. Sin ese ‘acontecimiento’ no habría como circunscribir y controlar simbólicamente la identidad de las cosas. Dicha identidad atravesaría las palabras pero no se detendría ni se fijaría ‘en ellas’. Sin este ‘ombligo de la significación’, las palabras serían, a la vez, llenadas y vaciadas de sentido. No habría código posible. Apenas proferido un enunciado, diría otra cosa distinta de lo que empezó diciendo. He aquí la razón que nos asiste para sustentar que el mito, como forma simbólica, se funda en el acontecimiento intenso del *creer / crear* en común, esto es, de la fiducia.

Como vemos, por sí mismo, este ‘acontecimiento’ no tiene ninguna determinación salvo la de fundar toda posible determinación⁴⁹⁹. Pierre explica que este modo particular de existencia hace que el ‘acontecimiento’ sólo pueda ser aprehendido constituyendo una discontinuidad en algo que, por otra parte, ya posee determinaciones.

No podemos negar que la problematización del fundamento en términos de ‘acontecimiento’ nos conduce a la *génesis* de la estructura pues la reubica en el curso de la historia, no para explicar su configuración actual sino para dar cuenta de ciertos efectos de sentido esenciales para comprender el mito (tal como el sentimiento del ‘Todo-Otro’ mencionado por Rudolf Otto al afrontar lo numinoso). Efectos de sentido producidos, siempre, *por* y *en* la enunciación del texto mítico. Esta es la situación límite que nos lleva propugnar una hermenéutica semiótica: hemos avizorado así la comprensión como cuestión hermenéutica y el problema de su articulación con los modelos explicativos como cuestión semiótica⁵⁰⁰. En breve, se presenta la tarea de conciliar, en torno al sentido, génesis y generatividad⁵⁰¹. Volveremos sobre esto.

⁴⁹⁹ El ‘acontecimiento’, recuerda Pierre (1993 : 10), es comparable al ‘punto’ geométrico. Punto que, en consonancia con nuestra interpretación tensiva, tendría el máximo de intensidad y el mínimo de extensión. El punto limita una línea de determinada longitud sin tener él mismo dimensiones. En efecto, el punto es infinitamente pequeño, no tiene tamaño mensurable. En sí mismo, no tiene, pues, determinaciones geométricas. Y, sin embargo, es perceptible. Pero lo es de un modo negativo, a saber, por el hecho de limitar la línea, de delimitar la superficie, de circunscribir el volumen. El punto simplemente *no es* y se opone a lo que tiene determinaciones; interrumpe lo que posee tales determinaciones, lo detiene e instala en ello la discontinuidad. Sólo aparece como una ausencia. Por sí mismo, no es nada; es sólo la *negación de...* Por eso mismo, es puro ‘acontecimiento’.

⁵⁰⁰ De algún modo, hay aquí una insoslayable afinidad con la propuesta de Ricoeur (1990).

⁵⁰¹ Como señala Pierre: “no se trata de oponer una aproximación a otra, no se trata de impugnar la legitimidad de los *metalenguajes* en nombre de una concepción ‘*evenemencial*’ del sentido, ni se trata tampoco de tomar partido en la polémica suscitada entre Heidegger y Carnap. Se trata más bien de superar ese debate en dirección a una plataforma epistemológica que sea común a las teorías generativistas y genéticas”. Pierre, J; 1993 : 15. En esta instancia de nuestro ensayo constatamos que el estudio del mito conduce a una situación límite. En efecto, al inicio de este trabajo nos propusimos ceñirnos a la conformación simbólica de las estructuras míticas, esto es, a una pertinencia generativa. No obstante, desde esta toma de posición hay que encarar también lo genético. Todo ha quedado en una

III.5. Religión: crisis semiótica del mito

La “crisis” del mito se explica de modo especial en su dialéctica con la religión. Esta crisis del mito es básicamente semiótica. Sabemos que la FFS ve en los órganos sensoriales “órganos de significación” movidos por una energía unitaria del espíritu. Nuestra interpretación asume esta energía básicamente como *praxis enunciativa*. Es el devenir histórico de esta *praxis* el que nos enseña que las etapas de desarrollo de las formas simbólicas no se suceden de modo simple; sino que, más bien, con frecuencia, se contraponen antitéticamente en colisiones y colusiones de *semiosferas*.

Cassirer se ha resistido a describir las categorías del pensamiento mitológico como si se tratara de esquemas fijos y ha preferido reconocer en ellas *direcciones* originarias de conformación. Nuestro ensayo prefiere postular estas *direcciones* como esquematismos en devenir permanente que, en conjunto, constituyen una ‘forma unitaria de creación’ que es algo así como la ley que rige en esa *praxis enunciativa*. Pero, por cierto, esa unidad no está exenta de contradicciones internas. Las formas simbólicas no evolucionan naturalmente como el ‘apacible crecimiento de un embrión preexistente y preconfigurado’, se desarrollan simbólica o semióticamente completando rasgos o peculiaridades básicos de etapas previas hasta llegar a negarlas y anularlas completamente. Esta dialéctica incluye ‘contenidos de conciencia’ y ‘formas internas’ (Cassirer), o ‘sustancias’ y ‘formas’ de la expresión y del contenido. La función de configuración mitológica, o *semiosis*, es entonces alcanzada por esta dialéctica y dominada desde dentro, desde su inmanencia misma. La función semiótica sobredetermina a la *praxis enunciativa*; ésta opera creando progresivamente nuevas formas, expresiones objetivas del universo propioceptivo, tal como este aparece desde el punto de vista o desde la orientación discursiva del mito.

cuestión de *acento*, para decirlo en términos caros a Cassirer. Una hermenéutica semiótica, si es realizable, debe tener en su horizonte esto que Pierre llama ‘plataforma epistemológica común’, sino se quedará sólo en el gesto, y gasto, analítico. Por lo demás, Greimas, a través del concepto de ‘*praxis enunciativa*’ que aquí hemos adoptado como clave hermenéutica y semiótica, terminó conciliando lo ‘generativo’ y lo ‘genético’: “En ese sentido, la *praxis enunciativa* concilia un proceso generativo con un proceso genético, y asocia en el discurso los productos de una articulación intemporal de la significación con los de la historia”. Greimas, A; & Fontanille, J; 1994: 76. Debo esta oportuna referencia a Desiderio Blanco.

El mito se revela y manifiesta en un *mundo de imágenes* pero, a medida que progresa, esta manifestación empieza a ser para él algo “exterior” que ya no se adecua a su verdadera voluntad de expresión. Surge un πόλεμος que, en la medida en que se va agudizando, llega a escindir la conciencia mitológica. Escisión que, de acuerdo a Cassirer, ‘revela verdaderamente la razón última y la profundidad del mito’⁵⁰².

Hay que entender, entonces, que lo mítico y lo religioso poseen en sí mismos “un origen de movimiento propio”⁵⁰³. A lo largo de sus respectivos recorridos,

“están determinados por fuerzas propulsoras propias y están alimentados por sus propias fuentes”⁵⁰⁴.

En la evolución de las formas lingüísticas, estudiada en FFS-I, Cassirer ha distinguido los estadios de la expresión mímica (sensible), analógica (intuitiva) y simbólica (conceptual). En el primer estadio no existe tensión alguna entre el “signo” y el contenido intuitivo al cual se refiere, ambos se confunden y se empeñan por coincidir entre sí.

“El signo, como signo mítico, trata de reproducir en su forma el contenido, como retratándolo y absorbiéndolo. Sólo gradualmente va apareciendo aquí un alejamiento, una diferenciación creciente; y a través de ella se alcanza el fenómeno básico que caracteriza al lenguaje: la separación de *sonido* y *significado*. Sólo cuando esta separación se ha llevado a cabo, se ha constituido la esfera del “sentido” lingüístico en cuanto tal. En sus comienzos la palabra pertenece todavía a la mera *esfera de la existencia*; en ella no se aprehende su significación, sino un ser y una fuerza substanciales. La palabra no apunta a un contenido material, sino que se coloca en su lugar; se convierte en una especie de causa (*Ur-sache*: cosa originaria), en un poder que interviene en el acaecer empírico y su encadenamiento causal”⁵⁰⁵.

⁵⁰² Cassirer, E; 1998-II: 290.

⁵⁰³ Este aserto se opone a la concepción positivista de Comte que distingue tres procesos en el progreso paulatino de evolución de la humanidad: el ‘teológico’, en el que los deseos y representaciones del hombre son transformados por éste en demonios y seres divinos, el ‘metafísico’ en el que estos seres son transformados en conceptos abstractos, y el ‘positivo’ en el que se impone la clara separación de lo ‘interno’ y lo ‘externo’, la delimitación de la experiencia interior y exterior de los hechos dados. Aquí, la conciencia mítico-religiosa debe ser reprimida y superada gradualmente por un poder ajeno y exterior a ella. Más detalles explicativos de esta ciencia positiva, que llega a desembocar en una *religión* positiva, en Cassirer, E; 290-291.

⁵⁰⁴ Cassirer, E; 1998-II : 291.

⁵⁰⁵ Cassirer,E; 1998-II : 292

Queda claro que, si se quiere penetrar en la plenitud semiótica de la función simbólica, esto es, en la identidad misma de la palabra, hay que apartarse de esta primera visión sumida aún, por sus características sensibles, en la mimesis sin conciencia semiótica. Allí, ni el signo oral ni el escrito son captados de inmediato como tales; son, más bien, concebidos como partes del mundo de los objetos, como extractos de las fuerzas de este mundo. La escritura comienza como signo mímico, como imagen gráfica que sirve para apoderarse o para rechazar mágicamente algo. No tiene aún valor significativo ni comunicativo. El signo escrito es tenido como la suma substancial de los poderes que emanan del objeto; sólo después será entendido como su expresión. ‘Grabar’ una grafía en un objeto hace que este se incorpore a la esfera de acción propia del sujeto y aleja de él influjos extraños.

Nosotros, tan distantes de esa emoción mágica originaria, hemos vuelto hace tiempo nuestra atención de lo real a lo ideal, de lo substancial a lo funcional. De la escritura de imágenes directas se desarrolla la escritura silábica y, finalmente, la fonética, en la cual el jeroglífico y el ideograma inicial se han convertido en un puro signo significativo, en un símbolo. Cassirer traza un recorrido muy similar al que se ingeniara Peirce cuando parte del icono como signo de primeridad, pasa por la segundidad del índice y arriba al símbolo como signo de terceridad⁵⁰⁶ :

“De la escritura de imágenes directas se desarrolla la escritura silábica y, finalmente, la escritura fonética, en la cual el ideograma inicial, el signo-imagen se ha convertido en un puro signo significativo, en un símbolo”⁵⁰⁷.

Una relación semejante se da en la imagen misma: en la instancia mítica no es concebida *como* imagen. Está tan fundida en la intuición del mundo de las cosas, de la “realidad” objetiva, que es parte de ella. En suma, ni en el ámbito de la palabra ni en el de la imagen hay, originalmente, distinción entre lo real y lo ideal, entre el campo de la “existencia” y el de la “significación”. Ahora bien, al irse desarrollando la cosmovisión

⁵⁰⁶ Peirce, Ch. 1987: 159-202. Hay que hacer la salvedad que el genio norteamericano desarrolla una impresionante arquitectura triádica basada en la *primeridad* como posibilidad cualitativa en general, fuente del azar, de la novedad, de la originalidad; la *segundidad*, como el universo de los hechos brutos, singulares; y la *terceridad*, como universo de la generalidad hipotética, de lo que podría ser si se cumplieran determinadas condiciones. Icono, índice y símbolo participan, respectivamente, de estas categorías faneroscópicas. Al interior del icono, signo-imagen de Cassirer, va a distinguir entre icono puro, diagramas y metáforas. Señalo esto porque el asunto de los ideogramas es bastante complicado para asimilarlo tan fácilmente a los jeroglíficos.

⁵⁰⁷ Cassirer, E; 1998-II : 292.

mitológica, se introduce una separación que constituye el auténtico comienzo de la conciencia específicamente religiosa. Pero el tránsito entre los dos campos tiene lugar continuamente, no sólo en la representación de la fe sino en la acción misma del hombre.

Se puede decir que la conciencia de los signos es contemporánea al surgimiento de la religión. Antes había signos pero no existían *qua* signos. En sus orígenes la conciencia mitológica y religiosa, y, por tanto, sus contenidos, son inseparables. En efecto, si nos internamos a los orígenes del *contenido* de la conciencia religiosa hay un momento en el que ya no se puede distinguir de la mitológica. Por cierto que ya no estamos ante la religión en su manifestación real sino ante una sombra virtual de ella, ante una vacua abstracción. Empero, a pesar de esta trabazón de los contenidos del mito y de la religión, sus formas no son las mismas.

“Y la peculiaridad de la ‘forma’ religiosa se manifiesta en la diversa actitud que adopta la conciencia frente al mundo de las imágenes mitológicas. Ella no puede prescindir de este mundo, ni puede eliminarlo inmediatamente; pero, visto a través del planteamiento religioso de la cuestión, adquiere gradualmente un sentido nuevo. La nueva idealidad, la nueva ‘dimensión’ espiritual descubierta a través de la religión, no sólo presta a lo mitológico una ‘significación’ distinta, sino que introduce directamente en el campo del mito la antítesis entre ‘significación’ y ‘existencia’. La religión lleva a cabo la decisión que es ajena al mito en cuanto tal; al servirse de imágenes y signos sensibles, los reconoce como tales, como medios de expresión que, al revelar un determinado significado, necesariamente son insuficientes para ello, ‘apuntando’ a este significado, sin llegar nunca a capturarlo ni agotarlo completamente”⁵⁰⁸.

Ya lo hemos señalado y aquí queda muy claro: la religión se presenta en la fenomenología de las formas simbólicas como la crisis semiótica del mito. La mira sigue en lo mítico pero hay clara conciencia de una captación imposible e inagotable como totalidad. En otros términos, el *paso* del mito a la religión entraña una toma de conciencia del ser de los signos *qua* signos. Los signos miran a la Cosa o a lo Otro, pero ni *son* lo Otro ni, menos aún, lo *captan*. Esta plena conciencia de los signos marca el momento “crítico” en el que la religión se dispone a desligarse de su base mitológica. Por cierto que no todas las religiones proceden a “divorciarse” del mismo modo del mito. Aquí se revelan peculiaridades, estilos históricos y espirituales.

⁵⁰⁸ Cassirer, E; 1998-II : 293-294.

La nueva relación que se establece con el mundo de las imágenes mitológicas implica también una nueva relación con la totalidad de la “realidad”, con la totalidad de la existencia empírica. Recordemos que hay aún un vacío de conocimiento teórico-analítico, por lo que este cambio de actitud no sólo degrada las configuraciones y fuerzas mitológicas sino también reniega de los elementos de la existencia natural-sensible. Los libros proféticos del Antiguo Testamento son, a este respecto, el ejemplo clásico de esta gran inversión y conversión. El *pathos* ético-religioso de los profetas se apoya en la fuerza y la certeza de la voluntad religiosa que vive en ellos. Voluntad que los proyecta más allá de la intuición de lo dado, de lo meramente existente (que debe desaparecer para que surja el nuevo mundo del futuro mesiánico, mundo profético solamente visible en la pura idea religiosa y que no puede aprehenderse mediante ninguna imagen). La prohibición de la *idolatría*, de *hacer imagen* o *comparación* de aquello que está en el cielo, se convierte en constitutivo de esta conciencia profética⁵⁰⁹.

En la perspectiva de la conciencia mitológica irreflexiva, o ‘semióticamente ingenua’ se abre un ‘abismo desconocido’, entra en una tensión nueva, extraña a ella, algo que ni conoce ni comprende y que, por ende, no puede destruir: ella no se siente culpable de adorar una ‘mera imagen’ de lo divino, simplemente porque para ella no hay diferencia entre ‘prototipo’ e ‘imagen’. En la imagen cree poseer directamente lo divino mismo. Por eso es que el profetismo recae en una *petitio principii* pues el hombre mítico no toma las imágenes como meros signos sino como revelaciones concretas sensibles en las que lo divino posee y es poseído. De todos modos, los elementos mitológicos en que se basó la religión no van a ser desplazados sino instituidos como significación y progresivamente transformados. Lo positivo no consiste pues, en que lo mitológico se resista y disuelva a lo religioso sino en el *motivo* espiritual del ‘retorno al corazón’ de lo religioso: a la luz de esta acción, el mundo de las imágenes del mito se va des-cubriendo como algo meramente externo y material.

Para el Profetismo, la relación entre Dios y el hombre sólo puede ser formulada en términos de ‘yo’ y ‘tú’. Todo lo que no corresponda a esta relación será axiológicamente desvalorizado; esto es, reducido a las valencias más débiles, átonas y pequeñas.

La función religiosa des-cubre el mundo de la pura interioridad (selección, exclusión), se retrae del mundo exterior (niega la mezcla o la participación). Se abstrae de lo natural

⁵⁰⁹ En este punto es interesante destacar, con Snell, el rol de la *comparación* en el paso del pensamiento mítico al pensamiento lógico. Snell, B., 1953 : 191-227.

en busca de una relación con lo sobrenatural que sólo se logra siguiendo la *dirección* de la interioridad. En consecuencia, lo ‘natural’ pierde su alma, queda reducido a una ‘cosa’ muerta. Cualquier imagen tomada de esta esfera deviene ya no expresión –como ocurría hasta aquí– sino antítesis de lo espiritual y lo divino.

El mundo de la apariencia sensible es desprovisto de ‘contenido significativo’, es desesemantizado, pues sólo así se puede intensificar la ‘pura’ *intersubjetividad* religiosa (no reproducible en nada material).

La religión iranio-persa siguió un camino distinto para llegar a una meta semejante: no erigió estatuas, templos o altares pues sus dioses no son –como los de los griegos– semejantes a los hombres. De Ahura Mazda sólo se predica el ‘puro’ ser y la bondad moral. Si la religión de Zaratustra adora a algunos elementos y fuerzas de la naturaleza –en especial, al fuego y al agua, a los que hay que cuidar de cualquier contaminación– es porque han *tomado posición* clara en la gran decisión ético-religiosa, esto es, en la lucha del espíritu del bien contra el espíritu del mal por la dominación del cosmos. En esta lucha, todo ente natural tiene su lugar y su tarea. Así como el hombre, puesto a jugar (*en y por* el discurso mítico-religioso) este juego de la vida regido narrativamente por el esquema canónico de la prueba, tiene que *tomar posición* y decidirse entre ambas potestades, también las fuerzas de la naturaleza se colocan de una u otra parte, y sirven a la labor de conservación o de destrucción. Desde la perspectiva narrativa del bien moral, en lo que respecta al esquema canónico de la búsqueda, hombre y fuerzas naturales son sancionados por esta función que desempeñan no por su forma y poder meramente físicos. Alinearse con Ahura Mazda es compartir con él sus valores, buscar su realización. Como vemos, la naturaleza no necesita ser divinizada: aunque no se le debe interpretar como *imagen* directa del ser divino, guarda, sin embargo, una *relación* con la voluntad divina, fuente de una mira desde la que se divisa un blanco, una meta final. Ahrimán y sus legiones, en este campo posicional, son actantes de control, esto es, obstáculos. Si pasamos de la lógica de posiciones a la lógica de fuerzas, entonces, ya como actantes transformacionales, Ahura Mazda y Ahrimán devienen sujeto y anti-sujeto.

La lógica de la exclusión y de la ‘pureza’ se impone: *o* estás conmigo *o* estás contra mí. No hay más. La tematización de estas posiciones juega con valores: *o* eres mi aliado *o* eres mi enemigo. Más en abstracto: *o* alianza *u* hostilidad. Este último camino es demoníaco, aquel, divino. Como vemos, en esta lógica, la naturaleza se sitúa en un eje neutro: *ni* buena, *ni* mala; *ni* divina, *ni* demoníaca. El pensamiento religioso es la

energía o praxis que activa la sintaxis, esto es, la toma de posición en la tensión del eje complejo donde se enfrenta bien y mal. La supresión *teleológica* de la indiferencia inherente a lo meramente natural respecto del bien y del mal es lo que da sentido a este discurso. Los *contenidos* de la naturaleza no importan, pues, como *factores reales*. Esa no es la isotopía o el dominio de pertinencia. Interesan como *factores culturales*. Están incluidos en el círculo, o campo de presencia, que traza la cosmovisión ético-religiosa bien sea como “legiones celestes” dignas de veneración (Yazata), o como “legiones oscuras” y tenebrosas. No tienen, pues, un contenido físico. O, dicho en términos de Propp, el contenido *físico* es invertido para afirmar un contenido *teleológico*. He aquí la transformación lógico-semántica fundamental. Los elementos mitológicos en que se basó originalmente la religión irania no han sido desplazados, han sido más bien transformados en su significación. La existencia mítico-religiosa es, pues, esencialmente, una existencia semiótica.

Las potencias naturales, cósmicas, concretas están trabadas, coordinadas y correlacionadas de modo peculiar con las potencias espirituales, éticas, abstractas. El fuego y el ‘Buen Pensamiento’ (Voho Manah) figuran uno junto al otro como fuerzas salvadoras frente a las arremetidas del espíritu maligno. Estos entrelazamientos de lo representativo y de lo abstracto explican cómo, a pesar de ser concebido el dios supremo de modo monoteísta, sólo es el pináculo de una jerarquía a la cual pertenecen las fuerzas naturales y las espirituales⁵¹⁰. La naturaleza adquiere, pues, un doble sentido, religiosamente discordante, a través de la mediación cultural; o, más exactamente, de la concepción del orden cultural como un orden religioso saludable. Aunque la naturaleza es *conservada* dentro de una determinada esfera, para ser conservada debe ser, al mismo tiempo, *aniquilada*, despojada de su determinación cósmico-material, remitida a una esfera relativa a la antítesis de lo bueno y lo malo.

Para la lógica y el conocimiento teórico puro –y la alternativa de Parménides es paradigmática-, no hay término medio entre ‘realidad’ y ‘apariencia’, entre ‘ser’ y ‘no ser’. En la esfera religiosa, a pesar de la lógica que hemos expuesto, esa alternativa no es incondicionada y forzosamente válida, sobre todo cuando marca su diferencia con lo estrictamente mitológico. Si bien niega y rechaza determinadas figuras mitológicas

⁵¹⁰ Luego de Ahura Mazda “figuran los seis ‘santos inmortales’ (*Amesha Spenta*) cuyos nombres (‘El Buen Pensamiento’, ‘La Mejor Justicia’, etc.) presentan claramente un sello ético-abstracto; de éstos siguen los Yazatas, los ángeles de la religión mazdeísta, en los cuales están personificados, por una parte, virtudes morales como la verdad, la probidad o la obediencia, y, por otra parte, elementos de la naturaleza como el fuego y las aguas.” Cassirer, E; 1998-II: 298.

remitiéndolas al horizonte de su desaparición del campo de presencia discursivo, esa negación no las reduce a la nada o al valor de abismo. Las configuraciones mitológicas son superadas pero no pierden contenido y vigor, pasan al modo potencializado de la existencia semiótica, siguen valiendo como praxemas inanes: son ahora potestades demoníacas inferiores, insignificantes frente a la significatividad de la divinidad; trabajadas por valencias extensivas tónicas e intensivas átonas. Allí están, ‘demonios del aire’, reconocidos y temidos aún como ‘apariencias’ sustanciales y hasta en cierto sentido reales⁵¹¹. El pensamiento religioso, en su dialéctica con lo mitológico, convierte el límite demarcado por el pensamiento teórico puro en grado, en umbral de desaparición. Una segmentación sobredetermina así a una demarcación.

El discurso religioso iranio coloca a Ahura Mazda en el centro de su campo de presencia y a Ahrimán en un horizonte amenazante. La existencia real de aquel se contrapone a la existencia potencial de éste. La lucha, en su existencia actual, se define como espacio de tensión o pugna entre estos dos poderes y coincide con la época de la historia y de la cultura humana. Esta época está aspectualizada como durativa lo que significa que la ‘época de la lucha’, que es la vida del género humano, puede ser segmentada en secuencias, que, en términos de cosmovisión, corresponderían a etapas históricas. Desde esta actualidad, el discurso pone en la mira al “fin de los tiempos” terminativo, demarcativo.

Ahrimán aparece modalizado veridictoriamente en la ilusión, mentira o falsedad; en términos de competencia, se trata de un *no saber* figurativizado como *ceguera*. Está

⁵¹¹ Recordemos que, en la pertinencia de la semiótica del discurso, la presencia (existencia real) se opone categóricamente a la ausencia (existencia virtual). Pero, en términos del cuadrado semiótico quedan dos términos: la no presencia (existencia potencial) se opone a la no ausencia (existencia actual). Cassirer quiere decir que las configuraciones mitológicas no están presentes pero tampoco ausentes. Incluso esa no presencia, en cuanto potencial, está en condiciones de producir un efecto o una ilusión de realidad (de lo que parece y no es). Ahora bien, esa no presencia potencial; o, en términos tensivos, esa presencia debilitada, distanciada, arrojada al horizonte de la desaparición, va a ser axiologizada disfóricamente. No es casual que, en el lenguaje del Avesta, “el antiguo nombre de los dioses arios de la luz y del cielo experimentó un cambio decisivo de *significación*: los *deivos* o *devas* se convirtieron en los *daêva* del Avesta, que designan las potencias malignas, los demonios que acompañan a Ahrimán. Aquí vemos cómo al elevarse el pensamiento religioso por encima del estrato elemental de la deificación mitológica de la naturaleza, todo lo que pertenece a ese estrato adquiere un signo contrario. Con todo, a pesar de ello sigue viviendo con ese cambio de signo. El mundo demoníaco, el mundo de Ahrimán, es un mundo de engaño, de ilusión y error. Así como el Asha, la verdad y el Derecho están del lado de Ormazd en su lucha, Ahrimán es el soberano en el reino de la mentira, llegando a identificarse con ella en algunos pasajes. Y esto no significa únicamente que utilice la mentira y la simulación como armas, sino que él mismo permanece confinado objetivamente en el ámbito de la apariencia y la falsedad. Él es ciego y esta ceguera, este no saber, es lo que determina que acepte la lucha con Ormazd, en la cual, como éste sabe de antemano, encontrará su fin. Así, pues, termina de sucumbir a su propia falsedad; pero esa ruina no se efectúa de golpe, sino al ‘final de las eras’; mientras que en la época en que acaece la historia humana y el desarrollo cultural humano, en la ‘época de lucha’, da pruebas de su poder junto a Ormazd y en contra de él.” Cassirer, E; 1998-II: 299.

privado del sentido teórico y, por tanto, del conocimiento verdadero. Su ruina no va a ser repentina. No va a sobrevenir de golpe ni en un instante. La lucha como valor está trabajada por una valencia extensiva desmesurada y tendrá, de hecho, ‘picos’ de intensidad y ‘llanuras’ de aparente reposo. Ahriman, a pesar de su no saber, conserva un poder bruto, sensible; frente al poder sabio de Ahura Mazda. El aspecto profético de este discurso pone en el horizonte temporal imaginario del futuro la derrota y ruina de aquel por éste. Resolución virtualizada, pero segura, del esquema narrativo de la prueba que, junto con el de la búsqueda, da sentido a la vida humana. La racionalidad mítico-religiosa consiste básicamente en colocar ‘la vida’ en su totalidad, dentro de un esquema narrativo. En hacerla *tomar posición* en él.

El discurso de los profetas israelitas es más radical, allí el mundo demoníaco inferior no es potencializado sino virtualizado. Arrojado a la ausencia, a la absoluta *nada*. No obstante, es un discurso *de los* profetas, no *del* pueblo elegido. Esa radicalidad corresponde al genio religioso, al gran individuo ‘iluminado’ por la fe. A nivel de la evolución histórico-religiosa se sigue sintiendo la presión constante de las imágenes de la fantasía mitológica. Se trata de imágenes que ya no son reales ni plenas como en el estadio mítico primitivo pero sí potenciales e inanes; pueden, pues, estar debilitadas, remitidas al mundo de los sueños y de las sombras, pero están *allí*. Se repite lo que había sucedido ya con la creencia mítica en el alma del muerto: ésta sigue actuando aún como sombra, incluso *es* una sombra. Pues bien, el mundo de las imágenes mitológicas se aleja, se debilita, pero no desaparece en la nada; sigue dando pruebas de su antiguo poder aún cuando su ser y realidad sean negados en nombre de la verdad religiosa.

Cassirer no se libra de racionalizar semisimbólicamente su argumentación:

“También aquí, como ocurre en la evolución de todas las ‘formas simbólicas’, luz y sombra van juntas. La luz se manifiesta primero en la sombra que proyecta; lo puramente ‘inteligible’ tiene como antítesis lo sensible, pero ésta antítesis constituye al mismo tiempo su correlato necesario”⁵¹².

En efecto: *luz : sombra :: inteligible : sensible*. ¿Se sigue de aquí transitivamente *mito : religión*; o, más adelante, *mito : ciencia*? Si asumimos en todas sus consecuencias el desocultamiento de la idea o el desarrollo del espíritu absoluto parece que estaríamos ante

⁵¹² Cassirer, E; 1998-II: 300.

un despliegue en el que una tensión se va resolviendo luego de tesis, antítesis y síntesis sucesivas que van dando más y más luz.

Otro gran campo de reflexión para dar cuenta de cómo va ‘progresando’ el discurso religioso es el de la doctrina de los *Upanishads*. De nuevo, una aspectualización continuativa, tensiva: ‘el mundo mitológico se va nulificando gradualmente’. Diríamos que va atravesando ‘umbrales de nulificación’ cuyos grados extremos, no límites, serían la configuración mítica y la existencia empírico-sensible. Esta doctrina llega a su meta por la vía de la *negación*. Operación fundamental que, incluso, adquiere el estatuto de una categoría: lo existente, el Atman, es llamado ‘*No, No*’. No hay otra cosa superior a este ‘*así no es*’. La negación es el único nombre o designación que queda para el Absoluto. El discurso budista embraga, lleva al sujeto mismo este proceso de negación del objeto.

Lo objetivo se pierde, va dejando de ser expresión suficiente y adecuada de lo divino. Esta dinámica de potencialización y virtualización tiene como correlato la actualización y realización de una nueva configuración: la de la voluntad y la acción. Pero el budismo convierte este límite en grado, va más allá de esta ‘barrera’, la forma del ‘yo’ es tan accidental y ‘externa’ como cualquier forma material. La voluntad y la acción retienen al hombre en el *devenir*, lo encadenan a la ‘rueda de los nacimientos’ (*Samkhāra*). El acto (*das Karman*) determina el caminar del hombre en esta serie incesante de nacimientos, fuente inagotable de sufrimiento. La liberación no está sólo más allá de las cosas sino también del deseo y la acción. La conquista de la liberación coincide con la abolición de todas las antítesis (yo vs mundo; yo vs tú). La personalidad tampoco significa el meollo sino la cáscara evanescente, insustancial, contingente, causada por la ignorancia, de la que hay que desprenderse, el último residuo de la esfera de la imagen y la finitud. No hay, pues, *esencia*. El ser sólo tiene consistencia y significación en la medida en que se ubique en el centro mismo del proceso religioso. Para nosotros, en la intersección 0 del esquema tensivo, esto es, en los valores de vacuidad plena a los que se llega por sucesivas atenuaciones de todo lo que parece ser.

Según las formas de concepción del proceso religioso, según la variación de acentos valorativos, se destacan diversos elementos. Una religión que pone el acento en la acción se comporta de modo diferente a una que lo pone en el sufrimiento; una de la cultura marca también la diferencia respecto a una natural. En fin, sólo existen los contenidos que reciben la luz del centro religioso. Lo demás queda fuera de campo, es indiferente (*αδιάφορον*) o afórico, queda sumido en la oscuridad de la nada. El

budismo sume al *yo* en esa nada. No busca salvar *al yo*, busca salvar *del yo*. Junto con el alma sustancial debe desaparecer su contrapolo: la divinidad sustancial. La existencia de los dioses es irrelevante frente al problema medular de la religión. Lo que imprime el sello de lo religioso a un discurso dado no es, pues, la afirmación de un Ser sino de algún ‘orden’ o de algún ‘sentido’ específico. Cualquier elemento óntico puede ser negado con tal de que se conserve la función de ‘significación’ religiosa. El budismo es el mejor ejemplo de que la existencia mítico-religiosa no es, pues existencia física, es existencia semiótica. La ‘síntesis’ religiosa se dirige a captar y someter al acaecer a una interpretación; cualquier sustrato de este acaecer se va atenuando, virtualizando; y, por último, se disuelve en la nada.

El cristianismo también determina la ‘realidad’ religiosa de modo propio, peculiar. Le es más difícil desligarse del mundo de las imágenes mitológicas pues estas están enclavadas en el contenido dogmático de sus doctrinas. Por eso es que Shelling sustentaba que la ‘religión natural’ es el presupuesto de toda ‘religión revelada’. Aquella provee su ‘material a ésta: no hay rasgo de la fe o del pensamiento cristiano que no tenga su paralelo mítico-pagano. En el dogma, como objeto semiótico, hay una tensión interna: un sentido ‘histórico’ originario (en virtud del cual los símbolos aparecen como ‘sacramentos’ y ‘misterios’ reales con eficacia propia) y un sentido ‘espiritual’, derivado (en virtud del cual hay un contenido significativo religioso puro). El dogma es la formulación que recibe éste último cuando se trata de expresarlo como un contenido representativo y real. Por eso la mística intenta llegar al sentido puro de la religión, libre de todo contacto con lo ‘ajeno’ empírico-sensible y con su correlato de imágenes y representaciones. De nuevo, selección y exclusión del lado de la mística; mezcla y participación del lado de la religión popular.

Pero la mística cristiana se contrae respecto del budismo. Lo que era un grado del ascetismo de éste se convierte en su límite. Si bien participa con él del esquema de la atenuación, no llega al 0 ni va más allá de él: deja un mínimo rescoldo de presencia del ‘yo’. En eso consiste el éxtasis del transporte místico por oposición a la anulación del yogui.

Hay, pues, dos grandes *esquemas místicos*: uno regido por la operación tensiva de atenuación que culmina en la aniquilación total del alma individual y su reabsorción sin conciencia personal en lo absoluto, en lo que podríamos llamar valor de abismo que, no obstante, conduce hacia una ‘plenitud negativa’. El otro, regido por la operación tensiva de amplificación, esto es, por la afirmación máxima de la personalidad en la acción en

el mundo. El misticismo de San Francisco de Asís y el de Santa Teresa, cargados fervorosamente de símbolos e imágenes, se fundaría en esta dinámica de ampliación y de plenitud positiva en la que lo divino encuentra un valor de apogeo. En un caso se suspenden y extinguen todas las actividades del alma; en el otro, se activa un sentimiento de absoluta plenitud ligado a la perfección del conocimiento intelectual. No olvidemos que, en la tradición judeo-cristiana, la inteligencia es cosa del corazón mientras que el pensamiento se debe al cerebro. Además, cabe notar que la tradición mística cristiana es lo suficientemente compleja para seguir las dos vías: así, el esquema de atenuación no es exclusivo del taoísmo que se identifica con el Tao impersonal e impasible o del budismo que se sumerge en el Nirvana sino también de San Juan de la Cruz que abandona todos los cuidados a través de la noche oscura del alma o de Eckhart que busca la expresión despojada de toda imagen convertida en doctrina de la nada⁵¹³.

Como balance podemos formular lo que debe ser la estructura elemental del discurso mitológico: dicho discurso, a través de sus doctrinas, establece siempre una determinada *relación* entre dos términos y la transforma en una relación de *identidad*. Se trata, pues, de la presencia de dos términos y de la relación de *suprema identidad* entre ellos. La síntesis buscada conduce a la coincidencia, a la ‘concrecencia’ inmediata de los términos por unir. Ese postulado de unidad permanece aún en los casos en los que la toma de posición religiosa va más allá de la instancia mítica de discurso que constituye su contingencia inicial. Cuando desaparece la diferencia entre Dios y el hombre se alcanza la meta de la redención. En términos de orientación discursiva Dios ha devenido hombre o viceversa. Aquí hallamos una demarcación entre lo mítico-religioso y lo filosófico-religioso. Para esta última pertinencia, la unidad del hombre y Dios no es una unidad sustancial sino unidad sintética, unidad de lo diverso. Cassirer recuerda el

⁵¹³ La mística, en efecto, rechaza tanto los elementos mitológicos como los elementos históricos de la fe. Cassirer hace referencia al método de la ‘teología negativa’ cuyos representantes por antonomasia son Meister Eckhart y Suso. Este método es practicado a través de todas las categorías de la intuición y del pensamiento. “Y para llegar a captar lo divino deben primero abandonarse todas las condiciones del ser finito y empírico: el ‘donde’, el ‘cuando’ y el ‘qué’. Dios –según Eckhart y Suso– no tiene ‘donde’; él es un ‘anillo circular, el centro del anillo está en todas partes y su circunferencia en ninguna parte’. Por consiguiente, cualquier diferencia y oposición de tiempo –pasado, presente y futuro– está extinguida en él; su eternidad es un ahora actual que nada sabe del tiempo. Para él sólo queda la ‘nada sin nombre’, la forma de la informalidad. Constantemente la mística cristiana se ve amenazada también por el peligro de que esta nada y esta vacuidad se apoderen no sólo del ser, sino también del yo. Sin embargo, queda una barrera que no traspone la mística cristiana, en contraste con la especulación budista. Pues en el Cristianismo, en el cual el problema central es el del yo individual, el problema del *alma individual*, la liberación *respecto del* yo sólo puede concebirse de tal modo que signifique asimismo la liberación *para el* yo. Inclusive ahí donde Eckhart y Tauler parecen aproximarse a los linderos del nirvana budista, dejando que el yo se extinga en Dios, se esfuerzan por preservar la forma individual de esa misma extinción; queda un punto, una ‘chispita’ con la cual el yo sabe del abandono de sí mismo” Cassirer, E; 1998-II: 306-307.

discurso de Diotima en el Simposio; allí, la relación entre Dios y el hombre es establecida a través de Eros, él es el gran transmisor y traductor: traduce a los dioses lo que viene de los hombres y viceversa. Se sitúa entre ambos, zanja el abismo entre ellos. Es el puente a través del cual todo queda unido en sí mismo. Platón rechaza, pues, la mezcla entre Dios y el hombre. Como dialéctico efectúa la profunda escisión que no logran ni el mito ni la mística. En lugar de la apoteosis de la identidad aparece ahora la exigencia de la ὁμοίωσις τῷ θεῷ, una exigencia que sólo puede cumplirse en la acción del hombre, en el constante avance en *dirección* al bien, valor puesto en la mira como algo que está ‘más allá del ser’. En cuanto al *contenido*, Platón no rechaza la imagen mítica pero ello no es óbice para anunciar una forma de pensamiento que sobrepasa al mito.

Ya en el contexto de la comparación de la religión con el lenguaje, Cassirer señala que:

“Lo que a la cosmovisión común, ‘profana’, se aparecía como la realidad inmediatamente dada de las ‘cosas’, es transformado por la concepción religiosa en un mundo de ‘signos’. El punto de vista específicamente religioso se caracteriza justamente por esta inversión. Todo lo físico y lo material, la existencia y el acaecer se convierten ahora en metáforas: en expresión plástico-corpórea de algo espiritual. La ingenua indiferenciación de “imagen” y “cosa”, la inmanencia de ambas, tal como existe en el pensamiento mitológico, empieza ahora a desaparecer; en su lugar se va manifestando cada vez más clara y agudamente esa forma de ‘trascendencia’ en la cual – en términos ontológicos – se expresa la nueva escisión que ha experimentado en sí misma la *conciencia* religiosa. Ahora ninguna cosa ni evento significan ya simplemente esto, sino que se han convertido en índices de algo ‘distinto’, ‘trascendente’”⁵¹⁴.

Culminamos, por ahora, esta revisión de la tensión dialéctica interna de la identidad que conduce a la significatividad, *dando fe* de la inversión religiosa que hace del mundo “conjunto de signos”. Todos los seres son metáfora de Otro. El agente decisivo de la confluencia del problema de la religión con el problema del lenguaje no es otro que el concepto mediador de signo. En el cristianismo, en particular, hay un ‘gusto por los signos’ pero, a su manera, experimenta también el giro al discurso. Cassirer recuerda que en la mitología de Eckhart todas las criaturas son un ‘habla de dios’, por lo tanto toda la creación deviene un continuo *discurso* del creador a la criatura, a través de la

⁵¹⁴ Cassirer, E; 1998-II : 309.

criatura. La contraseña de Dios recorre todos los climas hasta el fin del mundo y en todas las lenguas se oye su voz⁵¹⁵.

Ahora bien, lo mítico y lo religioso, a pesar de la crisis semiótica de su separación suscitan, ambos, la cuestión del Otro⁵¹⁶. Recordemos que el punto 0, centro de máxima intensidad y de mínima extensidad, es un lugar de fijación para las significaciones que se condensan a su contacto, sin hacer mella en su ser. Es el borne compacto y refractario de la significación. El ‘acontecimiento’ hace, pues, resistencia a la significación pero, a la vez, la provoca. Es lo Otro de la significación. Lo que sucede es que en el estadio mítico numinoso eso Otro es lo Mismo. El mundo es presencia del dios no su signo. La religión ‘racionaliza’ esta identidad y hace del mundo Mismo *signo de* Otro.

Si el ‘acontecimiento’ no fuera lo Otro de la significación entonces esta última lo atravesaría sin detenerse, erraría indefinidamente en búsqueda del obstáculo en el cual plasmarse. Para la significación, el ‘acontecimiento’ es impenetrable, le opone una superficie, como la tela al pincel, en la que puede inscribirse y desenvolver su forma. Constituye, pues, una condición de posibilidad de existencia de la significación: es necesario lo Otro. La significación ‘precipita’ sobre la superficie de un ‘acontecimiento’ que la resiste y la provoca. El mito es el gesto inaugural de este fenómeno.

Siendo la vida el misterio por antonomasia, el nacimiento es el ‘acontecimiento’ arbitrario (pudo no haberse dado) que se ubica en el fundamento del ser viviente. La muerte es su correlato ‘de salida’ (esa sí *tiene que darse*). Pero el nacimiento reconduce la vida a su propio umbral. La adosa al no-lugar que la precede y del que emerge. No-

⁵¹⁵ Cassirer, E; 1998-II: 310.

⁵¹⁶ Es oportuno retomar la distinción entre *génesis* y *generatividad* (cf. supra II.2.) pues remite a la oposición, fundamental por cierto, entre lo *Otro* y lo *Mismo*. “La *generatividad* sólo procede de lo *Mismo* a lo *Mismo*: entre los teoremas y las proposiciones axiomáticas de las que son extraídos, existe una relación de necesidad que hace que las conclusiones estén siempre contenidas de antemano en las premisas del razonamiento y no hacen más que explayar lo que en ellas estaba contenido. Las proposiciones nuevas nacen de una combinatoria entre los elementos de un inventario finito, en el que lenguajes y metalenguajes se engranan unos con otros como muñecas rusas. Como los términos están fijados de antemano, no puede haber en este juego innovación verdadera. El modelo del juego de ajedrez ha servido frecuentemente a los lingüistas y a los lógicos para ilustrar la relación entre el sistema –dado por las reglas de desplazamiento de las piezas sobre el tablero- y el proceso mismo, en el que se ponen en marcha las posibilidades del sistema a la hora de la partida. Del sistema al proceso, de las reglas a la partida, no hay creación inédita alguna, no existe la posibilidad de una disonancia extraña. Por tal razón, las computadoras, que juegan perfectamente al ajedrez, tienen dificultades insalvables para hablar. El desarrollo de la teoría no hace más que explorar posibilidades (enormes, ciertamente, en algunos casos) que ya están inscritas en el sistema. El recorrido generativo en semiótica se reduce a esto mismo. Por el contrario, en el proceso de *génesis*, existe producción de novedad porque entre el fundamento y la construcción del mundo al que sirve de base, se da una relación de contingencia que permite que la diferencia se insinúe en el proceso. Entre la pintura y la tela que recibe pinceladas de color, no hay afinidades particulares como las que existen entre la regla de juego y el desplazamiento de las piezas por el tablero.” Pierre, J; 1993: 16.

lugar al que, además, volverá por otro umbral correlativo. Nacimiento y muerte son, pues, ‘acontecimientos’, ‘puntos’ en los que la significación se sume, se condensa pero, también, lugares en los que la significación encuentra una resistencia límite que la cuestiona e interroga⁵¹⁷.

El fundamento no crea, pues, obstáculo alguno a la alteridad⁵¹⁸. No coloca una cesura o límite tajante en la línea del devenir. Más bien, abre lo Mismo a su diferencia. Así, a través del fundamento, lo Otro afluye sin cesar sobre lo Mismo. El acto de re-ligar lo Mismo con lo Otro responde a la necesidad de fijar, estabilizar, regular, controlar e incluso ‘institucionalizar’ esa afluencia. En términos de Heidegger, cuando se realiza la cosmovisión *Haltung*, el re-ligar deviene empresa, ocupación, negocio.

Ahora bien, nos damos (como) tiempo. Este *darse como tiempo* interviene en la constitución de la identidad al extremo que lo Mismo no es *solamente* lo Mismo ($A \neq A$). Es Mismo a condición de formar parte de lo Otro a través de su ‘acontecimiento’. En términos de Ricoeur, la identidad *idem* deviene identidad *ipse*. Lo Mismo *es* porque *deviene*, porque se aleja de *sí mismo*, porque, a la vez, se adelanta y se retrasa en relación *consigo mismo*. Se adelanta (lo Mismo comienza a ser cuando aún no es – mientras que lo Otro ha estado allí desde siempre); se retrasa (lo Mismo perdura cuando ya no es – mientras que lo Otro nunca ha dejado de estar). El ‘acontecimiento’ es aquello en lo que lo Otro se impone y, a la vez, constituye a lo Mismo. ¿No es el acontecimiento mítico ese sitio primordial, ese abrirse de la ranura a través de la cual lo Mismo es afectado y se acoge a (o se cobija en) lo Otro?

La significación, recordemos, nunca agota el campo de la experiencia. Por eso, el ‘acontecimiento’ es inconmensurable en relación con la identidad que circunscribe la significación, pero que, a la vez, la instaura. El ‘acontecimiento’ está fuera de la significación: es allí cuando la interroga, cuando la abre a lo indefinido de su horizonte.

⁵¹⁷ Dice Pierre: “Mi nacimiento me mira, mira en dirección de mi identidad como punto de plenitud hermenéutica que alimenta sin cesar la reformulación de dicha identidad. Pero el nacimiento, al mismo tiempo, aparta de mí su mirada para dirigirla hacia otros lugares en los que yo no estoy y para subvertir así mi misma identidad. Como todos los umbrales y momentos intersticiales, el nacimiento está a la vez dentro y fuera de la estructura. De tal suerte que el fundamento con el que comienzo a ser es también un omento, un lugar, en el que no soy y en el que estoy en falta conmigo mismo”. Pierre, J; 1993 : 17. A propósito del rito iniciático, hemos explorado ya la fase liminar como umbral e intersticio. En ese sentido, lo que se dice del nacimiento se puede, en mucha medida, aplicar al rito.

⁵¹⁸ Cosa que sí sucede cuando adoptamos la postura formal, generativa. En efecto, en las proposiciones axiomáticas el fundamento no está destinado a crear obstáculo alguno a la alteridad. Eso es lo que sucede plenamente en el estadio lógico de la conformación simbólica correspondiente al conocimiento científico. La generatividad se confina, pues, en el campo de lo Mismo. La génesis, mientras tanto, al hacer intervenir el ‘acontecimiento’, conjuga las variaciones de lo Mismo y lo Otro. Este último ‘se vive’ como pura intensidad afectiva. Lo mismo, espacio-tiempo del despliegue en extensidad, remite a lo que puede ser conocido.

Pero, cuando el ‘acontecimiento’ impresiona los sentidos y se deja semantizar; es decir, cuando se deja interpretar por la significación, cuando se deja captar o atrapar, se incorpora a la identidad y, ulteriormente, a la significatividad. Se convierte en fundamento de la identidad y en condición de la significatividad. Deja provisionalmente de angustiar, deja de formar horizonte, se acerca a la significación, se ofrece, se entrega a la conformación simbólica, a la semiosis.

El límite del ‘acontecimiento’ se encuentra, pues, a la vez, de un lado y del otro de la estructura. Se inscribe en la ranura que se abre entre lo Mismo y lo Otro. Participa, a la vez, de uno y de otro. En el se encuentran y adosan mutuamente *identidad* y *alteridad*. Pero la modalidad de este encuentro es diferente en el mito y en la religión: identidad absoluta del Signo y la Cosa en la presencia mítica; alteridad relativa del Signo y la Cosa en la representación religiosa. La conciencia de la alteridad es la operadora de una crisis semiótica en la relación con lo divino. Lo divino ha callado, ya no está *aquí* sino *mas allá*.

El ser humano posee inteligencia ‘científica’, decía Peirce, esto es, inteligencia capaz de aprender a través de la experiencia. Puede aprender continuamente reacomodando las premisas de su marco referencial, ampliando el dominio de la experiencia demarcado por su saber. La experiencia, señala Pierre, permanece siempre en el horizonte de la significación humana. En el mundo animal, mientras tanto, toda la experiencia es confiscada por el sentido, *forma* y *sustancia* están definitivamente acopladas, con lo que se anula todo efecto de perspectiva. El dominio de la experiencia permanece sin enriquecerse ni reorganizarse.

En el ser humano, la disparidad e inadecuación original entre *forma* y *sustancia*, su desajuste, el hecho de que haya algo *de más* o *de menos* de una en relación con otra, el juego de exceso y déficit de dicha relación, proviene de la movilidad del punto 0 de la estructura o del desplazamiento del cuerpo sensible, propioceptivo, que organiza la *semiosis*. La *forma* puede ser desplazada por la extensión de la *sustancia* pero también puede ser desplegada para recortar una *materia* más amplia y convertirla en *sustancia*. Este juego de posibilidades, juego de ser-en-el-mundo, se debe a la arbitrariedad de su amarre mutuo en el fundamento⁵¹⁹.

⁵¹⁹ “Sabemos, en efecto, que la indeterminación genética del comportamiento humano se traduce en su plasticidad, y que su organización se basa en regulaciones culturales transmitidas por el aprendizaje. El recién nacido es una página blanca en la que la cultura inscribe su marco referencial. Y como ya hemos visto, este marco es arbitrario y reposa en el ‘acontecimiento’ de una amarra. En la medida en que el marco no es objeto de una programación biológica, se instala por convención revocable a cada instante.

En el fundamento mismo interviene, pues, una movilidad, una inquietud, una indecisión recíproca de *forma y sustancia*. Eso explica que las sociedades animales no puedan tener preocupaciones metafísicas ni puedan crear, para responder a ellas, formas simbólicas como las producidas por las culturas humanas. El ser humano es el único animal que sepulta a sus congéneres e incluso sigue hablando con ellos después de muertos. En las sociedades animales no sucede esto porque el marco referencial (que nace de una programación biológica), al agotar la experiencia, no deja lugar para la alteridad. La muerte no tiene cómo ser una experiencia limítrofe que plantee la cuestión de lo Otro. La muerte queda reducida a una mera salida del sistema referencial; como tal, anula toda posibilidad de plantear una cuestión semejante. No bien se deja la plaza que se ocupaba, esta queda cerrada. Como explica Pierre, queda “intacta la fachada lisa de lo Mismo”. Fuera de lo Mismo, no hay nada. En cuanto salida de lo Mismo, la muerte tampoco es nada. Como contraparte, en las semióticas humanas, lo Mismo no lo es todo. Existe, primero, el ‘acontecimiento’ de lo Mismo transido, ocupado de modo violento por lo Otro. Luego, la energía de la ocupación baja, lo Otro se retira poco a poco. Deja Este mundo. Se muda a Otro mundo. Pero siempre, de algún modo, lo Otro deja su huella en el ‘acontecimiento’ de lo Mismo. Esa huella será suspendida e incluso ignorada en el mundo de la física matemática o de la pura forma lógica. Pero estas ficciones no impiden que, por ejemplo, sigamos viviendo con nuestros muertos, esas axiomáticas no impiden que seres que ya no son nada puedan aún colocarse en el ‘acontecimiento’ del fundamento y ser desde allí, nuestros Otros⁵²⁰.

No hay que perder el hilo de esta disquisición, iniciada en la consideración del mito como forma de vida y concluida en la religión, entendida, a instigación de Cassirer, como crisis semiótica del mito. El acto epistémico, ético y estético de creer está en el centro del debate. El creer, esa es su función en el discurso, regula la relación entre saber y ‘acontecimiento’. Regula, en suma, a un saber que no cesa de demarcar los inquietos bordes de sus dominios haciendo que los límites se conviertan en grados. Hemos tomado conciencia de la contingencia histórica de cualquier saber. En

Por este motivo, las semióticas humanas son las únicas que presentan un problema de fundamento. La convención sobre la que reposan es un ‘acontecimiento’ arbitrario, un punto 0 que perfila el marco referencial de la cultura sobre su Otro. En este acontecimiento arbitrario, forma y sustancia conservan para siempre, una respecto de la otra, un exceso que inquieta a la significación y que no cesa de cuestionar el fundamento.” Pierre, J; 1993 : 20.

⁵²⁰ Debo la armadura argumentativa de esta reflexión a Pierre, J; *op. cit.* Diría que me he limitado, en mucha medida, a parafrasearlo. Me pregunto, también, ¿no será que, con la desacralización de la existencia, el hombre se está acostumbrando a morir como mero animal con todo el horror que esto entraña?

consecuencia, orientando la mira hacia el horizonte de lo Otro, siempre tremendo y fascinante, hemos limitado las ambiciones heurísticas del saber, hemos mostrado lo que hay de ‘acontecimiento’ en él. Hacer patente la existencia del creer en el discurso tiene como consecuencia mostrar la finitud del saber.

La valencia intensa tónica que se expresa en la fuerza de asunción del acto de creer, rige la capacidad de despliegue del saber expresada en una valencia extensa difundida. La intensidad de una asunción rige a la extensión de un reconocimiento. El creer asigna un lugar de instauración y de despliegue al saber. Por ende, lo instala en un horizonte que limita su extensión. El saber, al no saber todo, al no saberse a sí mismo, encuentra en el creer un ‘acontecimiento’. En ese ‘acontecimiento’ de su propio nacimiento, el saber encuentra la ignorancia de su historia y se acoge a (o se cobija en) su Otro⁵²¹.

En consecuencia, la pretensión de cierto saber de agotar de un solo tirón la experiencia, de someterla a la transparencia y de resolverla en la evidencia, no se sostiene más.

“El saber está en devenir permanente porque la experiencia se le resiste y porque el creer se la muestra. Un saber que pretendiera permanecer intacto desde el comienzo del mundo y que estuviera destinado a perpetuarse en forma inmutable, sería, ciertamente, un saber absoluto; pero sería un saber inútil por falta de lugar para mostrarse. En todo caso, su verdad no nos concerniría. El saber vive de la vida que recibe de su ‘acontecimiento’. Y, de repente, muere. Creer es simplemente asumir y regular para uno mismo el carácter historial del saber.”⁵²²

El acto de creer coincidiría con la energía espiritual que, para Cassirer, da su dinámica a la conformación simbólica. No sólo explicaría la distinción entre saber animal y saber humano sino que, al interior de este último, explicaría también la permeabilidad de nuestro saber a la experiencia y nuestra capacidad de recategorizar siempre las premisas. Se trataría de la fuerza misma que mueve al cuerpo propio para deslindar los planos de la semiosis; del impulso que, en términos de la metáfora de Pierre, movería el

⁵²¹ Desde ese momento, dice Pierre, “el saber *sabe* que en alguna otra parte, fuera de sí mismo, se ha comenzado ya a *creer*”. Pierre, J; 1993 : 27. A propósito de esta cuestión, en una nota de su traducción, Desiderio Blanco recuerda la sentencia de San Agustín “*Crede ut intelligas*” (Cree para entender): *Tractatus in Johannem*, XXIX, 6. También recuerda que, más cerca de nosotros, Fernando Savater ‘sentencia’, a su vez, lo siguiente, “Siempre sabemos menos de lo que creemos, es decir, que siempre tenemos que creer más de lo que sabemos: “El pesimismo ilustrado”, en Vattimo, G. : 1990.

⁵²² Pierre, J; 1993: 28. En la página anterior, el autor ha reparado en cómo el saber del siglo XX ha estado tentado frecuentemente de olvidar su ‘acontecimiento’, de borrar la ‘evenemencialidad’ de su propio fundamento con la idea de alcanzar instantáneamente la universalidad a la que aspira. Esto nos es recordado a cada momento por la hegemonía del saber tecnológico. Alude a la denuncia de Heidegger en el sentido de que esta hegemonía, por lo que implica de olvido del ser, nos obliga a contener dicha pretensión y a reconducir el saber a su condición historial, recordando al pensamiento su deber.

punto 0 en el marco referencial. Pensar el mito y en la religión es situarse, de inmediato, en este espacio afectivo y cognitivo de la fiducia y, gracias a él, plantear la cuestión del fundamento. Por el creer es que el deseo irrumpe en el discurso. Por el creer resuenan las intimaciones de la historia y de la colectividad reguladas por la praxis enunciativa. Indudablemente el mito tiene *su* lógica. Nadie más radical que Lévi-Strauss para demostrarlo. Pero, ante todo, dicha lógica parece apuntar a una racionalidad histórica. Aquellas intimaciones de lo que hemos sido y de lo que podemos ser no se dicen en el mito pero si se muestran en él. Más que ninguna otra forma simbólica, el mito ocupa el lugar del fundamento. Saber *algo* es consentir en que ciertas cosas que no están en uno, que no nacen de uno, pero que lo atraviesan y le son confiadas, fundamentan la comunicación.

IV. 1. Coda (a modo de resumen)

El hombre se hace símbolo del hombre⁵²³. El mito es, ante todo, sentido vivido hecho significación en una forma simbólica concreta. En la esfera del mito, tiempo y ser ‘se dan’ como envío, misión y destino. El hacerse el hombre símbolo de Sí Mismo comienza en el hacerse mito, sumido en la tensión vital con lo Otro y consigo Mismo. Y hacerse mito es ‘mundanizar’ y ‘cosmizar’.

En el primer capítulo intentamos explorar el paso o tránsito de la existencialidad mítica a la conformación simbólica. Para ello, partimos de los fenómenos semióticos más generales: sentido y significación; y buscamos establecer proporciones analógicas con las categorías propias de la filosofía del mito: lo mítico y lo mitológico. Es aquí donde hallamos dos pistas: la primera se refería a la escisión que experimenta el concepto de ‘mito’ en ‘mítico’ y ‘mitológico’ y la segunda a los dos aspectos, *simbólico* y *semiótico*, del devenir objeto de nuestro estudio. Así, lo *simbólico* –fenómeno espiritual de emergencia y de dotación de ‘direcciones de sentido’ en lo sensible- y lo *semiótico* –fenómeno de articulación de esas ‘direcciones de sentido’ en *signos* concretos e inteligibles- resultaron ser instancias de un recorrido que definió lo mítico, como orden del sentido, en contraste con lo mito-lógico, orden de la significación; y que, de paso, desbrozó el camino para la discusión sobre la presunta racionalidad del mito.

De ahí que otra proporción analógica se impuso con la misma fuerza que la anterior, esta vez para destacar, a partir del contraste explícito de lo *simbólico* y lo *semiótico*, la irrupción de dos categorías francamente demarcadoras, a saber: expresión y significación. Categorías entre las cuales se desplegaba, en sus complejas gradaciones y umbrales, la problemática de la representación. No se trata, por cierto, de ‘reinos soberanos’ y menos aún de conceptos estáticos; estamos ante categorías que participan todas ellas de la misma energía de sentido y que, de algún modo, ‘se compactan’ gracias a dos problemáticas reconocidas por la hermenéutica: la de la comprensión y la de la

⁵²³ Ἄνθρωποςανθρώπου σύμβολον. Platón, *Banquete*, 191d. En Nicol, E., 1974: 20. Platón nos recuerda que *el hombre es el símbolo del hombre* porque su ser no está completo, ni puede conocerse completamente en la determinación de su individualidad aislada.

interpretación. Obviamente, el marco de ese deslinde requirió de una referencia a la obra de Cassirer directamente concerniente al tema del mito y de una somera exposición de la arquitectónica de la *Filosofía de las formas simbólicas*. En ése contexto, la tesis del conocimiento como creación común presentó a la forma simbólica como acción, actividad, energía (o praxis) específica que, precisamente, permite *hacer mundo*. Aquí se perfiló una hipótesis de trabajo: el recorrido fenomenológico *de la presencia a la representación* es, al parecer, homologable con el recorrido semiótico *del sentido a la significación*.

En efecto, el verdadero tema y problema de la *Filosofía de las formas simbólicas* lo constituye ese tránsito, esa μετάβασις del sentido de la existencia al sentido ‘objetivo’ del ‘logos’. La querella entre Cassirer y Heidegger (Davos, 1929), nos permitió, luego, encuadrar la problemática general de esta primera parte de nuestro trabajo. Quedó clara aquí una diferencia de pertinencia que, según creo, no entraña incompatibilidad radical entre ambas posiciones, pues está claro que tienen en común su preocupación por el sentido. Postulamos que una intencionalidad orienta al *Dasein* mítico hacia la actividad simbólica. En el marco de ésta última, el estudio del esquematismo fue configurando otra hipótesis de trabajo: tanto la forma simbólica como la *semiosis* son *comportamientos de conformación* orientados hacia el ente y, como tales, precisan de una articulación de lo sensible con lo inteligible. En la tarea de precisar esos *comportamientos de conformación* resulta central, en términos de Heidegger, la imaginación productiva como *exhibitio*; esto es, como potencialidad creadora que abre la ruta de una infinitud en los modos de entender el ser desde la experiencia interior del *existente*. Esta cuestión fue decisiva para entender conceptos como el de ‘vivencia expresiva’ o ‘fenómeno expresivo’, piedras angulares de la concepción que tiene Cassirer del pensamiento mítico; pero, además, recogiendo una certera idea de Bachelard, para postular que la imaginación como *exhibitio* no tiene tanto que ver con la imagen como con el imaginario (lo que en términos semióticos empata con el *giro* del signo al discurso).

La idea de ‘abrir la ruta de una infinitud en los modos de entender el ser desde la experiencia interior del ente’ está presente, de algún modo u otro, en las tres preguntas que Heidegger formula a Cassirer. Para ser breves, el tema de nuestro ensayo no sólo impuso que nos centremos en las respuestas de Cassirer sino que las tomemos como guías fundamentales para la comprensión del mito como forma simbólica: en primer

lugar, el hombre participa de la infinitud *cambiando* su existencia en forma. La existencia no es forma pero va siendo *cambiada por* la forma, va siendo “informada”. He aquí la tensión entre vida y espíritu que tanto preocupaba a Cassirer: aquélla se resiste, retrocede; éste, se despliega, avanza, progresa. No es casual, entonces, que el sentido sólo pueda ser aprehendido *en su transformación*. No obstante, esa μετάβασις de la inmediatez de la existencia a la región de la forma; que, por lógica, es una región de ‘mediatez’ o de mediación, comporta grados. El grado máximo o más abstracto de mediación, diríamos que un límite, es el εἶδος, la ‘forma pura’, muy alejada de los avatares concretos de la existencia (y asociada a la lógica analítica de la identidad). Pero la forma, como respuesta al desafío del evento o del acontecimiento de la existencia, es simbólica (asociada a la lógica sintética de la relación). Su valor no es meramente teórico sino práctico. De ahí que el símbolo nos pone en la tensión misma de la infinitud como horizonte existencial, tema de la segunda pregunta que Cassirer responde así: la infinitud no se conquista privativamente negando lo finito sino completándolo. En esa medida, ya en orden a la tercera pregunta, la filosofía, en especial la del mito, debería y podría liberar al hombre de la angustia ante la nada. Entonces, ¿estar *arrojado junto a otros en medio del ente* no es, acaso, *ser simbólico* y *estar abierto* al acto de tomar posición y de fundar así una instancia de discurso y, por ende, una instancia de conformación simbólica? Esa inquietud condujo a una presunción relativa a la constitución de la forma simbólica como condición de posibilidad de lo común (comunicación, comunidad, comunión) y del ser-en-la-verdad. La metáfora-guía para la concepción de la verdad, acota Vattimo, ya no consiste en asir, en ‘aferrar’ (comprender; *Begriff*, *con-cipere*, *grasp*, etc.), sino en habitar: decir la verdad significa expresar –manifestar, articular– la pertenencia a una apertura en la cual se está ya siempre arrojado. En la dinámica simbólica del ‘estar arrojados a una apertura’, lo simbolizado que se abre, que se sustrae y atrae, excede a lo simbolizante. Esa situación ‘nos condena’, en lo esencial, a poetizar e interpretar para articular una comprensión mítica de la totalidad del ente en la que ‘se nos va’ la vida.

Arribamos así a la problemática de la cosmovisión entendida básicamente como una *toma de posición* o *postura* que remite a un modo de habitar el conjunto del ente. En esa medida, la cosmovisión es también *toma de posesión*, fuerza motriz básica que pone orden en nuestra existencia. Pertenece, pues, a un comportamiento (*verhaltung*), a una actitud, a un “haber-se” que sostiene y determina de raíz a la existencia. Hubo aquí una coincidencia decisiva: la cosmovisión es, ante todo, una *toma de posición*, y, desde el

prisma semiótico- fenomenológico, el primer acto de la instancia de discurso también lo es. Por lo tanto, la instancia de discurso operaría como cosmovisión. De ahí que en la estructura de la cosmovisión se encierra una relación interna de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, una relación de la que se deriva o deduce un ‘ideal de vida’. La ‘experiencia interna de la vida’ dota de contenidos de *intensidad* significativa a una instancia que los convierte en ‘imágenes del mundo’ más o menos *extensas*. Así, la *relación* con el mundo, o la *referencia* al mundo, pertenece a la esencia de la existencia, al *Dasein* como tal. Éste se siente y siente al mundo, a la vez. No puede no ser simbólico y propioceptivo. La existencia, o mejor, el existente, se da como ser-en-el-mundo. En breve: la existencia *es* mundo.

De esa idea fuerza (la existencia *es* mundo) se infiere un *hacer mundo* de la existencia. El *Dasein* se define en su acto de *hacer mundo*. Éste *hacer mundo* se tematiza como decir, como enunciar, como *arrojar* algo (se prefiguraba aquí el concepto semiótico de *desembrague*). El ser que es *arrojado*, a su vez, *arroja*. Es jugado, juega y se (la) juega. La existencia tiene carácter de juego y el mundo es así equiparable al juego mismo de la vida. El juego entrega la existencia al ente o, en otros términos, el mundo abandona a la existencia al ente, la expone a la necesidad de un habérselas con el ente que ella no es, y a la necesidad de habérselas consigo misma. Venir entregada la existencia al ente es una determinación interna del ser-en-el-mundo como tal. La existencia mítica está templada, “afinada” y “humorada” por ese trance intenso de presencia. Es en la forma de un determinado temple o afinamiento o humor como la existencia se encuentra en medio del ente que la transe, la ocupa y reina en ella. Esa determinación existencial es la condición de lo que la semiótica desplegará como tensión de una categorización tímica (euforia vs disforia), raíz de cualquier axiologización de los objetos del mundo en general y de cualquier pasión o juicio manifestada en los sujetos del enunciado o de la enunciación.

De la facticidad y del *venir arrojada* la existencia se sigue su nihilidad y finitud (*dispersio e individuatio*). Ninguna existencia viene al existir en virtud de su propia resolución o decisión; asimismo, ninguna existencia, mientras existe, puede ver por qué tendría necesariamente que existir, es decir, por qué no podría no existir. Cada existencia puede también no ser⁵²⁴. Y lo sabe. Se mueve así al filo del no. Se dispersa en un ser-cabe (*Sein-bei*), un ser-con (*Mit-sein*), y un ser sí-misma (*Selbst-sein*). No puede

⁵²⁴ “Toute chose qui est, si elle n’était, serait énormément improbable”. Valéry, P; 1974: 533.

decidirse nunca por una sola dimensión sino que, por esencia y por entero, se ve obligada a jugar con compromisos, equilibrios, compensaciones entre las tres (acepción clave de συμβολή).

Además, todo hacer manifiesto el ente es una discusión o una pelea (otra acepción clave de συμβολή) o un tener que habérselas con el ente, tanto en lo que se refiere a lo que está-ahí-delante, es decir, tanto en lo que se refiere a las cosas (dominarlas), como en lo que respecta al con-ser con otros (acción, praxis), y al ser sí-mismo (“resolución” en relación consigo mismo). En las tres direcciones de la *dispersio* hay, entonces, en juego, alguna acepción de lo simbólico.

A todo esto, el significado que en sí encierra el término *Anschauung*, *intuitus*, intuición, visión, es, precisamente, el de habérselas con el ente. *Anschauen*, *intuitus* del mundo, significa, en el fondo, tener-mundo, poseerlo, es decir, mantenerse y sostenerse en el ser-en-el-mundo, tener apoyo, sostén y consistencia en él. En la expresión *Weltanschauung*, visión del mundo, *intuitus* del mundo, escuchamos resonar esa pertenencia del ser-en-el-mundo a la existencia, en el sentido de que la existencia la ha hecho suya, se la ha apropiado. La existencia es, necesariamente, visión del mundo. Por lo mismo, hay que rechazar de plano un mantenerse en el ser-en-el-mundo, o un darse apoyo, sostén y contenido en el ser-en-el-mundo, que sería natural para toda existencia y que sería igual para toda existencia. Si cada existencia, en tanto que fácticamente existente, necesariamente se individúa y particulariza a tenor de una situación, ello implica que *no hay algo así como una visión natural del mundo. Toda visión del mundo, al igual que todo ser-en-el-mundo, es en sí misma histórica, lo sepa o no lo sepa*. Articula su propia situación semiótica. Por cierto que la negación de una visión natural del mundo no significa que no exista entre los grupos humanos algo así como una *visión común del mundo*. Desprendimos de aquí una hipótesis, a saber, *el modo de tener el mundo en común implicaría formas de los contenidos correlativas a formas de las expresiones forjadas en el tiempo*. Una comunidad histórica se encuentra ahí, en acto, en sus *semiosis*. Si tal carácter histórico pertenece a la esencia de lo que llamamos cosmovisión, entonces la interpretación de las posibilidades básicas de visión del mundo habrá de tener en cuenta ese carácter histórico cultural, esto es, las relaciones de sucesión y de simultaneidad entre cosmovisiones y las leyes de compenetración entre ellas.

Pues bien, el mito como primera posibilidad básica de ser-en-el-mundo indicaba que cuanto menos la existencia logra imponerse por su “saber” (teorías, técnica,

organización) tanto más inmediato resulta el venir la existencia ocupada y transida por el ente. Ese reinar (*Walten*) el ente en la existencia quiere decir que, de entrada, por entero y en todos sus aspectos, el ente empieza manifestándose exclusivamente en su poder, en su poderío, en su potencia, en su superpotencia (*Übermacht*). La existencia se agota en el ente. Está como tomada por el todo.

El venir la existencia ocupada y transida por el ente (Heidegger), parece coincidir con el dominio del ‘fenómeno de expresión’ (Cassirer). Ese reinar (*Walten*) el ente en la existencia remitiría a un ser-en-el-mundo-de-la-expresión. Por lo tanto, es posible postular allí una articulación perfectamente inteligible de significados afectivos, sensibles. La manifestación del ente en su superpoder sería el aspecto objetivo del fenómeno expresivo. Su correlato subjetivo estaría dado por una cuasi-conciencia transida, desgarrada y dividida por múltiples y poderosísimas impresiones externas cada una de las cuales portaría un determinado carácter mítico-mágico. Las propuestas de Heidegger y Cassirer pueden complementarse en la medida en que se interprete, desde la existencia mítica, el superpoder del ente como fenómeno expresivo. En consecuencia, la enunciación mítica aparecerá como la búsqueda de cobijo mediante la creación de un mundo regido por los contenidos de la expresión. El mundo invadido por la superpotencia sagrada es expresivo e induce al hombre a expresarlo, a expresarse y a comunicarse con otros.

Pero el cobijo o protección, cosmovisión *Bergung*, termina siendo un poder. El cobrar la existencia apoyo y sostén significa que ésta se despliega en órdenes e instituciones de diversa índole. En esa visión mítica del mundo se fragua el origen de las religiones existentes. El *Dasein* da la forma simbólica de mito al acto mismo de cobijarse. Arribamos así a conclusiones importantes: el mito es el acto original del cobijarse por el que el lenguaje deviene discurso. La existencia mítica es existencia *en* las formas enunciadas. No es una existencia óntica, en las cosas; es una existencia semiótica, en los enunciados. No es, en términos de Cassirer, una existencia física sino una existencia de sentido. Antes de enunciar el mito somos ya, desde siempre, enunciados por él.

Empero el cobijo y la protección degeneran progresivamente, mediante las formas de la organización y del negocio, hasta llegar a una situación de ‘no lugar’, de ‘no casa’ en la que la existencia se pierde a sí misma, cae en un vacío y termina percatándose de que se apoya en sí misma, en sus propias posibilidades de posicionamiento, de actividad, de comportamiento, que la llevan a *enfrentarse* y a *discutir* con el ente (acepciones de *συμβολή*). El poder-ser-sí-mismo es ahora lo esencial en la cosmovisión *Haltung*.

Todo se reconduce hacia el hombre mismo: el antropologismo psicológico, el humanismo estético y el desarrollo de la interioridad reflexiva serán las marcas del auge y de la degeneración de esa cosmovisión. En ese camino, mito llega a ser cuasi sinónimo de ‘ideología’ y hasta de ‘mentira’. Pero ¿es ése recorrido generalizable, y más aún, universalizable desde el principio hasta el final? ¿No hay un ‘punto de quiebre’ a partir del cual parece que hablamos sólo de lo que nos ha pasado a nosotros y olvidamos a los otros?

¿Lo específico del mito es su poética o la ‘historia’ que cuenta? ¿No es acaso la poética del mito algo reservado sólo a aquellos que viven *en* él y la ‘historia’ aquello que le permite trascender ese marco existencial? Estas preguntas desencadenan la temática tratada en el último punto del primer capítulo: en la cultura griega son los poetas los guardianes de los mitos, no las castas sacerdotales; la mitología tiene así una ‘libertad de juego’ que otros ámbitos históricos le vedan. La aparición de la escritura alfabética significa también una revolución a ser tomada en cuenta; con ello la mitología queda unida a la literatura y expuesta a la crítica, a la ironía y a su transmutación ‘histórica’. La aparición de la filosofía y el racionalismo en la Jonia del siglo VI a.C. y su prolongación en la ilustración sofística y la filosofía posterior que intenta dar una explicación del mundo mediante la razón, remite a un proceso crítico de enfrentamiento al saber mítico que parece caracterizar sólo a una cultura ‘logológica’ y racionalista. La poética mito-lógica que se abre paso entre la metafísica y la historia buscando reconciliarlas en un relato conduce a la mitología griega, única preocupación digna de los filósofos de Occidente. Las otras que no han pasado por esa prueba pertenecen al anecdotario de lo ‘pre-lógico’, de lo ‘irracional’ o de lo salvaje. Pero esa poética mito-lógica va a recibir el ‘castigo’ del desencantamiento y, junto con las demás míticas, será asociada a lo oscuro, a lo sumido en lo profano, en el saber cotidiano, pueril, efímero, supersticioso; o será instrumentalizada ética o políticamente mediante la alegoría. La luz del conocimiento estará marcada por el sendero de la ciencia y la técnica, cuyo correlato verosímil será el discurso histórico presuntamente liberado del lastre mítico.

Mientras tanto, la fuerza e intensidad de su ‘simbolicidad’ pone al mito, más allá de lo verosímil, en un espacio fiduciario. Desde la pertinencia semiótica, la filosofía del mito es, de inmediato, filosofía de la *fiducia*. La ‘histórica poética’ de la narrativa mítica no es algo que se conforme con la belleza de lo dicho; es algo que quiere ser verdadero; que si no es vivido como verdad no vale. En esa pista de un creer verdad soportado por la confianza y la credibilidad, la *poiesis* emerge del mito enunciado que señala a algo

simbolizado y que demanda interpretación. Mientras tanto, la *praxis* mítica destaca del mito en acto; esto es, de su enunciación misma. En esa medida, hay que distinguir entre la predicación existencial productora de creencias (cuya pretensión de verdad va aparejada con la libertad de inventar), y la referencia correcta a las cosas (problema de la verdad demostrable). En la predicación existencial, la invención se permite confundir lo verdadero y lo falso, tal como lo señalan las Musas a Hesíodo. Por otro lado, en la referencia, es imperativo separar, en un juicio ulterior, lo verdadero de lo falso.

Sea como fuere, en la pertinencia filosófica de la semiótica, la significación se consuma como interpretación. O, en otros términos, la interpretación no es otra cosa que la significación que crece. Así como un cuerpo está *en* movimiento, nosotros estamos *en* interpretación: hasta los enunciados aparentemente más unívocos pueden convocar una interpretación. No obstante, es el ámbito ambivalente de lo cifrado, de lo arcano, de lo oculto, aquél en el que el drama humano de interpretar se presenta con mayor intensidad. Esta digresión, así condensada, es el esqueleto de un conjunto de reflexiones que van contraponiendo signo e interpretación y preparando así el camino del diálogo, a veces acalorado, a veces sereno, entre hermenéutica y semiótica.

Expusimos, a continuación, ya en el segundo capítulo, los lineamientos teóricos y metodológicos de lo que debe ser una hermenéutica semiótica del discurso mítico sustentada en la fenomenología del mito como forma simbólica. Nos encontramos de inmediato con que la preocupación por la *miticidad* coincide con las condiciones de posibilidad del acto por medio del cual el lenguaje, cualquier lenguaje, *hace sentido del cuerpo propio*, forma significativa de una experiencia sensible, que sólo puede ser recuperada en tanto y en cuanto es dicha o enunciada. No se trataba, pues, de descubrir la intención del mito (lo que el autor, anónimo o no, ‘quiso decir’) como propiedad de un espíritu reificado, exterior y anterior a los mitos concretos, sino de la *intencionalidad*, que no es otra cosa que la *intención modalizada en discurso*. Entonces, la primera constatación de nuestro filosofar fue que la presunción metafísica, ontológica o psicológica de algo así como ‘el espíritu’ debía ser reemplazada por la presuposición de una instancia enunciativa del mito que sólo se puede encontrar *en* el discurso mítico. Si seguimos hablando de ‘espíritu’ es a condición de entenderlo como energía creadora de sentido inmanente al mito como ser de lenguaje; como eso que (*se*) *hace sentido* en los discursos míticos. Asumiendo el supuesto de que la cultura es como una tela tejida con diferentes lenguajes, nos encontramos así con que nuestra hermenéutica reconduce las llamadas ‘ciencias del espíritu’ a ‘ciencias del lenguaje’ o ‘de la cultura’.

Por lo demás, la lectura y recuperación de la fenomenología desde las ciencias cognitivas ha sido esencial para comprender el cuerpo-lenguaje como plataforma de todas las formas simbólicas, en especial, de la protoforma mítica. El horizonte del "comprender" tiene *significación* ontológica ya que pertenece al *Dasein*, cuya esencia es ser-en-el-mundo. De ahí que nuestra hermenéutica se refiere a todo el fenómeno de la *interpretación*, entendido como 'enactuar' o 'hacer emerger' el sentido a partir de un trasfondo de comprensión. El conocimiento depende, pues, del hecho de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo, de nuestro lenguaje y de nuestra historia social; en suma, de nuestra corporización. En otros términos, la *copertenencia cuerpo-mundo*, expresada en todos los lenguajes existentes, es anterior a la constitución del *yo* como sujeto enfrentado con una *realidad*. Por eso, integrando pertinencias podemos suponer que 'forma simbólica' y 'semiosis' designarían actos de un *Dasein propioceptivo*.

Discurrir es el modo como este existente hace y se hace mundo. La dinámica discursiva de la percepción / acción coloca a nuestra hermenéutica en el horizonte simbólico del discurso. No es una hermenéutica del texto sino del discurso: toma posición en el devenir de los *contenidos* de sentido para comprender el fenómeno de su *expresión en diversos lenguajes de manifestación*. Pero asume que los contenidos no existen aparte ni antes ni después que las expresiones. Si son, son *con* ellas y *en* ellas. Los contenidos están contenidos (*tenidos con*) y presionan al cuerpo continente para salir de sí.

Ese mundo vivo de expresiones, que se define recíprocamente con quien lo percibe, es el objeto de las ciencias del espíritu, del lenguaje, de la cultura. No podemos, pues, aspirar a que sean 'ciencias exactas', menos aún podemos caer en las aporías de la representación (sean idealistas o realistas) y perder de vista el par *percepción / acción*, gracias al cual contraemos un vínculo ecológico y etológico con el mundo. En suma, el estrato semiótico del sentido no es autónomo, ya que encuentra sus raíces tanto en la estructuración dinámica y morfológica del mundo natural como en el cuerpo propio, la percepción y la acción (propiocepción, kinestesia, cenestesia, comportamiento).

En ese contexto, comprendimos que cuando uno se plantea la posibilidad de interpretar los mitos 'científicamente' no se trata de pensar en el patrón de las ciencias exactas sino en el 'organon' de una metodología semiótica, esto es, en una especie de arte racional no universal, de acuerdo a las palabras de Fabbri. Si los mitos son los que nos interpretan, los que nos dominan, entonces ¿por qué no tratar de conocer los *esquemas* de aquello que nos domina e interpreta y así conocernos mejor a nosotros mismos? Ese es el momento en el que hay que saber oponer la vocación científica, formalizadora y

metódica de la semiótica a la vocación interpretativa, intuitiva y ‘a-metódica’ de la hermenéutica en sentido estricto. Pero oponerlas y, luego, saberlas complementar. Entonces, el mito, en cuanto *conjunto signifiante* que es, puede ser estudiado como *texto*, como *relato* y como *discurso*. Pero la unidad de análisis de una semiótica, como la ‘tensiva’, que reconoce y asume su *suelo* fenomenológico no puede ser otra que el *discurso*, lo que no implica eliminar las otras dos perspectivas sino superarlas sin reemplazarlas. Esta perspectiva del *discurso* permite captar no solamente los productos fijados o convencionales de la actividad productora de sentido (los signos o textos, por ejemplo), sino también, y sobretodo, los *actos semióticos* mismos. Pues *el discurso es una enunciación en acto*. Y ese acto es, ante todo, un *acto de presencia*. La instancia de discurso no es un autómatas que ejerce la capacidad de lenguaje sino una presencia humana, un cuerpo sensible que se expresa. Y una de las propiedades más interesantes del discurso es su capacidad de *esquematisar* globalmente nuestras vivencias, experiencias y representaciones. Así, el estudio de los *esquemas* del discurso sustituye de inmediato al estudio de los *signos* propiamente dichos. De ahí que, en el marco de nuestro filosofar, el concepto de *campo* ha resultado decisivo para dejar de lado el ‘pensamiento lineal’ en cuyos límites la tradición filosófica ha encerrado al discurso. No entendemos a éste como progresión lineal y unidireccional sino como *campo* en el que se manifiestan y ocultan fuerzas de sentido en múltiples direcciones dando lugar a distintas redes de relaciones.

A la luz de este planteamiento, procedimos a revisar lo que Blumentberg llama la línea imaginaria entre *mythos* y *logos* y la *tensión de racionalidad* que ahí se propicia. La percepción como acción significativa nos había llevado a plantear que el ser inteligente no es tanto el que resuelve problemas como el que se las sabe ingeniar para ubicarse en un mundo compartido de significación. Por lo tanto, para tratar de comprender el discurso mítico, hay que despertar el antiguo modelo de *corazón / anima mundi*, cuyo emblema, para Hillman, es Afrodita. Emblema éste que permite columbrar cómo la belleza perdió su estatuto epistemológico o por qué la cosmología fue absorbida por la ontología y la metafísica, sistemas conceptuales sin imágenes estéticas, sin rostros divinos, que terminan sumiéndonos en el “desierto de mitos” del que habla Gadamer. Esta fue la circunstancia esperada para sustentar el doble sentido de la intencionalidad. Hay ‘lenguaje de las cosas’ porque el hombre mítico conversa con el mundo y porque el mundo conversa con el hombre. Hay un reflejo cordial, un afecto por el que ambos se tocan, una intensidad que caracteriza la relación del hombre con el mundo y del mundo

con el hombre. La *copresencia sí mismo-mundo* entraña entonces dos operaciones perceptivas elementales: la *mira*, más o menos intensa y la *captación*, más o menos extensa.

Arribamos luego, en el marco de la definición de la praxis enunciativa del mito, a una discusión frente a la hipótesis fundadora de la significación ‘con’ referente sustentada por Ricoeur. Este breve paréntesis nos embarcó en un tema de filosofía del lenguaje que resultó fundamental para construir nuestro modelo teórico de interpretación. En resumen, la expresión mítica es aquella que no puede refrendarse por algo exterior a ella. Lo único que refrenda a la tradición mítica es su ser relatada. El lenguaje, considerado como discurso, no es algo *acerca de* la realidad, es *la* realidad en estado de desocultamiento, y en cada proposición este es el asunto que dirige al pensamiento humano (no la subjetividad del autor). Ser se descubre *en* lenguaje. Los discursos no son el lugar de subjetividades psicológicas sino de actancias de sentido.

La alternativa a la hipótesis de la significación ‘con’ referente es, entonces, el modelo de la intersemiotividad: dos macrosemióticas interactúan en el ámbito de cualquier cultura; a saber, una semiótica del mundo natural y otra de la lengua natural. En la dinámica de dicha interacción se constituyen las diversas semióticas de la cultura a través de una serie de lenguajes de manifestación. La naturaleza se culturiza y la cultura se naturaliza. Desde la pertinencia filosófica sobre la *semiosis*, el concepto de “mundo natural” permite dar una interpretación más general a las nociones de referente o de contexto extralingüístico, que aparecen en las teorías lingüísticas, hermenéuticas o analíticas. La relación de referencia se convertía así en una relación de intersemiotividad. Ya no se trata de una relación *lenguaje / mundo* que toma a este último término como referente neutro sino de una relación *lenguaje / lenguaje*: el hombre vive el mundo natural como enunciado-mundo. Su vida misma, al estar embarcada en una incesante percepción de expresiones, es por lo tanto enunciación en acto.

A estas alturas, el desarrollo de la hipótesis acerca de la *propioceptividad* esencial de la *semiosis*, con su corolario relativo al exceso de lo mítico sobre lo lógico, nos condujo a una visión más precisa del trabajo de clasificación y valoración que constituye la semiótica del mito como sistema primario para estructurar ‘realidad’. Fue preciso, pues, examinar el totemismo y la astrología como modelos de construcción taxonómica y axiológica.

Este ‘ejercicio’ nos puso en forma para entrar de lleno, en los últimos apartados de este capítulo, a la teoría de la instancia primordial de discurso que daba cuenta, someramente, de la arquitectura de nuestra *episteme* semiótica. Dicha arquitectura se sustentó, en buena medida, en la prolongación de un axioma fenomenológico (*percibir es hacer presente cualquier cosa con la ayuda del cuerpo*) en axioma semiótico (*enunciar es hacer presente cualquier cosa con la ayuda del lenguaje*).

Terminé el segundo capítulo retomando la discusión en torno a la presunta racionalidad del mito desde la pertinencia esbozada. Recurrí deliberadamente a una polémica elaboración actual que proviene de la teoría literaria de inspiración semiótica pero que puede ayudar a ubicar esta racionalidad mítica frente a la racionalidad científica. La hipótesis central era que la racionalidad mítica, en base a la percepción de expresión, presupone una racionalidad hedónica-lúdica, una dimensión celebratoria del ser. La racionalidad mítica se basa entonces en una captación impresiva que desencadena, a su vez, una captación semántica. Por oposición, la racionalidad no mítica o ‘científica’ consiste en una captación técnica y otra ‘molar’ que, en base a la percepción de cosas, ‘olvidan al ser’ y proceden a desementizarlo estableciendo relaciones de dependencia unilateral entre conceptos y sus referentes. Creemos, entonces, que una clave semiótica de acceso a la racionalidad mítica pasa por el estudio de las ‘estesias’ como momentos de fusión entre el sujeto y el mundo sensible. Cassirer, con otro lenguaje, contempla esto al hablar del ‘fenómeno expresivo’, de la ‘pura vivencia expresiva’, como fase incoativa de su fenomenología del mito. La estesia parece convocar a la llamada *pregnancia simbólica* de Cassirer, esto es, al modo como una vivencia ‘sensible’ entraña al mismo tiempo un determinado ‘significado’ que es representado concreta e inmediatamente por ella. Allí están en juego la ‘carne Sensible’ del mundo a la que alude Merleau-Ponty o la tensividad fórica de la semiótica. Estábamos así ante una constelación conceptual fundamental para iniciar, ya en la tercera parte de nuestro estudio, una interpretación tensiva de las estructuras y operaciones míticas.

El mito como forma simbólica quedó reconfigurado como *discurso mítico* regulado por una *praxis enunciativa*, del lado de lo que Cassirer denominaría *pensamiento mítico*. Iniciamos así, con el instrumental teórico expuesto en el segundo capítulo, una interpretación de las estructuras y operaciones de la semiosis mítica a la luz de la disquisición de Cassirer sobre el *pensamiento mítico*. En esa circunstancia, afinamos nuestra hipótesis general y transformamos operativamente algunas de las hipótesis que habíamos ido desplegando hasta aquí: la tensividad como punto de partida basado en la

categoría intensidad / extensidad, con primacía de la intensidad; la hegemonía del afecto y su reciprocidad con la forma en la generación del sentido; la aproximación prosódica y ‘musical’ a la significación y, por último, el rol del esquematismo tensivo en nuestra labor hermenéutica.

En principio, desplegamos un contrapunto entre dos nociones de Cassirer (*fenómeno expresivo* y *pregnancia simbólica*) y una noción semiótica (*tensividad fórica*) para tratar de dar cuenta de la μετάβασις desde esta instancia presupuesta de ‘puro sentir’ o de ‘pura vivencia expresiva’ (el llamado ‘grado cero del vivir’ en el que *carne, cuerpo y mundo* conforman un mismo núcleo) hacia el enunciado mítico. Sólo mediante el cuerpo percibiente / enunciante el mundo se transforma en algo con sentido y a partir de ahí podemos hablar de ‘pasiones’ y de ‘emociones’ en la acepción semiótica.

Encaramos de inmediato las temáticas concernidas por el devenir del pensamiento mítico: nos interesó entresacar ‘tramos’ de la tensión entre la fase de indistinción de cosas y signos en la pura vivencia expresiva de la presencia (*tautegoría mítica*) y la fase de las cosas vinculadas con su significación en la representación (*significatividad mitológica*) y desbrozar así la aplicación de nuestra hermenéutica semiótica. Debimos, entonces, repasar con más rigor los presupuestos teóricos de una *semiótica de la presencia* atenta a sus operaciones espaciales y temporales; tratamos de dar cuenta así de un comienzo violento, luego, de un trance intenso y excesivo, en el que se configuraba algo así como una dialéctica entre sentir y percibir. Éste y aquel se presentarían como experiencias no sólo diferentes sino opuestas: el ‘percibir’, cuyo efecto es la homogeneización, estaría del lado de lo racional y de lo cognitivo; el ‘sentir’, cuyo efecto es la heterogeneización, estaría del lado del desborde. En este último contexto, atendiendo al flujo incesante en el que un cuerpo sensible se agita y agota, *siente* y *padece*, postulamos que el ‘yo’ semiótico es básicamente un ‘yo’ mítico; esto es, un *yo* que habita un espacio tensivo en el que se define una compleja forma de vida. Desde este ámbito, si consideramos la supremacía de *lo otro* como experiencia absoluta, ‘los dioses’ o ‘el dios’ termina(n) apareciendo como mito(s) supremo(s). Cupo entonces explorar, a la luz del esquematismo tensivo, las fases de la divinización en la línea de la lectura que hace Cassirer de Usener. Este recorrido dio pie para llegar a una propuesta central de nuestra tesis: la *praxis enunciativa* del mito se ‘codetermina’ con un *campo de discurso* que, en líneas generales, declina en tres fases: el *campo de presencia*, el *campo esquemático* y el *campo diferencial*, correlativas a lo que llamamos *mito emergente*, *mito en acto* y *mito enunciado*. Consideramos que sólo en la

perspectiva de la interfaz *emergencia / actualidad* era posible aquilatar lo que Cassirer definía como *tautegoría*, esto es, el hecho de que no haya separación alguna entre lo que llamamos lo *real* y lo *ideal*, entre la *cosa* y su *imagen*, entre el *hierofante* y el *dios*. Esta relación básica de identificación, que se expresa más claramente en la actividad mítica como *transubstanciación*, condujo a Cassirer a postular la anterioridad del rito. Si bien desde una perspectiva generativa, al asumir que mito y rito son dos caras del mismo proceso simbólico, hemos ‘desdramatizado’ esa cuestión, desde una perspectiva genética se postula la precedencia de la actividad mágica, sustento del ritual: los movimientos mágicos y miméticos de la ‘prolexis lógica’ serían anteriores a la palabra articulada. Ésta última, en la dinámica del cobijo, de la tutela y, finalmente, del control, participará del acto de cubrir e identificar el ser no sólo con imágenes sino también con nombres de los que se hará relato. Los acontecimientos se confunden entonces con el *obrar* de alguien identificado. Esto nos dio pie para tratar no sólo el pensamiento del objeto en el mito sino también el pensamiento causal de la transmutación: la fuerza causal es expresión de esencias vivas, operantes. La causalidad, asociada a una *concrecencia* o *coincidencia* de la causa en el efecto, es referida básicamente a las cualidades. Y las cualidades son personas. Los dioses son, así, las condiciones de posibilidad, el *a priori* de la existencia mítica tal como las leyes generales lo son de la existencia científica. No obstante, sospechamos que estas condiciones son más complejas, pues remiten a lo sagrado en general.

Fue preciso, pues, internarnos en el ámbito de lo que Cassirer llama la *antítesis básica* de lo sagrado y lo profano. En consonancia con lo expresado hasta aquí, definimos lo sagrado como aquello que empieza a introducir diferencias en lo indiferenciado. En este punto, Cassirer aparece como ‘profeta’ que anuncia la prosodización de la semántica. En efecto, ésa ‘introducción de diferencias’ o ‘división arcaica de poderes’ en términos de Blumemberg, no se puede comprender sin algo equivalente a lo que conocemos como acento o interjección. La interjección toma posición y crea un *entre*, una diferencia. Mientras que el pensamiento científico procede a la homogeneización del tiempo y del espacio, para el pensamiento mítico, sólo hay un *acento* mítico, que se expresa en la oposición de lo sagrado y lo profano. Tomando del *acento* la fuerza de su *golpe*, podemos decir que el sentido de la violencia adviene en la proximidad de la violencia del sentido. En el plano del afecto expresivo, o plano del contenido del mito, éste equivale, pues, a una interjección primigenia. Tratamos de dar cuenta, entonces, a distintos niveles, de la esquematización tensiva de lo sagrado y lo profano: la cuestión

del espacio mítico que, en contraste con el geométrico y con el perceptivo, está dirigido por la tonicidad y por el acento; el asunto complejo de las formas fónicas del espacio (que permite una primera aproximación al concepto de *templum*), la lógica concesiva abierta por el acontecimiento afectivo que acompasa a lo sagrado; en fin, la cuestión de cómo el tiempo profano es un tiempo secundario, derivado del tiempo sagrado, íntimamente conectado con *archai* cósmicos e históricos; la cuestión de la personalización cualitativa del número...Esta exploración desembocó en la idea de que *en el acento se expresa el acontecimiento del afecto que da forma a la intuición mítica*.

Ahora se trataba del acto de *dar forma a la vida mítica*. Seguimos aquí fieles al orden metodico de Cassirer tomando como eje al concepto de alma. En virtud de su plasticidad, el alma se presenta fin o como comienzo del pensamiento mitológico pues el ser anímico conserva allí una peculiar ‘fluidez’. En consecuencia, el primado del motivo de la ‘metamorfosis’ dio su gravitación espiritual y su significado al alma, que apareció así como lo más inmediato y como lo más mediato. De ahí que, al menos en principio, el motivo de la división del alma ha primado sobre el de su unidad. Subsisten plurales ‘formas del alma’ y el pensamiento especulativo busca llegar progresivamente a la unidad y a la simplicidad. Éste es el contexto en el que se da, a modo de esquema pasional, el paso del *yo* mítico al *yo* moral: el concepto mítico de alma se va a agudizar y a restringir éticamente por su inserción en una *communitas*. Así, no sólo al individuo pertenece un *genius*, también a la familia, al estado, al pueblo y, en general, a cualquier forma de comunidad humana. Se da, pues, el desarrollo del sentimiento de sí mismo a partir del sentimiento de la (com)unidad y de la vida. La idea guía es que, para la intuición mítica sólo existe la esfera que ésta llena con su propia actividad. Al factor de la actividad se aplica la ley de igualdad de ‘acción’ y ‘reacción’. Toda actividad es formativa en un doble sentido: a la vez que el *yo* imprime a los objetos la forma que le ha sido dada desde el principio, va hallando y adquiriendo esa forma en el conjunto de acciones que ejerce sobre los objetos y que recibe de éstos en retorno.

La disquisición sobre la actividad mítica nos condujo, de lleno, a la cuestión del rito. Tomando como punto de partida una caracterización narrativa de conjunto procedimos a abordar luego un esquema del rito de paso o de iniciación que gira en torno al concepto de ‘liminaridad’. Exploramos luego las formas del culto y la *fiducia*, concepto central en una filosofía del mito atenta a la red semiótica que articula *sacrificio*, *promesa*, *amenaza* y *oración*. El escenario teórico estaba ya preparado para abordar la religión como crisis semiótica del mito. Podemos afirmar que el *paso* del mito a la religión

entraña una toma de conciencia del ser de los signos *en cuanto* signos. Los signos miran a lo Otro, pero ni *son* lo Otro ni, menos aún, lo *captan*. Esta plena conciencia de los signos marca el momento “crítico” en el que la religión se dispone a desligarse de su base mítica.

IV. 2. Epílogo: pasión, acción, cognición

Ahora bien, de lo expuesto hasta aquí podemos entresacar tres grandes "lógicas" en las que se encarnan tres maneras de considerar y luego de construir la significación de un mundo. Partiendo de ellas, formularemos, pues, a modo de conclusión, nuestra propia lectura.

El significante es lo que puede hacerse presencia sensible: el mito se abre así a posibles lenguajes de manifestación. El significado es aquello que, para una enunciación interpretante, señala una ausencia. Prima aún la opacidad. La transparencia sobreviene cuando el mito ‘deja pasar el sentido’, es decir, cuando ese significante sensible ‘como que se ausenta’ para que esa otra ausencia antes señalada se (haga) presente en un contenido inteligible, significado como pasión, acción y cognición.

Globalmente, se trata siempre de una significación del *cambio*, en la medida en que postulamos desde el principio que la significación sólo puede ser captada en su devenir. La lógica de la pasión enfoca el sentido padeciendo carnalmente los acontecimientos que afectan el campo de presencia; la lógica de la acción enfoca el sentido a través de una programación de las transformaciones del mundo; la lógica de la cognición enfoca el sentido construyendo conocimientos bajo el principio del descubrimiento. Cada lógica tiene su concepción del cambio y del devenir: para la lógica de la pasión, el cambio sólo es captable *in praesentia*, esto es, como impacto y afecto que sobreviene en presencia del actante; para la lógica de la acción, el cambio sólo es captable a partir del fin y del resultado; para la lógica de la cognición, el cambio sólo es captable por comparación entre dos mundos, comparación que permite medir el descubrimiento, o sea, el suplemento de conocimiento. Cada una de estas lógicas sería, entonces, una manera de aprehender el cambio, una forma dada de devenir: el acontecimiento, que afecta pasionalmente la posición de la instancia de discurso; la transformación, que la somete al enunciado de un programa de acción; y la aprehensión y descubrimiento del cambio, fuentes de conocimiento que la informan en cuanto observadora.

Pero no nos confundamos: estas tres lógicas no pueden ni aparecer ni funcionar separadamente; son sólo tres puntos de vista sobre la misma ‘facultad de lenguaje’ y no tres ‘realidades’⁵²⁵. Los discursos concretos atribuyen más o menos peso al sentido que le dan al mundo: enfatizan así la pasión, la acción o la cognición. De ese modo se perfilan las cosmovisiones frente al ‘sentido de la vida’. Sería apresurado afirmar que el mito privilegia siempre una lógica en detrimento de las demás. Preferimos imaginar una tensión interna del discurso mítico; esto es, una interacción entre esos tres grandes tipos de racionalidad (el *acontecimiento*, la *programación* y el *descubrimiento*). Dicha interacción constituye un conjunto complejo pero coherente controlado por una misma praxis: así, el discurso mítico puede, a la vez, poner en marcha emociones y tensiones afectivas, recorridos finalistas, así como reproducir programas estereotipados, y puede también descubrir e inventar nuevos mundos.

Tenemos:

- Numinosidad: metamorfosis del cuerpo mítico por presencia en él de lo Otro. Orden primero (o icónico: magia, imago) del acontecimiento existencial extático, si se quiere chamánico.
- Dramaticidad: puesta en acto de una somaticidad comunitaria programada como invocación, convocación, participación y re-presentación (en sentido teatral). Orden segundo o indicial del contacto eficaz con el otro y con lo Otro con vistas a la regulación de la convivencia.
- Narratividad: desocultamiento o revelación de un relato tipo a ser reiterado, repetido. Orden tercero o simbólico de la mediación verbal.

Puedo arriesgar la hipótesis de un recorrido: la condición de posibilidad del mito es un acontecimiento descomunal que abre a una vivencia expresiva y a una captación semántica; luego, deviene programación de la acción, en concreto, es decir, de una praxis comunicativa (ritual, sacrificio, culto) y, de ahí, culmina en descubrimiento de una historia (narración). La densidad simbólica va *in crescendo*. Por cierto, el símbolo puede ser ‘deconstruido’ como huella y como imagen. Al final, la experiencia del descubrimiento engloba a las anteriores. ¿Hay que postular, acaso, una cuasi-racionalidad inicial del estallido intenso, del sobrevenir? Resulta difícil establecerla. En ese sentido, recién en la segunda fase de ese recorrido emerge una racionalidad mítica

⁵²⁵ Si se considera, por ejemplo, la *argumentación*, uno puede imaginar que surge únicamente de la cognición, pues manipula los conocimientos; pero es sabido que argumentar es también jugar sobre las pasiones con el objeto de actuar, es decir, de obtener una cierta transformación del otro o de la situación que se comparte con él. Más detalles en Fontanille, J; 2001: 162-163.

básica, que, en primera instancia es *práctico comunitaria comunicativa* y, luego, en la tercera fase, deviene *narrativa*. En resumen, el mito, a su modo, deviene acontecimiento, programación y descubrimiento⁵²⁶.

Desde nuestra perspectiva filosófica sería más fructífero seguir con cautela las huellas del recorrido arriba propuesto. Considerando las cosas de esta manera, se puede poner de relieve el hecho de que el mito no es propiamente conocimiento sino fundamento afectivo y práctico del conocimiento. No es una mera narración sino que remite a los fundamentos mismos, al *por qué* de esa narración. Y creo ver ese *por qué* en lo Otro que posee al Sí Mismo y se confunde con él por contacto y comunicación. Pero ser simbólico significa ser complementario aún en la contrariedad y la contradicción.

La razón teórica presiente pero no necesariamente capta el contorno de todas las configuraciones de racionalidad inscritas en la vida real⁵²⁷. Frente a la ‘fiesta de la vida’ en la que el pensamiento se metamorfosea en cuerpo, vivimos también la quiebra de una conciencia científica de legitimación⁵²⁸. Esta quiebra conlleva algunas preguntas y antinomias acuciantes⁵²⁹. La situación de crisis de la razón científica es, también, qué duda cabe, la crisis de la razón técnica; en suma, del mundo técnico-científico. El estudio del mito se encuentra íntimamente imbricado con esa situación. Trátese del mito griego (Hübner) o americano (Lévi-Strauss), la forma del pensamiento mítico, contra muchos que ya habían decretado su total superación, subsiste frente a la ciencia como alternativa de la experiencia vital⁵³⁰. El mundo-vida no problematizado e incuestionable

⁵²⁶ Es importante percatarse de que, en el campo de la antropología, quedan formuladas, a grandes rasgos, tres hipótesis que acentúan, cada una a su modo, algo semejante a esas dimensiones: la de Lévi-Bruhl, que postula una racionalidad de la pasión (afectiva), la de Malinowski, que postula una racionalidad de la acción (práctica); y la de Lévi-Strauss que, por respectiva oposición a los dos precedentes, caracteriza al pensamiento de los pueblos ágrafos como desinteresado e intelectual; privilegiando, pues, una racionalidad de la auto cognición. Lévi-Strauss, C; 1994: 36-37.

⁵²⁷ Hölderlin, en la nostalgia de la unidad sujeto/objeto, de lo absolutamente originario que precede a toda división, postula que “la fiesta de la vida” tiene forma mítica. Citado por Mas, S., 1999: 71. ¿Cómo reconocer esta “fiesta de la vida” sin esas memorias que son el cuerpo mismo del pensamiento?

⁵²⁸ “La memoria es el cuerpo del pensamiento” Valéry. Citado por Zilberberg, C., 1994-95: 157. Del mismo modo, en Heidegger, la religión poética se convierte en cognición (*Einsicht*) y “el mito (...) sigue siendo lo más memorable”. [M.Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pag. 137. Citado por: Jamme, Ch., 1999: 170].

⁵²⁹ Algunas de estas preguntas las resume Hübner: ¿En qué consiste la verdad de los enunciados y de las teorías científicas? ¿Que significan aquí verificaciones o falsaciones? ¿Cómo se decide entre dos teorías que se contraponen? ¿Con qué criterios se puede distinguir lo científico de lo no científico?. Por otro lado, según este autor, las antinomias más representativas se presentan en el seno mismo de la matemática, asunto éste que no cabe ya profundizar aquí.

⁵³⁰ Dada la relevancia actual de su pensamiento, Habermas parece ser el adalid de la superación ilustrada del mito. Al concebir el proceso de racionalización como un proceso de desencantamiento, se atiene al camino desbrozado por Weber. Reconoce que, en los orígenes, existió una armonización profunda entre la integración sistémica y la social pues, por ejemplo, no se distinguía entre institución, cosmovisión y

cuyo funcionamiento se basa en una serie de presunciones aceptadas, permanece, en el contexto moderno, como esfera de lo social tercamente contrapuesta a la dimensión sistémica o institucional. En consecuencia, no todo es argumentado o sometido a crítica. Hay condiciones de la decisión racional que no son precisamente pragmático-formales y que, sin embargo, son discursivas con todo derecho.

Entonces, el mito dista mucho de ser una forma primitiva y superada de pensamiento. En todo caso, la Ilustración no ha producido ninguna ruptura radical que haya hecho obsoleta la esfera mítica. Se trata aquí de un mundo de sentido creado por el ‘animal simbólico’; mundo que, con otros, forma parte de una red simbólica en la que el hombre se cobija, vive, descansa y lucha; red ésta que, en conjunto, le permite tomar distancia de ese mundo físico insondable, indiferente e incommensurable.

persona. La vinculación sacra o la fuerza normativa de carácter numinoso embebía toda la sociedad. El mito (imagen del mundo) y el rito (praxis cultural) regían las formas de entendimiento mutuo y de interacción. Habermas, J; 1987-II: 69. La marcha posterior es la de la diferenciación creciente entre los componentes estructurales de la sociedad. Las imágenes del mundo evolucionan desde el mito hacia las explicaciones más racionales en forma de teologías o incluso de metafísicas y la praxis cultural gira hacia lo sacramental. Ahora bien, las imágenes del mundo y las formas sociales se corresponden en su mutua evolución. Las dimensiones de la razón científica, de la moral y del arte se someten a una lógica de la diferenciación, autonomización, formalización y universalización progresivas (la ciencia se encarga del dominio del mundo físico y de la determinación de la verdad; la ética y el derecho se encargan de los principios jurídicos y morales universales y de la legitimidad de las normas; el arte se encarga de la autenticidad del mundo estético-expresivo). Este creciente proceso evolutivo racional pasa del mito hacia la religión teologizada; luego a la religión natural y, finalmente, a la mera razón. La teodicea o la explicación del dolor en el mundo está en la base misma de esta creciente racionalización. Si en Weber la explicación o racionalización conduce hacia una ‘etización’ de la vida; en Habermas va hacia una racionalización argumentativa. Durkheim es un referente importante de Habermas para interpretar este paso por diversos estadios (que van de una visión totalizadora, indiferenciada e incuestionable a una creciente diferenciación y racionalización) mediante el indicador de la ‘lingüistización de lo sacro’. Finalmente, el consenso sustituye a la autoridad de lo sacro. El aura fascinante y tremenda de lo sacro santo es así sublimada y cotidiana en la fuerza vinculante de las pretensiones de validez criticables. Habermas, J; 1987-II: 112. Los núcleos de la tradición quedan reducidos a concepciones del mundo, a presupuestos de la comunicación, a procedimientos argumentativos, a valores fundamentales abstractos, etc. Habermas, J; 1989^a: 406. La esfera moral autonomizada y convertida en ética comunicativa es la heredera de las imágenes míticas religiosas del mundo y de su fuerza integradora. La fuerza normativa vinculante se da gracias a la argumentación y el consenso logrado por las normas universalizables. Reconocerá después que no toda esa fuerza vinculante es heredada por la ética comunicativa ya que cierta significatividad o potencial semántico frente a las contingencias de la vida y de la sociedad parece quedar todavía en manos de la religión o de lo mítico. Pero Habermas defiende la tesis de que la razón expresada en cada acto comunicativo está animada por una fuerza ‘tenazmente trascendedora’. Habermas 1989b: 402. Esa herencia recibida por la ética comunicativa no le impide advertir los peligros de un positivismo que, en un mundo desencantado y desmitologizado, puede privarnos “de la luz de los potenciales semánticos antaño preservados en el mito”. Habermas, J; 1990: 271. El proceso de racionalización sustentado por Habermas, burdamente esquematizado aquí siguiendo los lineamientos expuestos por Mardones (2000), nos sirve para darnos cuenta cómo y dónde sitúa el mito. Pero nosotros creemos que las cosas son más complicadas al momento de querer decretar la superación ilustrada del mito tomando la evolución ‘racional’ occidental como modélica. Nos parece, a la luz de lo propuesto en este ensayo, que ni el estadio mítico de las tribus arcaicas es tan integrado como lo describe Habermas ni puede ser tan categórica la identificación de racionalidad con diferenciación.

Creemos que la específica inquietud por filosofar sobre los esquemas del mito es un modo esencial de reconciliación racional de la ciencia con la experiencia. Pero esto exige no reducir el discurso a ‘pensamiento discursivo’ ni el lenguaje a la referencia disecada y aséptica. El riesgo es quedarnos con un criterio de racionalidad tan estrecho que pierde de vista el ‘potencial semantizador’ encarnado en la racionalidad de lo infundado. A partir de ese criterio estrecho y marcadamente etnocéntrico, sabores, saberes e impulsos que proceden de la profundidad imaginaria del mundo-vida son arrojados a la periferia y calificados como vagos, triviales y ‘prerracionales’, a menos que ‘se pongan a tono’ con el saber discursivo comunicativo tripartito (ciencia, moral, arte). En este contexto, el pensamiento mítico no ha interesado sistemáticamente a la filosofía; de hecho, salvo honrosas excepciones, no ha sido analizado; simplemente ha funcionado como ‘constructo’ que serviría de mero trasfondo de la racionalidad occidental.

Sabemos que a partir del mito griego, en especial, se desarrollaron la ciencia y la filosofía en Occidente. Esa es, al menos, la confrontación crítica a la que nos han acostumbrado sistemáticamente Cassirer y muchos otros pensadores. Precisamente por eso, creemos que la teoría del mito constituye una parte nada deleznable de la conexión de la experiencia con la ciencia⁵³¹. La justificación de ésta (que, en nuestra cultura, condiciona casi todo) ha devenido un problema agobiante. Pero, si somos consecuentes, dicha justificación debe ser tratada junto con la justificación del mito. Las creencias para vivir, propias de la racionalidad de la experiencia, deben de coexistir en armonía con las creencias para discutir, argumentar y comprobar, propias de la racionalidad de la ciencia. ¿Cómo separar vida de comunicación y argumentación?

La construcción de las formas simbólicas se parece a la edificación de una casa con muchos ambientes. Desde ese *templum de sentido* se toma distancia de la realidad externa, se la domina o se la sujeta a un orden. Esa necesidad de crear un cobijo, que se hace cada vez más evidente a la par que incierta, comienza con el mito. La ciencia, explica esa realidad, en buena medida la somete; pero, a la vez, muestra cuan indiferente y todopoderosa es. A final de cuentas, las condiciones de nuestra existencia se nos escurren entre las manos: nos sentimos irrelevantes y precarios frente al silencio,

⁵³¹ Hübner formula otras preguntas que han acechado al presente estudio: ¿Cómo se diferencian entre sí mito y ciencia? ¿Cómo se puede decidir entre ambos? ¿Existen límites fluidos entre ellos? ¿Qué derecho tenemos para preferir la ciencia al mito? Muchas de estas preguntas han sido relativizadas y hasta anuladas por la postura de Lévi-Strauss y, también respondidas de algún modo en algunos pasajes de nuestro trabajo. Remiten, como sabemos, a cuestiones de fondo que tienen que ser tratadas con sobriedad y dejando de lado bastantes prejuicios.

la indiferencia y la inconmensurabilidad del orden cósmico. Pero no nos resignamos a quedarnos paralizados por la angustia y el miedo, más bien solemos persignarnos (pues parecemos ser signos de algo que se nos sustrae y nos atrae), solemos buscar sentido, distancia y seguridad al calor de ese universo simbólico con el que enfrentamos al frío y despiadado ‘absolutismo de la realidad’⁵³². Las operaciones de la *semiosis* mítica coinciden con el ‘desmontaje’ de ese absolutismo. Todo hombre necesita creerse y crearse un cuento. Dar nombre, mediante una historia, a una realidad impresionante. Llenarla de signos. Dividir y clasificar lo indiviso. Liquidar el anonimato y la indeterminación. Explicar lo innombrable. Elaborar y transformar el horror. En suma, hacer un hogar del mundo.

Pero, de acuerdo a lo aquí postulado, cuando decimos ‘hacer un hogar del mundo’ estamos hablando de hacer un *templum de sentido*, por lo que la ‘casa propia’ es, en principio, el ‘cuerpo propio’ que, como envoltura, es un primer cobijo. Pero, en términos sensibles, se trata de una ‘morada’ con múltiples envolturas (desde las que limitan, cual mantas, con la carne misma, hasta las desprendidas, objetivadas o lanzadas al mundo). Estamos así ante una ‘morada’ en movimiento permanente: lo que alguna

⁵³² El horizonte de la forma simbólica muestra que el mito y la ciencia pretenden lo mismo: sustituir el caos y proporcionar un cosmos calculable, comprensible y fiable. Lejos de ser irracional, el mito estaría al servicio de la razón y de la misma ilustración pues quiere someter a la naturaleza y a lo misterioso al dominio ‘cálido’ de la explicación y el sentido. No es relevante que, a la luz de la ciencia y del pensamiento crítico, eso aparezca como una misión imposible; lo importante es que se trata de estructuras que generan orden y sentido marcando distancia frente al ‘absolutismo de la realidad’. Incluso, las presiones desmitificadoras suelen convertirse en verdaderas remitificaciones: surgen así, de acuerdo a Blumentberg, los nombres abstractos (el *yo*, el *universo*, la *historia*, lo *inconsciente*, el *ser*). No obstante, en los primeros capítulos de *Trabajo sobre el mito* reconoce que estamos asistiendo a una pérdida de plausibilidad de estas remitificaciones. Si bien no es posible mantener las explicaciones fabulosas de los mitos tradicionales, tampoco convencer ni la filosofía crítica ni la ciencia. Claro que no es lo mismo hablar de dioses o demonios que referirnos a galaxias u objetos cuasi estelares. Como vemos, este juego de lenguaje referencial, objetivo, regido por la interfaz de las captaciones técnica y ‘molar’; es diferente a aquél otro juego de lenguaje de la predicación existencial, regido por la interfaz de las captaciones impresiva y semántica. El universo científico, por lo mismo que es ‘desemantizador’, no genera relevancia. Si bien continúa la acción mítica de marcar distancia frente al ‘absolutismo de la realidad’, despoja al universo de toda posibilidad de significado, lo deja mudo e insondable, incapaz para el trabajo del mito. Éste ya no tiene lugar. En esta ‘fría’ intemperie ¿qué le queda a este ser humano contingente y finito pero con sed de infinito? Blumentberg, sobrio y escéptico, le recomienda conformarse con la absoluta mortalidad, relativizar su propia vida y reducir sus exageradas pretensiones de sentido. Mientras tanto Kolakowski (1990: 14-15) cree que el mito se inscribe en la necesidad antropológica de dar sentido, de vivir una realidad significativa y en la capacidad creativa y fabuladora del hombre; se aproxima a Blumentberg en lo que respecta a la función del mito de crear distancia frente a la frialdad e indiferencia del universo pero discrepa con él pues estima que sí es posible tener conciencia de la genealogía del mito y participar de él. En efecto, para Kolakowski, el ser humano es capaz de conocer la estrategia del mito y jugar al distanciamiento y la domesticación del ente prepotente. Su cultura y su salud dependen de esta capacidad de buscar una difícil, para algunos imposible, síntesis entre el ‘orden mítico’ y el ‘orden lógico’. En el escenario del ‘último’ Cassirer, el hombre de Blumentberg sucumbe al monstruo, por eso debe moderar sus pretensiones de sentido. Entretanto, el de Kolakowski está en capacidad de domeñarlo e integrarlo a una estrategia lógica. En todo caso, la advertencia de Cassirer se aplica a ambos por igual.

vez fue interior, ahora es exterior⁵³³. De ese modo, a la ‘morada’ real pueden corresponder ‘moradas’ potenciales o virtuales. La metáfora final del *Mito del Estado* sugiere que el hombre (*Marduk*) abandona ciertas envolturas o pieles (*Tiamat*) que, luego, adquieren vida propia resucitadas por sagaces hechiceros. Esas envolturas lo pueden rebasar y dominar, tal como sucedió con el mito del nazismo y como sucede actualmente con otros mitos⁵³⁴.

Ahora bien, como para Kant la física es la forma de consideración del mundo exterior, lo numinoso, esto es, lo sagrado, lo que hace temblar a los hombres en el “*mysterium tremendum*” y, al mismo tiempo, en el “*mysterium fascinosum*”, es imposible. Lo divino, o el milagro, es algo que no puede presentarse en el espacio o en el tiempo porque este es el ámbito de fenómenos en el que la física tiene jurisdicción y competencia exclusiva. Pero, al ser dicho lo real, ¿no están el *tempo* y la tonicidad del afecto en correlación con el espacio y el tiempo? ¿De qué espacio y tiempo estamos hablando si pueden sustraerse a la jurisdicción de la física? Cassirer dio una pista, se

⁵³³ No se deben dejar de lado los ‘pisos’ de la morada. Eliade nos recuerda que “la escalera es el símbolo por excelencia del tránsito de un modo de ser a otro”. Entonces, toda mutación ontológica se opera mediante un rito de tránsito. Nacimiento, iniciación, sexualidad, matrimonio y muerte constituyen ritos de paso de las sociedades tradicionales. La modalidad de ser cambia tras una ruptura que desencadena sentimientos ambivalentes de miedo y alegría, de atracción y repulsión. La escalada no simboliza sólo el acceso a lo sagrado sino también la muerte. “Son muchas las tradiciones en las que el alma del muerto asciende por los senderos de una montaña o asciende por un árbol. En asirio, el verbo ‘morir’ se dice ‘agarrarse a la monaña’, y en egipcio, ‘agarrarse’ es un eufemismo para ‘morir’”. Eliade, M; 2001: 138.

⁵³⁴ Para Adorno & Horkheimer (1998), la barbarie nazi es la prueba del estadio de autodestrucción de la Ilustración. La razón, infectada por sus mitos, había reducido la racionalidad a su dimensión funcional científico-técnica. Esa ‘razón reducida’, que no conoce la compasión, se limita a fortalecer su capacidad administrativa y a gestionar el sometimiento generalizado. Desmitificando y liquidando supersticiones termina automitificándose. Así como el mito ilumina, también encubre y tergiversa, deviene así ideología. Da sentido, pero, a cambio, impone una gramática de la alienación. En realidad, las ideologías políticas en especial tienden a convertir al mito en un monstruo que se escapa de control. Ése era el gran temor y el lamento del ‘último’ Cassirer. El nacionalsocialismo, por ejemplo, se entregó, fascinado, a la magia, y el prestigio del ‘origen noble’ terminó creando así el mito racial del ‘ario’, antepasado ‘primordial’ y héroe ‘noble’ revestido de todas las virtudes (pureza racial, fuerza física, moral heroica). La confrontación inicial del esquema canónico de la prueba pone a éste héroe como sujeto representante de la mitología germánica frente al anti-sujeto representado por la cultura judeocristiana de valores decadentes. Se trataba, pues, de luchar contra dicho anti-sujeto, de destruirlo para crear un nuevo mundo. Pero el esquema de la prueba es lo suficientemente canónico para explicar también el mito del marxismo comunista como prolongación de uno de los mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo: el papel redentor del Justo (el ‘elegido’, el ‘ungido’, el ‘inocente’, el ‘mensajero’ de nuestros días, a saber, el proletariado), cuyos sufrimientos han sido llamados a reformar el estatuto ontológico del mundo. Actualiza entonces varios mitos: el de la Edad de Oro, el del comienzo y fin de la historia; y, sobre todo, el de la lucha apocalíptica entre el Bien y el Mal, el Cristo y el Anticristo, el Proletariado y el Capitalismo. El capitalismo liberal también tiene su escatología: la realización final de la felicidad mediante la promesa de una sociedad de opulencia y del consumo ilimitado. La exaltación del mercado conduce así a un ‘mecanismo victimatorio’ que produce millones de excluidos sociales sacrificados al Moloch de la *cupiditas*. La obsesión por la competitividad y el éxito, como comportamientos míticos enmarcados en los esquemas de la prueba y de la búsqueda incesante, traducen el deseo de trascender los límites de la condición humana; sus rituales de pompa y lujo prometen una nueva forma de salvación mediante el tener. Más detalles en Eliade, M; 1973: 200-206.

trata de espacio y de tiempo simbólicos o del sentido que, como tales, dependen de las expresiones humanas y no de las cosas físicas. Pero ¿no son las expresiones humanas cosas físicas? Por cierto que sí, pero no agotan ahí su ser pues están abiertas a mundos posibles que emergen en el tiempo histórico como contenidos de sentido que dan sentido⁵³⁵. Se trata ahora de una jurisdicción semiótica.

El caso es que el mundo de la ciencia, en especial física, parece alejarnos cada vez más de lo numinoso⁵³⁶. Por otra parte, tomando de ese mundo una metáfora, hemos imaginado que el *big-bang* mítico tuvo tal fuerza y poder que la unidad del mito se fragmentó y se dividió en las otras formas simbólicas; en especial, en la religión y el arte. Desapareció, pues, como unidad. La ciencia emergente al final de la Antigüedad, al presionar al mito con la fuerza de un logos supuestamente ‘puro’, creó las condiciones para que la religión termine buscando justificación en la trascendencia absoluta y para

⁵³⁵ El operativismo de Hübner, entre otras tesis contemporáneas, se enfrenta a Kant; a pesar de no poder fundamentar lo numinoso dentro de los cánones científicos admitidos, deja abierta su posibilidad. En breve, el paradigma kantiano enseña que el objeto físico surge porque, en la pluralidad de percepciones, podemos establecer a priori una unidad sintética de acuerdo con reglas y leyes. El operativismo está de acuerdo con esto pero estima que no se trata de una forma necesaria ni obligatoria de la construcción del objeto sino, más bien, de una forma determinada sólo por finalidades prácticas. En términos formales, tanto el objeto artístico como lo numinoso tienen, a su modo, una forma de establecer, en la pluralidad de la percepción, una “unidad sintética conforme a reglas”. Así, la ley física no es ni verdadera ni falsa sino una construcción metódica ideal, creada para un fin determinado. Lo mismo podría aplicarse, pues, a otras formas culturales o simbólicas, y, en especial, a los esquemas discursivos del mito, aunque advirtiendo que esta concesión no fundamenta objetivamente lo numinoso pues en este último terreno estamos jugando un juego de otras características. La cuestión de fondo es esa: ¿cómo jugar un juego del lenguaje con las reglas de otro juego? Sigue en pie la pregunta de qué es lo que ha de llevarnos a otorgar validez objetiva a esas otras creaciones.

⁵³⁶ En efecto, la ciencia parece ser el anti-mito por antonomasia. Pero la ciencia tiene sus concepciones metafísicas, religiosas y aún míticas. Kuhn (1985) acuña el término ‘paradigma’ que abarca desde supuestos teóricos generales hasta algunos principios metafísicos. Demuestra que la ciencia está penetrada por precomprensiones, y cosmovisiones que, por cierto, no tienen por qué alterar su rigor y sistematicidad. Feyerabend (1981), conocido provocador, quiere demostrar que la ciencia no es tan distante de otros saberes; para ello, no la distingue del arte e incluso llega a comparar el desarrollo de la microfísica moderna con la brujería. Más que un método científico, estamos ante un conjunto de aproximaciones en las que la contrainducción y el pensar en contra –que se nutre en Homero, la Biblia o cualquier mitología– es mucho más fecundo que seguir las reglas de un método. Más allá de las polémicas que logra desatar, lo importante es que sitúa a la ciencia, como producto social, en medio de un complejo de cultura; presenta al científico en toda su condición humana (sujeto a creencias, sueños, ilusiones, filias y fobias). En nuestra estricta pertinencia, constatamos, por ejemplo, que, en la medida en que los conceptos científicos se articulan con el interdiscurso de lo social, deben nutrirse de metaforizaciones. Así, en la ciencia, la metáfora resulta indispensable e imprescindible. Mardones (2000: 162) remite a Hesse (1980) para recordar ejemplos como la ‘doble hélice’ del ADN, el ‘gen egoísta’, la ‘flecha del tiempo’, los ‘sabores’ y ‘colores’ del mundo subatómico; éstos casos indican que no hay incompatibilidad entre rigor formal y empleo de metáforas; en nuestros términos, que las captaciones técnica y molar ‘se apagan’ para que ‘se enciendan’ las captaciones impresiva y semántica. Luego, éstas consentirán a su vez en ‘apagarse’ para que ‘se enciendan’ aquellas. Ciencia y mito participarían así del rítmico latido de la racionalidad humana, aunque es siempre probable que ésta no se libre del riesgo de severas arritmias.

que el arte se convirtiera en bella apariencia⁵³⁷. Pero el mito siguió allí: impasible y operante, demandando una ‘nueva ciencia’ del sentido.

En conclusión, si no se afronta el mito con la *razón del sentido* se puede perder de vista el *sentido de la razón*. Y éste no es un mero juego de palabras pues creo haber demostrado que no hay racionalidad que se sustraiga al momento del sentido. Y la *razón del sentido* es, ante todo, *poiética*. De ahí que la pertinencia semiótica de la forma simbólica nos enseña a no oponer más el discurso a la metáfora, a la evocación, a la narración, a la alusión, a la parábola o a la paradoja. El mito tiene *su* ‘discursividad’, sino no tendría racionalidad alguna. Y esa ‘discursividad’ tiende al sentido total; esto es, a un campo de presencia lleno hasta la última (o primera) envoltura imaginaria en la que los esquemas surgidos del fenómeno expresivo pugnan por estructurar y operar con lo sensible para hacerlo inteligible en una forma simbólica. Este ensayo ha mostrado que, más allá del asombro, de la duda o de la experiencia de situaciones límite, el origen de la filosofía está en la voluntad de comunicación.

No obstante, encuentro aquí que, en lugar de llegar a un conjunto estructurado de conclusiones seguras, culmino este trabajo con la inquietud de estar esbozando apenas los prolegómenos de lo que debe ser esa ‘nueva ciencia’ del sentido puesta al servicio de la comprensión del mito.

⁵³⁷ “Los dioses se disuelven en el más allá absoluto, pero el arte es rechazado porque su referencia sensible al mundo sólo origina apariencia. Los poetas mienten.” La República (377 d-e). La referencia a Platón es de Hübner, K., 1981: 270. “En lo numinoso de la religión, aun cuando como objeto de creciente perplejidad y en el contenido mitológico del arte, aun cuando sin significado propiamente dicho para la realidad, siguió viviendo lo mítico de un manera quebrada por el ‘logos’ de la ciencia.”. Hübner, K., *Ibid.*

Bibliografía

Ablali, Driss (2003): *La sémiotique du texte: du discontinua au continu*. L'Harmattan. Limoges.

Adorno, Theodor ; & Horkheimer, Max (1998) : *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. Valladolid. España.

Agustín, San (1957): *Obras*. Tomo XV. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

Arguedas, José María (1964) : *Los ríos profundos*. Ediciones Nuevo Mundo. Lima.

Aristóteles (1964) : *Obras*. Aguilar. Madrid.

Bachelard, Gastón (1993) : *El aire y los sueños*. Fondo de Cultura Económica. México.

Barthes, Roland y otros (1972) : *La Semiología*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

Barthes, Roland (1978) : *Roland Barthes por Roland Barthes*. Editorial Kairós. Barcelona.

Barthes, Roland (1981) : *Mitologías*. Siglo XXI Editores. México.

Barthes, Roland (1983): *El grano de la voz*. Siglo XXI Editores. México.

Benjamín, Walter (1997) : *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Carré. Paris.

Benveniste, Émile (1972) : *Problemas de lingüística general*. Siglo veintiuno editores. México.

Benveniste, Émile (1981) : *Problemas de lingüística general II*. Siglo veintiuno editores. México.

Bertrand, Denis (2000) : *Précis de sémiotique littéraire*. Éditions Nathan HER. Paris.

Beuchot, Mauricio (1987) : *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*. UNAM. México.

Beuchot, Mauricio (1999) : *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. México.

Biedermann, Hans (1993) : *Diccionario de símbolos*. Paidós. Barcelona.

Blanco, D; & Bueno, R; (1980) : *Metodología del análisis semiótico*. Universidad de Lima. Lima.

Blanco, Desiderio (1989) : *Claves semióticas*. Universidad de Lima. Lima.

Blanco, Desiderio (2002) : “*Vigencia de la semiótica*”, en *Identidades*. Suplemento del diario El Peruano. Año 1, # 25, 25/11/2002.

Blanco, Desiderio (2003) : *Semiótica del texto filmico*. Universidad de Lima. Lima.

Blanco, Desiderio (2003a) : *Autor, enunciador, narrador*. Ponencia inédita presentada en el Congreso de Literatura de Arequipa.

Blánquez, Agustín (1961) : *Diccionario latino-español*. Sopena. Barcelona.

Blumemberg, Hans (2000) : *La legibilidad del mundo*. Paidós. Barcelona.

Blumemberg, Hans (2003) : *Trabajo del mito*. Paidós. Barcelona.

Brandt, Per Aage (1995) : “*Quelque chose. Nouvelles remarques sur la véridiction* », *Nouveaux Actes Sémiotiques. Niveaux et stratégies de la véridiction*. Presses Universitaires de Limoges.

Bremond, Claude (1967) : “*Posterité Américaine de Propp*”, *Communications*, 11. Éditions du Seuil. Paris.

Bremond, Claude (1970) : “*La lógica de los posibles narrativos*”, en : *Análisis estructural del relato*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

Bremond, Claude (1972) : “*El mensaje narrativo*”, en : La Semiología. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

Bremond, Claude (1973) : *Logique du récit*. Éditions du Seuil. Paris.

Brisson, Luc (1982) : *Platon, les mots et les mythes*, Plon. Paris.

Burkhardt, Titus (1982) : *Símbolos*. Ed. Sophia Perennis. Barcelona.

Caillois, Roger (1998): *El mito y el hombre*. Fondo de Cultura Económica. México.

Calame, Claude (1991) “‘*Mythe*’ et ‘*rite*’ en Grèce : des catégories indigènes ? », en Kernos, 4.

Caro Baroja, Julio (1981) : *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*. Taurus. Madrid.

Cassirer, Ernst (1965) : *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica. México.

Cassirer, Ernst (1971) : *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, Ernst (1973) : *Mito y lenguaje*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Cassirer, Ernst (1974) : *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*. (Cuatro tomos). Fondo de Cultura Económica. México.

Cassirer, Ernst (1975) : *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Cassirer, Ernst (1997) : *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México.

Cassirer, Ernst (1998-I-II-III) : *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Castañares, Wenceslao (2002) : “*La Semiótica de C.S. Peirce y la tradición lógica*”. Universidad Complutense. Madrid. [wcast@cucmos.sim.ucm.es]

Cebrecos, Fermín (2001) : “‘Quando conveniunt ancilla, sibylla, camilla’. Una reflexión sobre la función de la metáfora”. En: Lienzo # 22. Universidad de Lima.

Cirlot, Juan Eduardo (1998) : *Diccionario de símbolos*. Ediciones Siruela. Madrid.

Clément, Catherine (2003) : *Claude Lévi-Strauss*. Fondo de Cultura Económica. México.

Colli, Giorgio (2000) : *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores. Barcelona.

Coquet, Jean-Claude (1985) : *Le discours et son sujet I*. Klincksieck. Paris.

Coquet, Jean-Claude (1997) : *La quête du sens. Le langage en question*. Presses Universitaires de France. Paris.

Cornford, Francis MacDonald (1987) : *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Visor. Madrid.

Corominas, Jean (1976) : *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos. Madrid.

Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain (1974) : *Dictionnaire des symboles*. Seghers. Belgique.

Courtés, Joseph (1980) : *Semiótica narrativa y discursiva*. Hachette. Buenos Aires.

Courtés, Joseph (1997) : *Análisis semiótico del discurso*. Gredos. Madrid.

D'Agostini, Francesca (2000) : *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra. Madrid.

Damasio, Antonio (1997) : *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.

Deledalle, Gerard (1996) : *Leer a Peirce hoy*. Gedisa. Barcelona.

Deleuze, Giles (1989) : *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France. Paris.

- Derrida, Jacques (1971) : *De la gramatología*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- Derrida, Jacques (1998) : *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid.
- Detienne, Marcel (1985) : *La invención de la mitología*. Península. Barcelona.
- Detienne, Marcel; & Vernant, Jean-Pierre (1998): *Las artimañas de la inteligencia*. Taurus. Madrid.
- Diano, Carlo (2000) : *Forma y evento*. Visor. Madrid.
- Diel, Paul (1959) : *Psicoanálisis de la divinidad*. Fondo de cultura económica. México.
- Diel, Paul (1995) : *El simbolismo en la mitología griega*. Editorial Labor. Barcelona.
- Dilthey, Wilhelm (1980) : *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Editorial. Madrid.
- Dodds, E.R. (1985) : *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial. Madrid.
- Duch, Lluís (1998): *Mito, interpretación y cultura*. Herder. Barcelona.
- Ducrot, Oswald & Todorov, Tzvetan (1979) : *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI. México.
- Durand, Gilbert (2003): *Mitos y sociedades. Introducción a la metodología*. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- Eco, Umberto (1972) : *La estructura ausente*. Lumen. Barcelona.
- Eco, Humberto (1988) : *De los espejos y otros ensayos*. Lumen. Barcelona.
- Eco, Umberto (1990) : *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Lumen. Barcelona.
- Eco, Umberto (1992) : *Los límites de la interpretación*. Lumen. Barcelona.

Eco, Umberto (1999) : *Kant y el ornitorrinco*. Lumen. Barcelona.

Eliade, Mircea (1973) : *Mito y realidad*. Guadarrama. Madrid.

Eliade, Mircea (1973) : *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama. Madrid.

Eliade, Mircea (1972) : *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era. México.

Eliade, Mircea (2001): *Mitos, sueños y misterios*. Kairós. Barcelona.

Elias, Norbert (1999) : *Teoría del símbolo Un ensayo de antropología cultural*. Ediciones Península. Barcelona.

Espina Barrio, Ángel (1992): "*Enfoques psico-antropológicos en el tratamiento del mito: análisis formal vs. análisis de contenido*". Revista analogía filosófica. Año 6 (julio-diciembre). # 2. México D.F.

Estermann, Josef (1998) : *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona indígena*. Ediciones Abyayala. Quito.

Evdokímov, Paul (1969) : *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Ediciones Paulinas. Madrid.

Fabbri, Paolo (2000) : *El giro semiótico*. Gedisa. Barcelona.

Ferrara, Alessandro (2002). *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. Antonio Machado Libros. Madrid.

Feyerabend, Paul (1981) : *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Editorial Tecnos. Madrid.

Floch, Jean-Marie (1985): *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit*. Pour une sémiotique plastique. Ed.Hadès/Benjamins. Paris/Amsterdam.

Floch, Jean-Marie (1993): *Semiótica, marketing y comunicación*. Paidós. Barcelona.

Fontanille, Jacques (1993-94) : "*Las bases perceptivas de la semiótica*". En: Morphé. Revista de ciencias del lenguaje. # 9-10. Universidad Autónoma de Puebla. México.

- Fontanille, Jacques (1996) : « *Interstice et résistance dans Feuillets d'Hypnos : une forme de vie chez René Char* ». En : *Nouveaux Actes Sémiotiques : Des figures de discours aux formes de vie. A propos de René Char*. Presses Universitaires de Limoges.
- Fontanille, Jacques (1999) : *Sémiotique et littérature. Essais de méthode*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Fontanille, J ; (1999a) : *Modes du sensible et syntaxe figurative*. En. *Nouveaux Actes Sémiotiques*. Presses Universitaires de Limoges. Université de Limoges. (Traducción al español de Oscar Quezada en Fontanille, J; 2001^a).
- Fontanille, Jacques (2001) : *Semiótica del discurso*. Universidad de Lima / Fondo de Cultura Económica. Lima.
- Fontanille, Jacques (2001a) : *Nuevos horizontes de la semiótica*. Material de lectura del Seminario Internacional realizado del 20 al 29 de Agosto. Universidad de Lima.
- Fontanille, J. & Zilberberg, C., (1998) : *Tension et signification*, Mardaga, Liege. [Hay traducción inédita de Desiderio Blanco (1998a) que incluye un anexo de dos ensayos más, sacrificados en la edición francesa por razones editoriales.].
- Foucault, Michel (1973): *El orden del discurso*. Tusquets Editor. Barcelona.
- Fromm, Eric (1972): *El lenguaje olvidado*. Hachette. Buenos Aires.
- Gadamer, Hans-Georg (1997a) : *Mito y Razón*. Paidós. Barcelona.
- Gadamer, Hans-Georg (1997) : *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- Gadamer, Hans-Georg (1998) : *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- Gadamer, Hans-Georg (1998a) : *Estética y hermenéutica*. Editorial Tecnos. Madrid.
- García Gual, Carlos (1979) : *Prometeo: mito y tragedia*. Peralta. Madrid.
- García Gual, Carlos (1999): *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial. Madrid.

Geist, Ingrid (1999) : “*La liminaridad del rito*”, en *Formas de vida. Tópicos del seminario, 1*. Universidad Autónoma de Puebla.

Geninasca, Jacques (1997) : *La parole littéraire*. Presses Universitaires de France. Paris.

Gennep, van Arnold (1986) : *Les rites de passage*. Edition de la Maison des Sciences de l’Homme. Paris.

Girard, Rene (1982) : *El misterio de nuestro mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca.

Girard, Rene (1983) : *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona.

Giusti, Miguel, editor (2000) : *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía. Pontificia Universidad Católica. Fondo Editorial 2000.

Gonzales Ochoa (1999) : “*La mirada y el nacimiento de la filosofía*”, en *Formas de vida. Tópicos del Seminario, 2*. Universidad Autónoma de Puebla.

Graves, Robert (1992) : *Los mitos griegos*. Alianza Editorial. Madrid.

Greimas, Algirdas (1973) : *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Editorial Fragua. Madrid.

Greimas, Algirdas (1974) : “*L’énonciation: une posture épistémologique*”, en *Significação, Revista Brasileira de Semiótica 1*, Sao Paulo.

Greimas, Algirdas (1976) : *Semántica estructural*. Gredos. Madrid.

Greimas, Algirdas (1985) : *Des dieux et des hommes*. Presses Universitaires de France. Paris.

Greimas, Algirdas (1989) : *Del sentido II*. Ensayos semióticos. Gredos. Madrid.

Greimas,Algirdas & Courtés,Joseph (1982) : *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Gredos. Madrid.

Greimas, Algirdas & Courtés, Joseph (1991) : *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Gredos. Madrid.

Greimas, Algirdas (1990) : *De la imperfección*. Fondo de Cultura Económica. México.

Greimas, Algirdas & Fontanille, Jacques (1994) : *Semiótica de las pasiones*. Siglo veintiuno editores. México.

Greimas, Algirdas & Fontanille, Jacques (1995-96) : “*El bello gesto*”, en *Morphé*, # 13-14. Universidad Autónoma de Puebla. México.

Grupo μ (1993) : *Tratado del signo visual*. Cátedra. Madrid.

Habermas, Jürgen (1987) : *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid, 2 vol.

Habermas, Jürgen (1989b) : *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra. Madrid.

Habermas, Jürgen (1989a) : *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid.

Habermas, Jürgen (1990) : *Pensamiento postmetafísico*. Taurus. Madrid.

Hegy, P; (1991) : *Myth as foundation for society and values*. Lewiston. New York.

Heidegger, Martin (1952) . “¿*Qué significa pensar?*”, en : Revista Sur # 215-216. Setiembre-Octubre. Buenos Aires.

Heidegger, Martin (1959) : *Introducción a la metafísica*. Editorial Nova. Buenos Aires.

Heidegger, Martin (1965): “*Logos (Heráclito, fragmento 50)*”. (Traducción y notas de José Russo Delgado). En: Revista Letras. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Heidegger, Martin (1988) : *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. México.

Heidegger, Martin (1990) : *Identidad y diferencia*. (Edición de Arturo Leyte. Traducción de H. Cortés y A. Leyte). Anthropos. Barcelona.

Heidegger, Martin (1993) : *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica. México.

Heidegger, Martin (1996) : *Caminos de bosque*. Alianza Editorial. Madrid.

Heidegger, Martin (2001) : *Introducción a la filosofía*. Frónesis-Cátedra. Valencia. [Curso impartido en la Universidad de Friburgo 1928-1929].

Heidegger, Martin (2003) : *Tiempo y ser*. Tecnos. Madrid.

Hesse, Mary (1980): *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Harvester Press. Brighton.

Hillman, James (1999) : *El pensamiento del corazón*. Ediciones Siruela. Madrid.

Hjelmslev, Louis (1984) : *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Gredos. Madrid.

Hofstadter, Douglas (1995): *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*. Tusquets Editores. Barcelona.

Hottois, Gilbert (1999) : *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*. Cátedra. Madrid.

Huayhuaca, José (2001) : *Hombres de la Frontera*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica. Lima.

Hübner, Kurt (1981) : *Crítica de la razón científica*. Editorial Alfa. Barcelona.

Husserl, Edmund (1985) : *Investigaciones lógicas*. Alianza Editorial. Madrid.

Husserl, Edmund (1986) : *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Husserl, Edmund (1992) : *Invitación a la fenomenología*. Paidós. Barcelona.

Husserl, Edmund (1993) : *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. México.

Huxley, Aldous (1973) : *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Jaeger, Werner (1967) : *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. México.

Jaeger, Werner (1992) : *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica. México.

Jakobson, Roman (1975) : *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral. Barcelona.

Jamme, Christoph (1999) : *Introducción a la filosofía del mito*. Paidós. Barcelona.

Jaspers, Karl (1996) : *La filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México.

Julien, François (1998): *Elogio de lo insípido*. Ediciones Siruela. Madrid.

Jung, Carl (1955): *El secreto de la flor de oro*. Paidós. Buenos Aires.

Kant, Emmanuel (1973): *Crítica de la razón pura. Estética trascendental y Analítica trascendental*. Editorial Losada. Buenos Aires.

Kant, Emmanuel (1973): *Crítica de la razón pura. Dialéctica trascendental y Metodología trascendental*. Editorial Losada. Buenos Aires.

Kant, Emmanuel (1998): *Sobre el saber filosófico*. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Madrid.

Kirk, G.S (1990).: *El Mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Paidos. Barcelona.

Kirk, G.S., Raven, J.E. & Schofield, M. (1994) : *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid.

Kleiber, Georges (1990) : *La sémantique du prototype*. Presses Universitaires de France. Paris.

Kolakowski, Leszec (1990) : *La presencia del mito*. Cátedra. Madrid.

Kuhn, Thomas (1985) : *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Kusch, Rodolfo (1977): *El pensamiento indígena y popular en América*. Hachette. Buenos Aires.

Lakoff, George & Johnson, Mark (1995) : *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. Madrid.

Landowski, Eric (1993): *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. Fondo de Cultura Económica. México.

Landowski, Eric (1999): “*Viaje a las fuentes del sentido*”, en: *Perfiles semióticos*. Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela.

Landowski y otros, editores (1999^a) : *Semiótica, estesis, estética*. Editorial Ducere. México.

Leach, Edmund (1970): *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Le Guérer, Anne (1998): *Les Pouvoirs de l'odeur*. Odile Jacob. Paris.

Lévi- Strauss (1970): *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. Siglo XXI. México.

Lévi-Strauss (1970a): *Mitológicas. De la miel a las cenizas*. Siglo XXI. México.

Lévi-Strauss (1979): *Mitológicas. El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI. México.

Lévi-Strauss (1979a): *Mitológicas. El hombre desnudo*. Siglo XXI. México.

Lévi-Strauss, Claude (1972) : *Antropología Estructural*. Eudeba. Buenos Aires.

Lévi-Strauss, Claude (1983) : *Estructuras elementales del parentesco*. Paidós. México.

Lévi-Strauss, Claude (1984) : *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.

Lévi-Strauss, Claude (1986) : *La alfarera celosa*. Paidós. Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude & Eribon., D. (1990) : *De cerca y de lejos*, Alianza Editorial, Madrid.

Lévi-Strauss, Claude (1994) : *Mito y significado*. Alianza Editorial. Madrid.

Lévi-Strauss, Claude (1994^a) : *Mirar, escuchar, leer*. Siruela. Madrid.

Lotman, Juri (y Escuela de Tartú) (1982) : *Semiótica de la cultura*. Cátedra. Madrid.

Lotman, Juri (1995) : *Acerca de la semiosfera*. En: Eutopías # 106. Ediciones Episteme. Valencia.

Lotman, Juri (1999) : *La Semiosfera, I. Semiótica de la cultura y del texto; II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio; III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Frónesis / Cátedra. Madrid. [t.I (1996), t.II (1998), t.III (2000)].

Lozano, Jorge (1994) : *El discurso histórico*. Alianza Editorial. Madrid.

Lyotard, Jean-François (1989): *¿Por qué filosofar?* Paidós / ICE de la Universidad Autónoma. Barcelona.

Macchi, Luis (1941) : *Diccionario de la lengua latina*. Editorial Apis. Rosario.

Madrid Navarro, Mercedes (1991) : *La dinámica de la oposición masculino / femenino en la mitología griega*, Ed. M.E.C. Madrid.

Magariños, Juan (1983) : *El signo. Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris*. Librería Hachette. Buenos Aires.

Mandelbrot, Benoît (1995) : *Los objetos fractales*. Tusquets Editores. Barcelona.

Manfredi, Valerio Máximo (1999) : *Aléxandros. Las arenas de Amón*. Grijalbo. Barcelona.

Mardones, José (2000) : *El retorno del mito*. Editorial síntesis. Madrid.

Mas, Salvador (1999) : *Hölderlin y los griegos*. Visor. Madrid.

McGill, Arthur (1967) : “Recent Discussions of Anselm’s Argument”, en Hick, John (ed.) *The Many-Faced Argument, Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. The Macmillan Co. New York.

Merleau-Ponty (1964) : *Le visible et l’invisible*. Gallimard. Paris.

Merleau-Ponty (1985) : *Fenomenología de la percepción*. Origen/Planeta. México.

Merleau-Ponty (1989) : *L’Oeil et l’esprit*. Gallimard. Paris.

Merrell, Floyd : *Introducción a la semiótica de C.S. Peirce*. Universidad del Zulia. Venezuela. 1998.

Mondolfo, Rodolfo (1969) : *El pensamiento antiguo*. Losada. Buenos Aires.

Müller, Max (1988) : *Mitología comparada*. Edicomunicación. Barcelona.

Nicol, Eduardo (1974) : *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica. México.

Olábarri, Ignacio & Caspistegui, Javier (1996) : *La “nueva” historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*. Editorial Complutense. Madrid.

Ortiz-Osés, Andrés & Lanceros, Patxi (1995) : *Diccionario de Hermenéutica*. Anthropos. Barcelona.

Ortiz-Osés, Andrés (1996) : *La diosa Madre. Interpretación desde la mitología vasca*. Trotta, Madrid.

Ortega y Gasset, José (1993) : *Ideas y creencias*. Alianza editorial. Madrid.

Ouellet, Pierre (1992) : « *Signification et sensation* », en Nouveaux actes sémiotiques, 20, PULIM, Limoges.

Pabón, José (1999) : *Diccionario Griego-Español*. Editorial Vox. Barcelona.

Parret, Herman (1989) : « *Lo Agradable, lo Obsceno, lo Sublime del cuerpo femenino : a propósito del Jardín y del Seno según Kant* ». En: Contratexto # 4. Revista de la Universidad de Lima. Lima.

Parret, Herman (1998) : « *De Baumgarten a Kant: sobre la belleza* ». En: Lienzo # 19. Revista de la Universidad de Lima. Lima.

Parret, Herman (1999) : « *Approches sémiologiques* ». En : Recherches en communication # 11. Paris.

Parret, Herman (1999) : *Esthétique de la Communication*. Éditions Ousia. Bruxelles.

Platón (1972) : *Obras completas*. Aguilar. Madrid.

Peña Cabrera, Antonio (1996) : « *Racionalidad y racionalidades* ». En : Logos Latinoamericano. Año 2 / # 2. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Peirce, Charles (1987) : *Obra lógico-semiótica*. Taurus. Madrid.

Petitot, Jean (1999) : « *Las nervaduras del mármol* », en : *La percepción puesta en discurso. Tópicos del Seminario*, 2. Puebla. México.

Pierre, Jacques (1993) : « *Le croire et la bordure inquiète du savoir* », en J. Delorme (éd.) *Le temps de la lecture*, Paris. Les éditions du Cerf. Pp. 97-122. [Traducción española de Desiderio Blanco: « *El creer y los inquietos bordes del saber* » - Separata, Universidad de Lima.]

Propp, Vladimir (1981) : *Morfología del cuento*. Editorial Fundamentos. Madrid.

Propp, Vladimir (1981^a) : *Las raíces históricas del cuento*. Editorial fundamentos. Madrid.

Quezada, Oscar (1991) : *Semiótica Generativa. Bases Teóricas*. Universidad de Lima. Lima.

Quezada, Oscar (1999): *Fronteras de la semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco*. Universidad de Lima / Fondo de Cultura Económica. Lima.

Quezada, Oscar (1999^a) : “*Desiderio Blanco: Desde las fronteras de la semiótica*”. En: Lienzo # 20. Revista de la Universidad de Lima.

Quezada, Oscar (2002) : *El concepto-signo natural en Ockham*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Quezada, Oscar (2002) : “*El sentido hecho significación*”, en: *Identidades*. Suplemento del diario El Peruano. Año 1, # 25, 25/11/2002.

Quezada, Oscar (2002) : “*Pruebas de la existencia de Dios: Anselmo y Descartes*”, en: Lienzo # 23. Revista de la Universidad de Lima. Lima.

Rastier, Francois (1991) : *Sémantique et recherches cognitives*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF).

Ricoeur, Paul (1975) : *Hermenéutica y estructuralismo*. Megápolis. Buenos Aires.

Ricoeur, Paul (1990) : « *Entre hermenéutica y semiótica* ». En: *Nouveaux Actes Sémiotiques*. 10. PULIM. Limoges. Traducción inédita de Desiderio Blanco.

Ricoeur, Paul (1996) : *Sí mismo como otro*. Editorial Siglo XXI. México.

Ricoeur, Paul (1998) : *Tiempo y narración II*. Editorial Siglo XXI. México.

Ricoeur, Paul (1999) : *Tiempo y narración III*. Editorial Siglo XXI. México.

Ricoeur, Paul (2000) : *Tiempo y narración I*. Configuración del tiempo en el relato histórico. Editorial Siglo XXI. México.

Ricoeur, Paul (2001) : *La metáfora viva*. Editorial Trotta. Madrid.

Rossi Landi, Ferruccio (1970) : *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Monte Ávila Editores. Caracas.

Ryle, Gilbert (1974) : *El concepto de lo mental*. Paidós. Buenos Aires.

Saussure, Ferdinand de (1977) : *Curso de lingüística general*. Losada. Buenos Aires.

Snell, Bruno (1953) : *The discovery of the mind*. Basil Blackwell. Oxford.

Sobrevilla, David, editor (1998) : *Filosofía de la cultura*. Editorial Trotta. Valladolid. 1998.

Taylor, Gerald (2000): *Camac, camay y camasca...y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas. Institut Français d'Études Andines. Cuzco. Perú.

Taylor, Gerald (2003): *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. IFEA / Lluvia Editores. Lima.

Touraine, Alain (1993) : *Crítica de la modernidad*. Temas de hoy. Madrid.

Turner, Victor (1980) : *La selva de los símbolos*. Siglo veintiuno. Madrid.

Valéry, Paul (1974): *Cahiers*. Gallimard / La Pléiade. Paris.

Valéry, Paul (1993) : *Estudios filosóficos*. Visor. Madrid.

Varela, Francisco; Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (1997) : *De cuerpo presente*. Gedisa. Barcelona.

Vattimo, Gianni (1990) : *En torno a la postmodernidad*. Editorial Anthropos. Barcelona.

Vattimo, Gianni (1994) : *Hermenéutica y racionalidad*. Editorial Norma. Bogotá.

Vernant, J.P. (1994) : *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Ariel. Barcelona.

Vico, Giambattista (1985) : *Ciencia nueva (Volumen I)*. Ediciones Orbis. Madrid.

Wildgen, Wolfgang (2001) : «*La 'philosophie des forme symboliques' de Cassirer et le plan d'une sémiotique generale et differentielle* ». Actes du Congrès Sémio2001. Limoges.

Wittgenstein, Ludwig (1988) : *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica. UNAM. México.

Zilberberg, Claude (1994-95) : “*Observaciones a propósito de la profundidad del tiempo*”. En: Morphé. Revista de ciencias del lenguaje. # 11-12. Universidad Autónoma de Puebla. México.

Zilberberg, Claude (1998) : *Principes de Grammaire Tensive*. Paris. Inédito (Pre-publicación).

Zilberberg, Claude (2000) : *Ensayos sobre semiótica tensiva*. Universidad de Lima/FCE.
Lima.

Zilberberg, Claude (2001) : « *Sur la concordance de l'espace et du sens* », en Visio. Revue de la Asociación Internationale de Sémiotique Visuelle (AISV) 6, 2-3. Québec.

Zilberberg, Claude (2003) : « *Éléments de grammaire tensive* ». (inédito). Paris. 2003.

Zubiri, Xavier (1981) : *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial. Madrid.

Introducción 1

Capítulo I. Existencia mítica y forma simbólica10

- I.1. Sentido : Mítico :: Significación : Mitológico 10**
- I. 2. Simbólica : Expresión :: Semiótica : Significación 28**
- I.3. El encuadre teórico y las sugerencias de una célebre disputación 52**
 - I.3.1. Compendio de posiciones 52**
 - I.3.2. Esquematismo y conformación simbólica 55**
 - I.3.3. *Exhibitio* e imaginario mítico 63**
 - I.3.4. Tres Preguntas 65**
- I.4. El problema de la cosmovisión 75**
- I.5. El juego de ser-en-el-mundo 80**
- I.6. Anclaje histórico y comunitario 87**
- I.7. El mito como primera posibilidad básica de visión del mundo 90**
- I.8. Cuando la existencia mítica deja de ser vinculante 97**
- I.9. Una poética entre metafísica e histórica 102**

Capítulo II. Hacia una hermenéutica semiótica del discurso mítico 121

- II.1. *Otra* racionalidad: ¿ciencias del espíritu, de la cultura, del lenguaje? 121**
- II.2. La cuestión del método: hacia el discurso mítico en acto 136**
- II.3. Interfaz real / realidad : la praxis enunciativa 155**
- II. 4. Intersemiotividad: natura / cultura 174**
- II.5. El umbral de la percepción 182**
- II. 6. Taxonomías y axiologías míticas : totemismo y astrología 194**
- II. 7. Instancia primordial de discurso 206**
 - II.7.1. Los actos constitutivos: el discurso como campo 206**
 - II.7.2. Esquemas discursivos 216**
- II.8. Captaciones, racionalidades, *estesias* 218**

Capítulo III. Interpretación de las estructuras y operaciones míticas 229

- III.1. Fenómeno expresivo, pregnancia simbólica y tensividad fórica 229**
- III.2. Devenir del mito 251**
 - III.2.1. Un comienzo violento y excesivo 251**
 - III.2.2. Trance de la presencia 258**
 - III.2.3. Flujo modal del afecto 263**
 - III.2.4. Fases de la divinización 268**
 - III.2.5. Declinación de campos 276**
 - III.2.6. Tautología y transubstanciación 279**
 - III.2.7. Cubrir con cuentos, nombres e imágenes 281**
 - III.2.8. Causalidad y concrescencia 288**

III.3. Sagrado / Profano 293

III.4. Forma de Vida 316

III.4.1. Plasticidad del alma 316

III.4.2. Com(unidad) y actividad 325

III.4.3. En torno al rito 329

III.4.3.1. Caracterización narrativa 329

III.4.3.2. Esquema del rito 333

III.4.4. Formas del culto y *fiducia* 340

III.5. Religión: crisis semiótica del mito 359

Capítulo IV. Las dimensiones de la racionalidad del discurso mítico 378

IV. 1. Coda (a modo de resumen) 378

IV. 2. Epílogo: pasión, acción, cognición 393

Bibliografía 402