

IV

El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito

Edgardo Albizu

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Universidad del Salvador, Argentina

Resumen: En este escrito, el mito se presenta como sistema *a priori* de la conciencia en tanto definida por la significancia. Primero se muestra la maduración de la conciencia mítica en los sistemas del *logos*, hasta llegar a la filosofía de la mitología de la vejez de Schelling. Después se exponen dos líneas posteriores de pensamiento: 1) histórico-fenomenológica (ejemplo: Kerényi); 2) ontológico-existencial (ejemplo: Gusdorf). Por fin, el autor expone su teoría del mito en tanto sistema permutante de religión y ciencia, dialécticamente unificados con su contrapolo: el lenguaje. El trabajo alcanza así su síntesis en la fórmula *devenir-lenguaje el mito y devenir-mito el lenguaje*.

Palabras clave: mito, significancia, lenguaje, conciencia, tiempo

Abstract: "The Eternal Return of Myth. Prolegomena to a Transpeculative Philosophy of Myth". In this paper, myth is presented as an *a priori* system of conscience in so much as it is defined by significance. First, the ripening of the mythic conscience in the *logos* system is shown, until arriving to Shelling's late philosophy of mythology. Then, two posterior lines of thought are presented: 1) historic-phenomenological (for example, Kerényi); 2) ontologic-existential (for example, Gusdorf). At last, the author delivers his theory on myth as a permutating system of religion and science, dialectically unified with their counterpole: language. The paper reaches, thus, its synthesis in the formula: *myth becoming-language* and *language becoming-myth*.

Key words: myth, significance, language, conscience, time

Aclaración preliminar

El estudio que aquí se presenta podría ser considerado *ensayo* si se tomase la palabra en su más estricto significado: en este escrito se intenta actualizar una posibilidad operatoria del pensar filosófico situado en la encrucijada de logros antiguos y modernos, de una parte, y de “ansiosas” posibilidades futuras, de otra; posibilidades que presionan contra nuestro presente tanteando en busca de una fisura que permitiese irrumpir a lo que tanto ha madurado que es capaz de orientar un pensamiento renacido.

Ponerse en la encrucijada –en rigor: encrucijarse– ocurre aquí dando voz a experimentados exploradores del pasado, a filósofos de ideas aún vivas en nuestro presente, que de pronto adquieren resonancias nuevas al ser puestas por nosotros como inherentes a nuestras propias investigaciones; juego de lo que se dijo y lo que le decimos: presente primario del pensar. Lo que se piensa no es, pues, lo dicho por alguien como Schelling o Kerényi o aun yo. Lo pensado se piensa a sí mismo a través de nosotros, por nuestra parte encontrados de tal modo en el pensar.

El método aquí acaeciente –la “cosa misma” del concepto– es un deslizamiento originado en esfuerzos de maestros de otrora, deslizamiento que no conduce lejos de ellos sino que precipita en su más honda verdad, tal vez impedida de “fraguar”, falta de su tiempo propio. Y así, colocados en las ideas de Vico, Kant, Goethe o Schelling, nos hallamos de pronto en nuestra propia intemperie, pensando nuestras ideas que aquellos padres hicieran posible. Esta declaración podrá explicar que con mi ensayo no hago violencia a aquellos mundos conceptuales, sino que les presto mi voz y mi tiempo para que sus nuevos brotes sean su propio homenaje creador: están siendo ellos mismos en tanto nos presentifican.

1. El devenir de nuestra anamnesis mítica. De Vico al joven Schelling

330

Hace más de veinticinco años publiqué en una revista peruana de escasa circulación un artículo titulado “La filosofía de la mitología y el estado actual de la ciencia de los mitos”¹. Fue un primer ordenamiento, apresurado

¹ Albizu, Edgardo, “La filosofía de la mitología y el estado actual de la ciencia de los mitos”, en: *Tarpu*, II, 2-3 (1981).

e insuficiente, de los estudios que venía realizando sobre rasgos esenciales del fenómeno *mito*, rasgos que por entonces interesaban a algunos etnógrafos y antropólogos amigos. El artículo me impresiona hoy como incompleto, desde el punto de vista erudito, e ingenuo en su configuración especulativa. Por eso mismo, empero, revistió para mí el carácter de comienzo, ante todo del *a priori* conceptual del mito, del lugar que este fija en el conjunto de las formas del pensar. Porque de eso se trata, en primer término, al estudiar al mito: del pensar en tanto acto constitutivo del ser en una oquedad cavada por el tiempo: la conciencia.

En el citado artículo, la idea de la “filosofía de la mitología” quedó determinada desde el pensamiento del idealismo alemán, en especial desde la “filosofía positiva” de Schelling. La germinación de tal problemática solo fue indicada de manera escueta y convencional, sin duda insuficiente, pues descubrir que el mito es un haz de inauditas estructuras conceptuales supone una maduración de varios siglos –desde el humanismo renacentista hasta el Romanticismo–, según ocurre con los largos presentes del pensar. Prescindir de los momentos de tal maduración resta riqueza conceptual al fenómeno estudiado.

Pensar el mito exige, ante todo, traspasar los límites de la axiomática del entendimiento. Dicho con los términos más antiguos de la filosofía –de la metafísica–, esto significa tematizar el *nous* más allá de su función arquitectónico–deductiva. En sentido positivo se trata, pues, de incorporar la *poiēsis* al núcleo de la operatividad lógica en tanto propedéutica de la *theōria*, así como al núcleo de la actividad ética en tanto realificación de la *praxis*. En escritos matemáticos de Pascal puede localizarse el comienzo de la moderna apertura del *nous*, cuyo más lejano *terminus ad quem*, aún hoy ignoto, es el fenómeno *mito*. La idea del *ars inveniendi*, desarrollada a partir de escritos lógicos de Leibniz y Wolff, no es ajena, siquiera por rechazo, a la búsqueda de una *poiēsis* meta-axiomática de la conciencia. Crusius y después Herder jalonan el camino que lleva al incremento translógico de la idea de reflexión. Eso ocurre, ya en forma consciente y sistemática, en la tercera *Crítica* de Kant, con la que se yergue, aunque haya habido muchas dificultades para verlo, un oleaje reversionador en no pocos aspectos de la escala aristotélica del saber. En efecto, no solo *aisthēsis* y *empeiria* ascienden hasta tomar por asalto la *epistēmē*, sino que la *technē* empieza a mostrarse como eje que soporta la *phronēsis* y el *nous*, lo que relativiza la idea de un único ascenso, lógico-formal, a las intuiciones del *nous* y, por consiguiente, aproxima de manera insospechada el mito a la metafísica.

En la apertura del espíritu al mito que, hasta llegar al idealismo alemán, realizan algunos pensadores modernos (a tientas, mas abriendo camino, según se ve en toda genialidad pujante), resulta clarividente el pensar de G.B. Vico. Filósofo auténticamente original, realiza el acceso al núcleo de la *razón poética*. Eso lo convierte en el anti-Descartes, no por cuestionar la substancialización del *cogito* –crítica iniciada por Hobbes y consumada por la primera *Crítica* de Kant–, sino por descubrir que el *cogito* en modo alguno es el buscado *fundamento inconcuso*: no es, pues, el absoluto fundamento infundado, sino el primer fundamentado, el primer producto de la protoactividad, imposible de encapsular como substancia. El *verum ipsum factum*, tan cercano a Fichte y tan apreciado por Marx, no es un principio epistemológico sino ontológico: no regula heteronómicamente la *epistēmē*, sino que coincide con el autónomo serse del *nous*. Se sustrae, por ende, a cualquier demarcación *a priori* porque no es sino la última *ratio* de cualquier aposterioridad temporal. El *facere* noológico-temporal bulle, por tanto, como una presubjetividad no primitiva respecto de las intuiciones claras y distintas, sino presentificante del ente-*actualitas*: no intuición de verdades consumadas, sino composición e instauración de verdades nacientes. “Se io dubito se io sia o no, dubito del mio esser vero, del qual è impossibile ch’io vada in ricerca, se non vi è il vero Essere, perch’ è impossibile ricercar cosa della quale non s’abbia verun’ idea”².

Toda duda, aun la radical duda metafísica, supone, pues, un saber previo, no claro y distinto, no científico, en el sentido del *a priori* moderno de la significancia, sino el arcano “impossibile credibile”³, que la epistemología del siglo XX traducirá en el principio de la primacía epistemológica del error (Bachelard). La idea de lo imposible creíble abre el camino retrofundamentante no solo hacia el símbolo, sino, ante todo, hacia el mito. En el pensamiento de Vico eso ocurre en dirección al origen mítico de la metafísica, camino demarcado por algunas tesis originales: 1) El lenguaje es el origen de las más arcaicas religiones. 2) En el origen, el lenguaje no se ajusta al modelo tardío del abstracto sistema comunicativo, oral y escrito, sino que es “lingua muta

² Vico, G.B., *La scienza nuova giusta l’edizione del 1744 con le varianti dell’ edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite (1731, 1733)*, edición de Nicolini, Bari: Laterza, 1928, tomo II, p. 595; en adelante, *SN*. Fragmento retirado por el autor del texto de la *SN*, Nicolini lo edita en el volumen de *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze* de su edición en ocho volúmenes de las *Opere* de Vico, Milán/Napoles: Ricciardi, 1953.

³ Vico, G.B., *SN*, tomo I, § 383, p. 150; cf. también Vico, G.B., *La scienza nuova prima con la polemica contro gli ‘Atti degli eruditi’ di Lipsia*, edición de Nicolini, Bari: Laterza, 1931, § 258, p. 149; en adelante *SNP*.

per cenni o corpi ch'avessero naturali rapporti all' idee ch'essi volevano significare"⁴, o sea, un sistema de la expresividad corporal diferenciada de los hombres. 3) El lenguaje es, pues, la objetivación del saber que es el cuerpo, saber recogido, en una suerte de incremento espiralado, por la "teología civil le ragionata della provvidenza divina"⁵. 4) Las especies de lenguas son tres: a) "geroglífica, ovvero sagra o segreta"; b) "eroica", "per imprese eroiche"; c) "umana, per voci convenute da' popoli", "pistolare, o sia volgare"⁶. Con ese marco, se desarrollan las ideas de los *caracteres poéticos* y los *universales fantásticos*, habilitadoras de un acercamiento adecuado al mito.

Así pues, la búsqueda a la que se refiere Vico, en el fragmento citado en primer lugar, no es la *meditatio*, siquiera sea metafísica, inconfundible, por lo demás, con la *Besinnung* heideggeriana, solo concebible desde *sinnan*: viquiamente, con el neologismo "enseñación". La *meditatio metaphysica* supone el "ser", nunca objeto de búsqueda y por ende inencontrable en cuanto tal sin la previa *poiēsis* que lo objetiva relativamente. La "sapienza poética" es, pues, más verdadera que el "conocimiento científico". La experiencia tecno-creadora precede al saber científico *standard* y lo sustenta. Esto tiene un significado preciso: se constituye desde la conciencia en cuanto tiempo, no ante todo *kronos* sino *kairos* y aun, lejanamente, *aioon*. El mundo es el constructo de imágenes concertadas del ser, convergencia de imágenes concertantes que mantienen la entidad por su sola significancia, por su efectivizar presente de tiempo real en tanto "caracteres poéticos". Es posible, por eso, decir que Vico prepara la posibilidad de acceso al mito desde la estructura pre- y supraconceptual de la "razón poética", sin que esto signifique sostener que él se encuentre en el origen de la filosofía de la mitología *stricto sensu*; antes bien, se afirma que algunas de sus ideas filosófico-filológicas se yerguen como denuncia de unilateralidades hermenéuticas, de híbridos técnicos de metafísica e historia, siempre recurrentes.

Kant y Goethe consuman el diseño "a ciegas" del camino hacia la comprensión del mito. El primero, sobre todo con su idea de *reflexión* como autocomentación de la conciencia, modo creador del discernimiento (*Urteilkraft*), a diferencia del modo determinante del mismo. La reflexión tiene su cumbre en el lugar trascendental de la *Kultur des Menschen* en tanto fin (*Zweck*) de

⁴ SN, § 32, tomo I, p. 27.

⁵ SN, § 2, tomo I, p. 5.

⁶ SN, § 32, tomo I, p. 27. Cf. *ibid.*, libro cuarto, capítulo V.

la naturaleza⁷. Con la idea de la “*reflektierende Urteilskraft*” (discernimiento reflexionante), Kant consuma el sistema de la filosofía trascendental. En directa conexión con ello, había descubierto la *Technik der Natur* (*Erste Fassung* de la *Einleitung*⁸), foco instaurador del camino que lleva hacia las ignotas estructuras profundas de la conciencia. La técnica y el arte, doble faz de la clásica *technē*, configuran la efectividad posible del acceso al *nous*. Por más que la filosofía deba a la *epistēmē*, en cuanto claridad y distinción, el franqueamiento de su poder creador –de su poder instaurarse en y como *ser–*, supone el juego creador de la imaginación (*Einbildungskraft*) con las restantes “facultades superiores” del *Gemüt*, juego de esquemas y símbolos, en cuya mutua reversión se halla una de las fuentes más profundas del discernimiento reflexionante. En el § 59 de la *KU*, Kant desarrolla la idea de hipotiposis como sensorialización de lo inteligible. Tal idea se diversifica en: 1) esquemática, de los conceptos puros del entendimiento, expuesta en la *KrV*⁹, y 2) simbólica, no operante merced a una intuición directa, sino según una analogía de los conceptos¹⁰. Abre así, para el pensar futuro, la posibilidad de pensar el juego de conceptos.

Hacia la misma época (1790), Salomon Maimon, en directa conexión con la filosofía trascendental de Kant, desarrolla la idea del “conocimiento simbólico”: por cierto determinado por el objeto, pero cuyo acaecer se apoya en un “subjektiven Grund”¹¹. De tal modo, “ein Objekt symbolischer Erkenntniß ist also: Eine Form, oder Art, ein Objekt der Anschauung zu denken, selbst als Objekt (aber nicht der Anschauung) betrachtet”¹². Este conocimiento es, por ende, más extenso que el intuitivo¹³, por lo cual el estudio de Maimon llega a abarcar los principios *a priori* de la prosa y la poesía¹⁴.

En cuanto a Goethe, cabe reconocer que su perspicacia le permite aclarar, desde la *poiēsis* (*Dichtung*) misma, aspectos fundamentales de la experiencia en tanto acceso al *nous*: experiencia y arte son cierto modo de ingreso al

⁷ Cf. Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, § 83, en: *Werke*, edición de W. Weischedel, Darmstadt: WBG, 1998; en adelante *KU*.

⁸ *KU*, H19.

⁹ Cf. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Werke*, edición de W. Weischedel, Darmstadt: WBG, 1998; en adelante *KrV*.

¹⁰ Cf. *KrV*, B256-257.

¹¹ Maimon, S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*, Berlín: Voß, 1790, p. 270 (reimpresión Darmstadt: WBG, 1963).

¹² *Ibid.*, p. 272.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 279.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 304ss.

absoluto, imposible por otro camino, ante todo por el ya normal de la ciencia (*epistēmē* antigua o *modern science*). Incluso con cierta distancia crítica a la tardía idea kantiana del discernimiento, consigue instaurar un concepto que será fecundo para el pensamiento posterior: símbolo. Kerényi¹⁵ ha subrayado la importancia creadora del pasaje de la *Farbenlehre*¹⁶ que presenta a lo simbólico como lo “perfectamente concordante con la naturaleza”, de la que “expresa inmediatamente su sentido”, razón por la cual es signo visible de un orden invisible. Esta idea, aún imprecisa, concentra su poder descubridor en el fragmento final “zu Philostrat” (1819). Respecto del símbolo dice: “Es ist die Sache, ohne die Sache zu sein, und doch die Sache; ein im geistigen Spiegel zusammengezogenes Bild, und doch mit dem Gegenstand identisch”¹⁷. El símbolo es, por lo tanto, inconfundible con la alegoría, “meist rhetorisch und konventionell und immer besser, je mehr sie sich demjenigen nähert, was wir Symbol nennen”¹⁸. La *poiēsis* mitizante del *nous* ya es visible, lo que no obsta para que a la vez se yergan dificultades nuevas y más sutiles.

Cabe aún señalar que, en concordancia con Goethe, Solger define al símbolo como una “Existenz, worin die Idee auf irgend eine Weise erkannt wird”¹⁹.

2. El nacimiento de nuestra apercepción mítica. Creuzer, Müller, Schelling

En el interin ha tomado fuerza, desde la década final del siglo XVIII, la ola de creatividad filosófica conocida como “idealismo alemán”, entre cuyos logros se halla el haber contribuido a precisar la interpretación de los mitos. Dicha meta se perfila desde el documento conocido como “El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán”, de 1796 o 1797, cuya autoría sigue siendo materia de discusiones: se lo atribuye a Schelling, Hegel, Hölderlin e incluso a un cuarto escritor elusivo. En todo caso, cualquiera sea la discusión

¹⁵ Kerényi, K., *Die antike Religion*; traducción francesa: *La religion antique. Ses lignes fondamentales*, revisada por el autor y aumentada con un capítulo inédito, Ginebra: Georg, 1957, p. 90; en adelante *Rel. Ant.*

¹⁶ Cf. *ibid.*, §§ 916ss.

¹⁷ Goethe, J.W., *Werke. Insel-Ausg.*, Frankfurt a.M.: Insel, 1965, tomo 6, p. 320.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Solger, H., *Vorlesungen über Ästhetik*, edición de Heyse, 1829, p. 127, citado por Gadamer, en: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga: Mohr, 1965, p. 69 (en adelante: *WM*), quien insiste en la función gnóstica del concepto *símbolo*, así como en su constante inserción en un contexto metafísico, lo cual lo distingue de la alegoría, carente de esa *Urverwandschaft* (cf. *ibid.*, p. 70); por eso –agrego– parece posible afirmar en este punto que la alegoría más bien puede caracterizarse como *espera* del *logos*.

historiográfica al respecto, las páginas conservadas muestran que el sistema filosófico, programado al terminar el siglo XVIII por algunos jóvenes pensadores, no se ciñe, para decirlo con Kant, al modelo de la filosofía académica, sino que aspira a poner en conceptos la filosofía mundana. Ahora bien: para poder consumarse como tal, la sabiduría ha de ser poética; concentrará arte y mitología: teoría de la belleza, en tanto idea suprema, y constructo gobernado por los modos de significar según los cuales se forman las mitologías. No solo se reivindica así la validez histórica de estas –su ser-centro del pasado primordial–, sino que se las reconoce como núcleo del presente y del porvenir del que está grávido: la futura mitología de la razón es la única superadora posible de la diferencia entre sabios e ignorantes, que sigue desquiciando la historia humana.

El mito se coloca así en el corazón del *nous*. En efecto, la mitología, en tanto idea formadora del futuro, es el discurso poiético del *nous* divino: mitología de la razón, mundo poiético de la razón madura en el que el sagrado *nous* prefilosófico se aúna con el *logos* y la *dianoia* filosófico-científicos. “El más antiguo programa...” prepara de tal modo una revolución que conmueve el núcleo del pensar puro y sus fundamentos: el ingreso al corazón del *nous* es “estético”. Las antiguas mitologías expusieron en forma estética las teorías teogónicas y cosmológicas de los antiguos. Lo *estético* –adelantado por Kant como inherente al *discernimiento reflexionante*–, lo *bello* –también emergente, con lo *sublime*, en el mismo contexto– y lo *simbólico* –que Goethe hará surgir con necesidad de lo que se ha ido preparando desde 1790– confluyen para delinear un concepto de verdad más *significativo* que la *adaequatio* de la *epistēmē* y la *technē logikē*. “Mito” es, según esto, el concepto común del *nous* poiético-estético; no es, por tanto, una forma primitiva, prelógica, de tematizar el ente, sino una forma estructural-existencial del saber más alto alcanzado por la razón, aunque todavía haya de insistirse, y por largas décadas, en confinar dicha altura a profundidades solo prelógicas.

Hegel y Schelling siguieron observando este programa, si bien no de manera coincidente: el primero, en busca de la totalización lógica de la *omnitud* *realitatis* y los *omnimoda significandi*; el segundo, en procura de descifrar la *poiēsis* absoluta, la libertad de Dios en su lucha con el mal. Hasta 1803, Hegel consideró que el mito es una configuración primordial del espíritu que, en su identidad con la idea, genera una “religión sensorial”²⁰. En la *Fenomenología*

336

²⁰ Cf. Trede, J.H., “Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der ‘Volksreligion’ in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-03)”, en: *Hegel-Studien*, Beiheft 9 (1973).

del espíritu (1807), la religión es concebida como saber especulativo aún no desarrollado en su ser-concepto, sino configurado en un plano preliminar: sentimiento y representación. En tal contexto, los mitos exponen verdades especulativas en el modo de las representaciones sensorial-imaginativas.

En el caso de Schelling, el interés por el mito es constante, desde sus primeros escritos de fines del siglo XVIII (1792 en adelante) hasta la *Filosofía de la mitología* de su “*Spätphilosophie*” (1827ss). Como ejemplo de su temprana concepción del mito puede tomarse el escrito *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), cuya primera sección introduce el concepto de “historia mítica”, basada exclusivamente en la *Tradition*, lo cual le sirve para desarrollar clasificaciones elementales, aún deudoras de criterios racionalistas. Solo la segunda sección del estudio se alza hasta alcanzar auténtica originalidad filosófica, precisamente al exponer el concepto de “filosofía mítica”, dominada por la sensorialidad, primera condición de posibilidad de la configuración narrativa de los mitos. Lo sensorial de la conciencia arcaica permite que la verdad especulativa se convierta en relato mítico. En verdad, el mito es una entidad poética: una “invención de la materia mítica, merced a la cual la verdad es sensorializada”. Lo poético en sentido estricto es, pues, invención de esa forma interna o materia mitológica²¹.

La fecha de este escrito muestra que el acceso a la razón poético-mítica, así como el intento de incluir la sabiduría mítica en el núcleo racional (*nous*) de la filosofía, aparecen antes de la sistematización propuesta por “El más antiguo programa...”, lo que abonaría la tesis según la cual el autor del documento es Schelling, a pesar de las pruebas, incluso periciales, que atribuyen a Hegel la redacción de las páginas llegadas a nosotros. También se adelantan al descubrimiento de Goethe de la esencia del símbolo y de la “estetización” del saber absoluto. De hecho, Goethe protegerá al joven Schelling, quien, en los primeros años del siglo XIX, desarrollara lo que algunos historiadores han dado en llamar “idealismo estético”, que repercutirá en su concepción madura del mito, a partir de la cuarta década de dicho siglo.

Por su parte, Hegel había abandonado, desde antes de 1810, cualquier elevación del pensamiento mítico a una función nuclear de su sistema especulativo, cuya obra fundamental es la *Wissenschaft der Logik* (1812–1816, 1832) y cuya exposición completa se halla compendiada en la *Enzyklopädie*

²¹ Cf. Schelling, F.W.J., *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, en: *Werke, Historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1966ss, tomo I, pp. 222 y 245; para la primera sección, pp. 195-220.

der philosophischen Wissenschaften (1817, segunda edición: 1827, tercera edición: 1830). Si bien es cierto que, en su infatigable labor profesoral, Hegel desarrolló extensos y originales cursos de filosofía del arte y de filosofía de la religión, el todo de su pensamiento queda configurado como sistema de la razón especulativa, para el cual el mito no es un orientador del concepto, sino que, a la inversa, la razón especulativa guía los ensayos de comprensión del significado de las mitologías.

Otra es la situación del pensamiento de Schelling, más compleja respecto del mito y plena de originalidad filosófica. Pero antes de considerar la tardía filosofía de la mitología de este pensador, cabe recordar que, entre 1810 y 1825, aparecen obras en las que se intenta abordar el mito en sí mismo. En ellas parece darse un principio de maduración de cuanto se atisbase a lo largo de dos siglos de reflexión filosófica. Ven la luz *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1812), de G.F. Creuzer, y *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825), de K.O. Müller.

La obra de Creuzer significa un avance para el pensar filosófico en tanto centro de la conciencia mitológica. Sin embargo, haber tratado al mito en constante vinculación con el símbolo terminó por opacar la profundidad de algunas ideas centrales de este pensador. En efecto, con frecuencia, en su texto, “símbolo” se confunde con “alegoría”. Se restringe así la originariedad de los mitos, prístina índole, irreductible a discursos estructurados según lógicas más abstractas. Cabe, pues, insistir, en este contexto, en la sutileza del nexo símbolo–alegoría, nexo que excede los marcos de este estudio. En efecto, si, según se infiere de lo señalado por Goethe, “símbolo” significa una transmutación de la entidad del ente en dirección a sí mismo, la alegoría, en cambio, es una construcción exterior respecto de la cual el símbolo actúa como fin (*telos, Zweck*). Ahora bien, sin duda el mito puede tener una articulación transcendental simbólica, mas esto en modo alguno implica su alegorización. “Mito”, “símbolo” y “alegoría” son en verdad conceptos inconmensurables entre sí. Según se mostrará más adelante, los dos primeros pertenecen a diferentes sistemas de significancia que solo llegan a convergir en sus articulaciones conceptuales en estado terminal. La alegoría, en cambio, es una técnica constructiva de la significancia artística.

En la idea de mito, Creuzer encuentra dos significados radicales: 1) lo todavía no dicho, el pensamiento encerrado en el ánimo (*Gemüt*); 2) el habla en cuanto expresión de ideas, significado que desde muy temprano se agrega al primero. Y en esa remota antigüedad, *mito* es todo discurso, sea que anuncie,

ruegue, recuerde o advierta. Por ello es vano tratar de encontrar en él una separación de la verdad y la no-verdad del contenido²². Solo al formarse la prosa ática aparece la distinción entre *logos* y *mythos*, o sea, entre el dicho verdadero y el imaginado o ficticio (*erdichtete*)²³. La ciencia de la mitología ha de situar, pues, su objeto antes de esta diferencia tardía e “ilustrada”. Y nuestro acercamiento a la “esencia” del mito encuentra ahora una importante aclaración. *Logos* empieza a revelarse como un significado híbrido: *ya es* filosofía, mas, por otra parte, *es para esta su específico momento de discurso, lo que ella será en cuanto arquetipo. Logos es todo y parte de un discurso recortado de un todo superior –mythos–, discurso al que su negatividad recorta respecto de dicho todo superior. Logos es, pues, mito autonegado, mito que busca verdad fuera de la verdad-no-verdad que le es inherente. De tal manera, frente a la recortada urbanía del logos, el mito se despliega en forma “silvestre” (wild)²⁴. Su pureza es la de lo no-tocado, no cercenado en sus estructuras de espacio-tiempo. El nexa símbolo-mito, aún esbozado solo formalmente por Creuzer, se perfila, pues, en este contexto, según determinaciones especulativas más profundas: el símbolo es un *logos recortado*, o bien un *logos in statu nascendi* respecto de horizontes míticos, por ignotos que estos sean, lo cual no significa más ni menos sentido absoluto. El símbolo transmuta imaginativamente la no-verdad del mito –la verdad se decanta en el concepto–, cuya originaria verdad acaba reduciéndose a *logos* “urbano”, “político” –en el sentido de *politesse*–, capaz de someterse a concordancia y adecuación con lo extrínseco –el “objeto”– en alejamiento, o ya separado, en cuanto tal, del centro pensante. Tal ímpetu autointuyente obliga en este punto a corregir a Creuzer: según él, los mitos más antiguos son “símbolos expresados”²⁵, pero, en verdad, los símbolos son *expresiones* que el mito emite de sí conforme va quedando sometido a su *logos* ordenador. El símbolo es la protesta del mito que ya ha aceptado su destino: hundirse en su no-verdad, conservar en sí su pura esencia autonegativa.*

Creuzer intenta dar consistencia intuitiva a sus especulaciones filológicas en torno del mito. El centro de tal intento se halla en la fórmula de lo que llama tendencia fundamental (*Grundtrieb*) del mito: “*das Gedachte in*

²² Cf. Creuzer, G.F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig/Darmstadt: Leske, 1831, tomo V, pp. 517ss, 520 (reimpresión Hildesheim/Nueva York: Olms, 1973).

²³ Cf. *ibid.*, p. 521.

²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 556ss.

²⁵ *Ibid.*, pp. 559ss.

*ein Geschehenes umzusetzen*²⁶ (transformar lo pensado en algo acontecido –por ende, historiable e historiado–). El sentido fundamental de la fórmula se cumple como mantener la unidad creadora del pensar y el ser, de lo excogitado y lo sucedido. El mito sería así –y aquí empieza nuestra interpretación– el mismo brotar de la conciencia como todo del que resultan las partes, no a la inversa. Falta de una suficiente penetración en los significados de “pensar” y “acaecer” (*accadere* y también *gestare*), la fórmula “romántica” de Creuzer cae en la ingenuidad. La clave para lograr que aflore el mito en su verdad-no-verdad, que se anuncia en la fórmula citada, solo se halla en la especulación adecuada, en un *logos* acorde (*im Einklang stehend*) con sus orígenes, tarea que, a tientas, se atrevió a emprender Schelling en las *Weltalter*.

Si ahora se traduce la fórmula de Creuzer a nuestro actual saber del tiempo, saber sin duda oscuro y confuso²⁷, se obtienen las siguientes precisiones:

1. Pensar es el tiempo en sí, unitariamente desplegado como unidad existencial: el tiempo en sí –nunca para sí, pues él no se es más que como desaparición– es apertura formal de la conciencia en una unidad de finitización: el *Dasein* (estar-siendo).
2. Acontecer: en la existencia-conciencia, el tiempo se es puramente autointuido, como contra sí mismo, como contra-tiempo. Eso se dice en la fórmula –todo un teorema trans-especulativo– *contra-tiempo*.

Pensar es contra-poner el no-tiempo total y existente. Si, según este resultado, se completa la traducción de la fórmula de Creuzer, entonces ella dice: el mito es el giro de lo temporado en su contra-temporación, liberado de tal modo aquello –lo temporado– para la desaparición del tiempo que le es inherente. Por ende, el mito es relato pre-histórico, porque la historia se niega a sí misma en tanto antinomia de consumación del tiempo, cuyo consumarse consiste, en efecto, en desaparecer en sí mismo. El mito es la rueda del tiempo y su contra-tiempo: verdad y su no-verdad, libertad y su necesidad, y viceversa. El proto-*a posteriori* del mito es la significancia –conciencia en cuanto

²⁶ *Ibid.*, p. 567.

²⁷ Mientras un “conocimiento oscuro y confuso” no es en rigor conocimiento sino solo flagrante contradicción, al saber, en cambio, lo claro y distinto no solo suele serle estorbo y hasta mistificación sino que, con frecuencia, tanto más se sabe cuanto mayores resulten la oscuridad y la confusión. Caso ilustre: la “noche oscura”, y no solo el duro estadio de la experiencia mística.

tal- en tanto absoluto *a priori* del ente temporal; por lo tanto, significancia de lo in-significante.

Creuzer intenta descifrar el sentido de ese *Umsetzen*. Lo hace sosteniendo la unidad originaria del crear (momento activo) y el contemplar o ser testigo (momento pasivo), unidad encarnada en el sacerdote, en quien oficia el rito y proclama el mito. Se sirve para esto de la bisemia del verbo “*zeugen*”: 1) atestiguar, dar testimonio; 2) engendrar. En remotos tiempos fundacionales, el sacerdote “debía actuar y dar forma; cuando había alcanzado a colocar lo previamente invisible en figura visible, cuando de tal manera había *procreado* (*erzeugte*), daba entonces testimonio de ambas cosas: de la fuerza de Dios y de la verdad de su oración (*Andacht*); entonces era el exégeta *katalathistes*, según se lo llamaba en el dialecto de los antiguos dorios”²⁸.

Desde el texto de Creuzer se explaya un *elan* especulativo, imprescindible para constituir la correspondencia con el núcleo mítico del *nous*. No obstante, según muestra la historia del pensar filosófico, dicho impulso conquistador de la interna fortaleza del *nous* cae a menudo en una ingenuidad que reemplaza la precisión lógica por las consonancias retóricas. El instrumento de tal reemplazo suele ser la figura retórica *alegoría*, cuya función heurística se tuerce con facilidad hacia el disimulo, también hacia el que apela a paralogismos alambicados²⁹. Por eso la “poética” mitológica de Creuzer requiere de entrada las precisiones de los métodos histórico-filológicos, como empieza a ocurrir en la obra de Müller, y el rigor conceptual de la especulación transkantiana, según actúa en la “filosofía positiva” de la vejez de Schelling.

Los *Prolegomena* de Müller encauzan el pensar hacia un abordaje filológico-científico del mito, acordes con la maduración de las ciencias histórico-sociales a lo largo del siglo XIX. Guiado por el modelo constituido por la mitología griega, Müller ve al mito como inherente al mundo; por ende, como lenguaje³⁰, lenguaje cuya materia es la experiencia vivida. De Buttman toma la idea de que los mitologemas particulares son “totalidades significativas”, que interpreta merced al concepto de *lo ideal*, en polémica con cualquier intento de separarlo de la materia: en los antiguos mitos, en efecto, ambos flancos nunca están mutuamente separados ni son separables. Si se acepta aquí el auxilio de la filosofía trascendental kantiana, resulta admisible afirmar que,

²⁸ Creuzer, G.F., *o.c.*, p. 490.

²⁹ Cf. WM, “Rehabilitierung der Allegorie”, pp. 68ss, especialmente pp. 74-77.

³⁰ Cf. Müller, K.O., *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Gotinga, 1825, p. 104.

según Müller, lo trascendental y lo empírico no son elementos discernibles, abstractamente unidos en compuesto, índole ante todo sustentada porque en el origen el mito es discurso, el único modo posible de hablar. “Totalidad significativa” no es, pues, concepto trascendental puro: las imágenes cosmogónicas y los relatos teogónicos –lo mítico por antonomasia– constituyen totalidades significativas en inextricable unidad con las cosas y la historia³¹.

La noción de totalidad significativa es una punta por la que el futuro fuerza y refuerza la inteligibilidad del mito en aquellos ensayos pioneros. Condensa los recursos ofrecidos por la poética y la retórica, en aquel momento medios privilegiados para acercarse a la elusiva entidad del mito: tiempo, pues, es conciencia, inaccesible a las filosofías natural y trascendental, en el que el pasado sostiene al presente inmediato –primario, experiencial– en el embate inabarcable del futuro que le llega y lo avasalla. La totalidad significativa es la unidad presente-más-presente (presente primario-secundario) que caracteriza al mito. En cuanto fórmula del lenguaje, piensa la etapa idiomática de esbozos. El mito es, por lo tanto, el esbozo que el lenguaje permite forjar para que el pensar se fije en el descenso a lo transtrascendental, y aun transespeculativo. Antes de ser aperccepción pura, la conciencia es esa misma aperccepción en y como imagen y acción pre-encauzadas en cuanto presente primario en su entregarse al pasado. Se señala así el último residuo de sentido del concepto totalidad significativa en cuanto germen del futuro pensar, capaz de mantenerse lúcido ante el mito. Desde luego, lo dicho no implica prejuzgar acerca de componentes metafísicos o trascendentales. Una totalidad significativa es previa a cualquier separación de componentes, venero fijado en la superficie existencial-real de aquello que la metafísica acabará llamando “mundo”. “Mito” nombra esa unidad significativa –significante con su propio concepto aludido–, unidad pre-experiencial que llega a la conciencia, a recogerse en las cosas como su futurante origen acaecido-acaeciente.

En todo cuanto hasta aquí se ha expuesto, se trató de intentos de constituir el objeto *mito* y de hablar de él; dicho con más rigor: de exponer su constitución y sus estructuras mediante sistemas de enunciados lógicamente concatenados, cualesquiera hubiesen sido las sutilezas diferenciales de las lógicas parciales integrantes de tal sistema científico. El objeto mito se constituyó desde y en el *logos*. Se fue perfilando así una *epistēmē* del mito, a pesar de los vaivenes filológicos que condicionaron la maduración de esa ciencia.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 329.

Con la “filosofía positiva” de Schelling, el mito vuelve a la filosofía de manera, en principio, más fiel a la esencia de esta y llevando lo proyectado en “El más antiguo programa...” de 1796 o 1797 más allá de sus límites escolares. Ahora ya no se trata de hablar del mito, de desarrollar teorías sobre él, sino de dejarlo hablar o bien, lo que es lo mismo, de disponerse a oír su voz. En forma insospechada aun para la misma filosofía, el mito deja de ser objeto para comenzar a perfilarse como brote originario de la pre-apercepción de la conciencia. El mito se muestra en su subjetividad *avant la lettre* en tanto deviene y alcanza, merced a sus metamorfosis, sus formas originales, fundacionales. Así como Hegel dejó hablar a la pura razón interna de la idea absoluta –del *nous* más puro– y desde alrededor de 1805 constituyó a la filosofía como lógica, como voz ordenada y sistemática del *logos*, Schelling emprende –a partir de una toma de posición crítica frente a Hegel³²– la tarea de dejar hablar al puro discurso pre-lógico sistemático del *nous*, al mito *tout court*, y constituye a la filosofía, desde alrededor de 1827, como *mitopoiética* (la fórmula “mitología” resulta equívoca si no se la entiende desde el *logos* interno del *mito*, que brota de él, y a él vuelve como su calvario o su purgatorio). Según su propia interpretación, Schelling intentó constituir a la filosofía como saber de la epopeya real del tiempo (filosofía positiva), en tanto Hegel habría permanecido en la exploración de las estructuras lógico-ideales del tiempo, en la mole lógica del ente, desde luego subyacente en el mito, según indicaciones de nuestra interpretación expuestas más arriba³³.

En mi artículo citado al comienzo del presente estudio, resumi las ideas principales de la filosofía de la mitología de la ancianidad de Schelling³⁴. Con pequeñas modificaciones de forma, me sirvo ahora de dicho fragmento para indicar los momentos especulativos en los que se “deja hablar” al mito, y el *logos* filosófico puede de tal modo reinstalarse en la sabiduría metaespeculativa del *nous*. Mi interpretación irá brotando, por ende, de las simas preidentitarias del pensar de Schelling antes que de sus cimas supraespeculativas.

³² Cf. Schelling, F.W.J., *Werke*, edición de Schröter, Munich: Beck, 1927 (reimpresión 1958), tomo X, pp. 560ss; en adelante, *SW*. Cf. *ibid.*, tomo V, pp. 742ss.

³³ Cf. Wieland, W., “Schellings Lehre von der Zeit”, en: *Heidelberg Forschungen*, IV (1956); Albizu, E., “Schelling y Hegel. La experiencia de la libertad y el ascenso del tiempo como claves de un nuevo filosofar”, en: Albizu, E., *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires: Almagesto, 2000.

³⁴ Cf. Albizu, E., “La filosofía de la mitología y el estado actual de la ciencia de los mitos”, pp. 100–102.

Tras la osadía de la investigación sobre la esencia de la libertad humana (1809) y de la obra incompleta *Die Weltalter* (1811-1815), Schelling puede superar la nitidez geométrica de sus escritos juveniles, nitidez que acaba siendo un obstáculo para la exploración especulativa. En otros términos: puede abandonar el conocimiento claro y distinto para dejar brotar el saber de lo oscuro originario, de la luz que se purifica mediante su contienda con las tinieblas.

En la filosofía de la mitología que había completado hacia 1828 y que expuso por última vez, como curso universitario, entre 1842 y 1845-1846, se muestra la historicidad de la materia mítica, descubrimiento posibilitado por el concepto idealista de historia transcendental y por la teoría teosófica de la temporalidad interna de Dios, de su juego con su esencia o principio originario. Por eso la filosofía positiva del último Schelling tiene, como uno de sus principios supremos, la inseparabilidad de doctrina e historia en cada unidad significativa o mitologema. El núcleo de la mitología es la historia de los dioses: “El último contenido de la historia de los dioses es la generación (*Erzeugung*) de un real devenir *de Dios* en la conciencia, devenir respecto del cual *los dioses* solo se comportan como particulares momentos generativos”³⁵.

En este contexto la palabra “historia” es equívoca, como por lo demás ocurre en el habla cotidiana. Parece conservar su dualidad terminológica originaria (*res gestae/historia rerum gestarum*), así como la indecisión respecto a la validez conceptual de ambos extremos. Tal situación se agrava por la rigidez de los horizontes conceptuales lábiles, propios de las ideas *movimiento, cambio y tiempo*, e incluso subsidiariamente *sentido, progreso y teleología*. *Historia* sería un movimiento temporal de cambio progresivo hacia una entelequia que daría sentido al desplazamiento. Si el pensamiento ilustrado recurrió a tal idea, lo hizo en sentido crítico-polémico contra las ideas metafísicas de substancia, inmutabilidad y eternidad; contra la identificación de *ser* con identidad estática, y contra la exclusión de la contradicción y del tiempo en tanto horizonte último de caducidad, de no-ser. En sentido absoluto, no habría paso del ser al no-ser sino solo metamorfosis del ser. “Historia”, por consiguiente, nombraría el paso de ser₁ a ser₂ o ser_n.

“Nada se crea, nada se pierde, todo se transforma”. “Historia ideal eterna”, “historia de la eternidad” serían otras tantas fórmulas con las que se pensaría la vida inmutable y eterna de la substancia infinita.

³⁵ SW, tomo VI, p. 200.

En lo anterior queda oculto el significado filosófico más profundo y original de “historia”, oculto en la idea del “gestare” (*res gestae*); en español: gesta, gestar, gestarse, gestación. El significante “gesta” envuelve el concepto metafísico tal vez más significativo y significador que la filosofía recibe del mito: nacimiento. Ser “es” nacer y morir, nacimiento y muerte. Por ende, *historia*, *gesta* no es el intervalo entre ser₁ y ser₂, sino el ser-en-sí de toda identidad posible. “Ser-para-la-muerte” dice entonces *gesta para finir* o *morir*, cuyo inverso mítico-especulativo es *morir para ser* o bien *para gestar(se)*. La palabra alemana “Geschichte” significa primariamente *historia* en el sentido de *gesta*, no del mero conocer, que la caracteriza en la epistemología.

La historia de los dioses, toda historia propiamente tal (o sea gesta, historiable o no), es gesta y gestación del ente real: ser del ente en su demarcarse respecto de su esencial no-ser. Se comprende, pues, por qué el mito es historia, no mero relato, y, por añadidura, ficticio. En el mito solo cabe el relato de lo que nace –así sea en su gesta– para finir –finante–, de lo que se está gestando y desenvolviendo en cuanto tal. Relato sin ser (sin nacimiento) es “pura historia”, o sea habladurías. Lo que es, en cuanto nace y se consume (en cuanto es naciéndose), es su propio relato, mito en el que nacer es decir y viceversa. Mito es así la gesta originaria de lo que es: lo divino, los mortales, el mundo.

Ahora bien, tal como Schelling la concibe, la mitología –historia de los dioses, los hombres y el mundo– no se explica por factores contingentes. Los mitos conciernen a la esencia absoluta de lo real. Son constitutivos principales de dicha esencia. No son ficciones sino lo real condensado en la originaria función significativa propia del lenguaje. Su núcleo no lo constituyen ideas adventicias ni facticias, sino imágenes pensantes pre-innatas, lo naciente anterior a todo nacimiento, al que hacen posible. La fórmula “esencia absoluta de lo real” es deudora de la metafísica del idealismo alemán. Respecto de los mitos, expone una suerte de etapa juvenil de la filosofía de la mitología, en la cual se fuerza al ente a internalizarse en la conciencia, a salir de su futuridad sin empero condenarse aún en “más presente” (presente secundario). El mito es presente (primario) suspendido en su futuro, ya formador de pasado. Por eso es historia plena: del nacer ya muriendo y de ese morir en tanto inherente a su nacimiento. El mito, en tanto historia, es esencialmente, devenir de la esencia en su ser –intervalo del ser– gesta. Por lo dicho, el tiempo temporado en el mito es análogo al tiempo temporado de la música. Por eso es inherente al lenguaje como el *pre-vio* musical que se dice (*Sage* –Heidegger–) y, en tanto tal, so-porta los signos (*intersignos* –Massignon–). El mito es la música que

se emite antes de sonar, la prístina partitura que las variaciones (del mito) consuman y transforman en forma prospectiva.

Visto desde el tiempo-conciencia, el mito se origina en un monoteísmo primitivo, amitológico (*unmythologischer*), pobre e indiferenciado, propio del género humano anterior a la separación de los pueblos, que a su vez implica diversificación y separación de dioses: la dispersión comprende tanto a Dios como al hombre. Resultado: el politeísmo efectivo o sucesivo, la sucesión de dioses supremos. Pero este proceso no es exterior a la conciencia³⁶. Se llega así a una tesis central de Schelling: la sucesión teogónica se origina en la conciencia misma, en un cataclismo interior que la conmueve. Los entes mitológicos no pertenecen al orden de las cosas materiales intramundanas encontrables: no son *Vorhandenes*. Antes bien, a la conciencia le es inherente reconocer su diferencia con aquellas cosas que no son de ella –carne de su carne, por así decir–, sino que se le dan y, en ella, se mantienen como entes independientes de ella. Por otra parte, la conciencia es el vasto mundo de las entidades cuyo ser “es” el significado: lo que mora en el signo como su sentido intrínseco y, por ende, no es adventicio. Y aun hay más: inidentificable con lo externo y lo interno a la conciencia, hay en ella lo encontrable advenido, mas en modo alguno “exterior” a ella. Lo que adviene en la conciencia, desde ella para ella, es el mito en cuanto materia significativa. El ser mitológico es tan material como las piedras y tan espiritual –inmaterial– como las ideas. La gesta naciente adviene en la conciencia y la conmueve. Ese parto divino la constituye a ella misma y, al constituir el mito, pone a los entes en su ser (de ellos, que no es ajeno a ella). Pone ser a dioses, mundo y hombres. No hay, pues, un *fuera* de la conciencia porque ella es franquía existencial del tiempo. Este se adviene como necesidad divina, mundana y humana, y tal advenir autosignante es el mito.

Puede decirse, en consecuencia, que el mito es el recuerdo supraconsciente del *Ereignis* (en sentido heideggeriano) originario, de la irrupción del tiempo que rompe el ser. Eso le ocurrió a la conciencia; fue la irrupción que hizo ser tal a un tiempo hasta entonces desperdigado, intemporado. Eso fue “algo vivido y experimentado”³⁷ por la conciencia, en la que afloró como mundano transencontrable frente a los dioses. Lo vivido en el mito es la génesis interna de la divinidad, identificada en el origen con la conciencia del hombre. Autoprojectado lo divino, la conciencia humana se hizo finita, nadificada por

³⁶ Cf. Albizu, E., *Hegel, filósofo del presente*, pp. 121-129.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

una gesta que va a confinar al no-ser. En el tiempo pre-tiempo del tiempo, la conciencia descansaba en la divinidad. Aún no era gesta historiable; su ser originario era supratemporal³⁸ o bien ténpico pretemporal.

La causa positiva, que destruyó la unidad del género humano, se halla en Dios mismo, para quien autorrevelarse implica temporarse. El espanto (*Entsetzen*) originario de la humanidad se explica por tal causa positiva, que la arrojó a una multitud de dioses. El mito brota de ese cataclismo originario de la conciencia, que es ante todo conflagración de Dios³⁹. Y es contra su propia voluntad como la conciencia, humanada en aquella catástrofe, se ve obligada a participar en la autogeneración de la plenitud divina. Por eso, Schelling afirma que la mitología no es invención de la conciencia humana, sino un proceso necesario cuyo origen yace en la divinidad pregestada, de quien procede la revelación a la vez que el ocultamiento para su propia comprensión⁴⁰.

Con estas tesis metafísicas, Schelling puede superar la interpretación alegórica de los mitos. La mitología no es alegórica sino tautogórica, dice con un término pergeñado por Coleridge⁴¹. Y como se explica a sí misma –“die sich selbst erklärende Mythologie”⁴²–, solo cabe dejarla hablar en su propio lenguaje, con plétora de imágenes, pero en modo alguno excluyente de la verdad, antes su protectora y su conservadora. Tras exponer los procesos teogónicos de las mitologías babilónica, persa, fenicia, egipcia, hindú, china y griega, Schelling puede afirmar que, salvo la suya, no hay hasta el momento teoría de la mitología que no se limite a meros principios universales sin explicarla en cada uno de sus detalles. El secreto de su método ha sido “el supuesto de que la mitología contiene su propia historia, que no necesita ningún supuesto exterior a ella misma... sino que ella sola se aclara perfectamente a sí misma; que, por lo tanto, los mismos principios que, tomados materialmente, constituyen su contenido, son asimismo las causas formales de su primera formación y de su nacimiento”⁴³.

Ya es comprensible que, con la filosofía de la mitología de Schelling, el pensamiento alcanza una meta cara a todo filósofo, pero, no obstante ello, difícilmente lograda: dejar hablar a las cosas mismas o, si se quiere, al efectivo ser que circunda a la conciencia con gruesas capas de presencia (presente

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 143.

³⁹ Cf. *ibid.*, 141, 144.

⁴⁰ Cf. *SW*, tomo V, p. 195.

⁴¹ Cf. *ibid.*, tomo VI, pp. 197-198.

⁴² *Ibid.*, tomo V, p. 5.

⁴³ *Ibid.*, tomo V, p. 536.

inmediato o primario). Dicho de otro modo, desplazar al lenguaje de nuestra comunicatividad disimulante y velante del ser y con tal desplazamiento colocar al lenguaje en el foco del pensar: que el ente es y lo que él sea. Hundirse hasta la profundidad inapercptible de la conciencia conduce a la efusión del ente en cuanto tal. Si la conciencia quiere lograr un saber nítido, más allá de todo velo engañoso desplegado por la subjetividad, ha de hundirse en aquello que no es sino su limpio ser y encontrará allí la verdad del ente, verdad casi siempre informulable. Dicho de otro modo: ha de bajar a las fuentes del mito, donde obtendrá el saber acerca de los “grandes” entes: Dios, conciencia, tiempo. En estos tres “objetos” se condensa cuanto el pensamiento filosófico ha buscado saber: los tres significados que, por serlo, son los tres avasallamientos originales del ser, sus embestidas propiamente dichas. Este se da –afloresce, irrumpe– como: 1) poder último, siempre en reserva y en secreto para sí mismo; 2) signación de la gesta y lo acaeciente; 3) autoeficiencia del intervalo gestador de la diferencia de ser. Con fórmulas apenas aproximantes de lo que aquí se quiere saber, puede decirse: Dios, *natura naturans*; conciencia, *natura naturata*; tiempo, *natura occasionalis*, siempre previo intervalo de *nada* que une y separa: tiempo en sí (*aion*), para ser (*kairos*) y para sí (*kronos*), *natura* solo determinante en su ocurrir. Schelling deja decir al mito la disposición para los tres máximos entes –Dios, conciencia, tiempo– que, con su necesario horizonte de negación –el mundo–, son arrojados por el lenguaje a la epopeya del poder-ser-dichos cada vez más cerca de ellos mismos, según un camino que abre y consume el mito. Y si Hegel consume a la metafísica como *poiēsis* de la negatividad –de la secesión del *logos*–, en tanto integra a Dios, conciencia y tiempo en la idea absoluta, Schelling salta hacia otra metafísica –el saber poético–, en tanto rescata al *mythos* tras el *logos*, a la *poiēsis* como verdad de la *theōria* y al mito como verdad de la ciencia, en tanto los dispersa como una diferencia que crece con cada acercamiento. En el mito, Dios, conciencia y tiempo moran cada uno irreductible a los otros y ponen la idea como su reflejo lógico, no como reducción monadológica del ser.

3. *El presente de nuestra conciencia mítica. Significación y existencia*

Al llegar a este punto la filosofía vuelca sobre el *consciente-estar-siendo* (*Da-bewußt-sein*) su plétora de significancia, con la cual lo torna portador responsable del saber constituyente del ser (idea o concepto). Lo así sabido, con sus oscuridades y riesgos, se torna materia prima de conocimiento, de

diferenciación orientadora de entidad. Respecto del mito esto significa que, tras la tardía filosofía de Schelling, queda abierto un abanico de posibilidades de interrelación filosofía-ciencia. En ellas lo especulado se pone a prueba merced a tal encuentro con el ente, a la vez que el transvasamiento a la alteridad inraidentitaria empieza a levantar el conocimiento de lo dado, de lo *Vorhandenes*, hacia la comprensión de lo que en él es *verdad* y lo trasciende hacia su esencial negatividad, o su esencial libertad, por la que su más propio ser es su no-ser, o su ser-otro.

En mi artículo citado al comienzo del presente estudio sostuve que la ciencia posfilosófica (aunque siempre substancialmente intrafilosófica) de los mitos se desarrolla sobre todo en tres fecundas direcciones: 1) el psicoanálisis, 2) la fenomenología, 3) el análisis estructural. Para exponer la primera de tales direcciones me serví de algunos escritos de Freud y Jung; en cuanto a la segunda, me atuve a dos libros de Eliade y la tercera fue concentrada en la *Antropología estructural*, de Lévi-Strauss. Por razones de espacio me limitaré aquí a mencionar los descubrimientos primordiales contenidos en dichos textos en tanto conciernen a nuestro objeto de estudio. En ellos, en efecto, el moderno conocimiento científico comienza a levantarse hacia la comprensión de aquello que en él es la verdad y lo trasciende hacia su libertad “creadora”.

Tras enumerar dichos saberes, en lo que sigue agregaré algunas ideas científico-especulantes contenidas en dos libros: Kerényi, *Die antike Religion*, traducción francesa: *La religion antique. Ses lignes fondamentales*, revisada por el autor y aumentada con un capítulo inédito; y G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique. Introduction à la philosophie*; traducción española: *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*.

Respecto de la primera tarea (enumeración de resultados de la ciencia posschellingiana de la mitología), rescato las siguientes ideas: 1) La mitología es historia de dioses y hombres (sobre todo de su caída). 2) El mito es el relato simbólico de experiencias intersubjetivas primarias. 3) El mito narra una historia sagrada: acontecimiento ocurrido en el tiempo primordial, fabuloso, de los “comienzos”. 4) El mito revela una estructura de lo real inaccesible a la aprehensión empírico-naturalista. 5) Para quien vive en él, el mito es absolutamente verdadero. 6) El mito tiene su “lógica” propia. 7) Los grandes mitos son multivalentes y su interpretación no se agota en un solo sentido. 8) El mito reúne en una unidad autónoma todas las posibilidades del lenguaje. 9) El mito consta de unidades constitutivas (mitemas): grandes unidades sometidas a la misma ley de relaciones mutuas que las unidades menores que las integran.

10) Cada mito es la totalidad de sus versiones o variantes. 11) Cada mito es una trama de posibilidades de significar. 12) A todo mito es inherente la repetición y el desarrollo espiralado. 13) La estructura mítica es una trama de propiedades metafísicas. 14) Cada mito es la historia autosignificativa o tautológica de una estructura dialéctico-matemática fundamental, cada una de cuyas variantes es un modo simbólico de significar. 15) La trama de posibilidades significativas del mito constituye la clave de sentido de la existencia individual. 16) La significación del mitema básico es el contenido de la experiencia intersubjetiva primaria. 17) La experiencia mítico-poética fundamental se cumple como discurso teogónico, en el que brota la universalidad oculta en el individuo.

En mi estudio varias veces citado se encuentra un apretado resumen del concepto básico de mito, resultante de una confluencia dirigida por el análisis estructural. En bien de la brevedad me limito a transcribir dicho resumen: El mito es un discurso complejo, dotado de coherencia propia, que se despliega en la totalidad de sus variantes (reales y aun posibles) y requiere, por lo tanto, un sistema de claves para realizar de él una lectura múltiple u orquestal. El discurso mitológico significa operando con relaciones dialécticas específicas de su propia materia. Ésta se halla constituida por una historia ejemplar, que supone una temporalidad cerrada y reversible, cuya conexión con la historia abierta e irreversible genera la multivalencia de los mitemas, que por ello se muestran al investigador como variantes de una estructura primaria en la cual cabría reconocer lo mítico por excelencia. De tal modo, el mito se presenta como discurso que requiere un análisis sincrónico, destinado a determinar la estructura primaria, y dos análisis diacrónicos: 1) del tiempo ejemplar o immanente a la materia mítica; 2) de las variaciones histórico-geográficas, que representan indicios operatorios para el investigador⁴⁴.

Respecto a la segunda tarea propuesta más arriba (reseña de algunas ideas de Kerényi y Gusdorf sobre el mito), cabe decir que el primero de dichos estudiosos realiza una fenomenología del mito con base en las religiones griega y romana, cuyos resultados complementan el cuadro antes esbozado. Ante todo: la mitología real es vivida, inmediato y certero presente del mundo vivido, en el cual los dioses, inherentes a esas unidades, son experimentados como reales. De ninguna manera el mito queda así reducido a mera tosque-
350 dad balbuciente. Antes bien, esa certeza esplendorosa se decanta en mitemas particulares o “totalidades significativas” (fórmula originaria de Buttman),

⁴⁴ Cf. Albizu, E., “Schelling y Hegel. La experiencia de la libertad y el ascenso del tiempo como claves de un nuevo filosofar”, pp. 114-115.

en las que imágenes y significados son inseparables, y constituyen la única habla propiamente tal, en la que se expresan –caso ejemplar: el griego– lo ideal y lo real.

En resumen: es insuficiente interpretar al mito en forma alegórica, etiológica o puramente histórica. La materia mítica se articula en totalidades significativas en las cuales el mundo se traduce a las “formas de lo divino”. El discurso del mito se caracteriza, en consecuencia, por expresar, con inmediata certeza, “la verdadera realidad del mundo”⁴⁵. La certeza es, pues, inherente al mito. Repele cualquier intento de reducirlo a artificio retórico.

Ahora bien: ¿qué se expresa en el mito de manera tan categórica? ¿Cómo es esa certeza inconcusa? ¿Qué rasgos tiene tal verdad? Kerényi parte del sentimiento de solemnidad, suerte de condensación bullente de presencia, que metamorfosea al tiempo⁴⁶ e irradia la serenidad propia del mundo transparente⁴⁷. En tal contexto se marcan, desde luego, diferencias entre distintas unidades míticas. Así se presenta una de las nociones operatorias de toda teoría del mito: estilo⁴⁸. Según sus estilos, los mitos pueden ser vistos desde perspectivas análogas a las de la obra de arte, ante todo de la música. Ese rasgo se muestra en especial en pasajes en los que el autor compara los estilos mitológicos griego y romano. El griego se centra en la contemplación; el romano, en la escucha, en la apertura a los signos: se separan así *theōria* y *religio*⁴⁹. Mientras lo divino mítico de los griegos está formado con la materia del *ser*, lo romano lo está con el *tiempo*⁵⁰, diferencia que a su vez repercute en los estilos de la religión y el culto.

Estas ideas se sustentan en análisis de palabras fundamentales, de significantes míticos en el sentido más estricto: *hosios*, *sebas*, etc.; en interpretaciones de actos arquetípicos, como el banquete ceremonial o el voto; o en cuidadosas reconstrucciones de figuras primordiales como el “*Flamen Dialis*”⁵¹. Y desde el fondo de esta materia mítica brota una verdad filosófica primaria: el mito no ignora el tiempo ni huye de él –¿qué sería esto sino, en última instancia, un sin-sentido?–; antes bien, lo intensifica y transfigura: “lo artístico y en particular lo clásico (el arte arcaico es también de una perfección

⁴⁵ Cf. Kerényi, K., *Rel. ant.*, pp. 40-44.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 55.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 102.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 36-38.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 126-127; véase también pp. 128-129 y 160-162.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 188-189.

⁵¹ Para este cf. *ibid.*, pp. 170ss.

clásica, desde este punto de vista) lo invitan (al estudioso) a incrementar la atención: quizás así se aleje demasiado de la vida que, aun en sus más altas cumbres, no es intemporal, sino a lo sumo, *tiempo metamorfoseado*. No debemos aprehender la solemnidad donde aparece elevada a la altura intemporal del arte, sino por el contrario allí donde, no obstante permanecer aún en contacto con el tiempo, sale de él en cierto modo; *allí donde el tiempo mismo, distinguido por la solemnidad, puede ser aferrado con todo el contenido que le da la experiencia*⁵².

El mito no altera el tiempo ni lo rechaza. Torna transparente a la conciencia a fin de mostrarse él mismo en su verdad creadora, que recorta e incluso opaca la experiencia cotidiana. El indicio detectado por Kerényi se concentra en la fórmula “más presente”: “En su curso periódico, el tiempo se eleva regularmente hacia puntos extremos, en los que deviene solemne; dicho de otro modo: deviene más presente”⁵³. “Que se llame ‘culto’, si se quiere, al contenido positivo de la religión antigua; en todo caso, ha de saberse que esta palabra designa una relación en la que lo esencial es la *presentificación*: la presentificación de algo real, que posee la facultad de presentificarse solemnemente; dicho de otro modo: el devenir aún *más presente* que lo que son las cosas más reales de todos los días”⁵⁴.

La noción “más presente” –híbrido científico-mitológico– es una *trouville* especulativa: se corresponde con el concepto “presente secundario” con el que, desde hace tres décadas, pienso el tiempo del concepto, ante todo en el estricto sentido que tiene en el pensamiento de Hegel, ya desde los cursos jenenses, y sus formalizaciones debidas a Koyré⁵⁵. El “más presente” mitológico no es, empero, el presente desprimarizado del concepto especulativo. No obstante, mito y lógica (especulativa) confluyen aquí de manera aún menesterosa de lucidez. En todo caso, si, según Hegel, los textos místicos contienen las verdades especulativas, bien que cubiertas de ropaje simbólico-imaginativo, la filosofía de los mitos se ve obligada a ampliar dicha tesis a la experiencia nuclear del mito. Y es posible precisarla aun más: el mito condensa a la conciencia para la verdad del tiempo: en el “fondo” de la conciencia “toco” todo el tiempo (no solo *kronos* sino también *kairos* y *aioon*), y al tocar el tiempo con su creadora

352

⁵² *Ibid.*, pp. 54-55; bastardillas mías.

⁵³ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 197; (“más”: bastardillas del autor).

⁵⁵ Cf. Albizu, E., *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires: Baudino/UNSAM, 1999, pp. 183-185. En adelante TSA.

autodesaparición, toco el ser en el nudo trágico de ser-dios, ser-conciencia y ser-hombre existente.

No obstante lo señalado, pareciera que, en cuanto toman contacto con reales situaciones de gesta historiable, los mitos perdiesen soberanía ontológica y transparencia epistemológica. De tal modo serían la primera instauración de la *diairēsis* platónica: también el mito sería una estructura ideal, de la que participarían los mitos “reales”, históricos, situados en el tiempo. Imitando sus propios arquetipos, los mitos imitarían las cosas del mundo. La cuasi platónica esencia-preterideal del mito plantearía, por ende, una seria dificultad a la metafísica: el transarquetipo de los arquetipos, que estos perfeccionan en tanto aquel los relativiza con su misma fragilidad, cifrada en ser modelo transtemporal de todo el tiempo solo temporado en la realidad histórica. Este problema no ha sido aún planteado en toda su amplitud; mucho menos solucionado de manera satisfactoria. Para evitar que se constituyera en obstáculo epistemológico hartamente serio –paradoja del mito ideal: solo es mito efectivo la negación de su modelo ideal, a su vez autonegado en su supraidealidad: el mito del mito no es mito sino la autonegación del mito real–, en la ciencia vigésimosecular del mito prevaleció, preparada por una fenomenología eidética del mismo, la interpretación existencial. Una completa exposición de esta variante se encuentra en el libro de Gusdorf.

Según este pensador, se ha experimentado un efectivo progreso al pasar “de la concepción del mito como contenido, como narración y teoría, a la concepción del mito como forma, como *estructura de existencia*”⁵⁶. Tan radical enunciado permite superar el desconcierto teórico provocado por descubrimientos anteriores, ante todo por la idea de la certeza del discurso mítico: ¿Cómo puede tener certeza –más aun: ser verdadero– un discurso tautogórico, autoexplicativo, reforzado con todos los medios de una circularidad intersubjetiva? La tesis de la estructura existencial básica del mito eleva a otro horizonte de validez el problema de la certeza apodíctica precientífica de este tipo de discurso. Al respecto cabe tener en cuenta que el concepto “estructura de existencia” plantea específicos problemas de coherencia: 1) Por una parte, si bien opera el descenso hacia los orígenes más arcanos del mito, no aclara ni resuelve el problema de la conexión (mejor: continuidad) de las estructuras de existencia y los sistemas de significancia (conciencia, *stricto sensu*), problema planteado por Kant en la segunda versión de la “Deducción

⁵⁶ Gusdorf, G., *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, Buenos Aires: Nova, 1960, p. 18; bastardillas mías.

transcendental de los conceptos puros del entendimiento”⁵⁷, problema todavía ni siquiera bien planteado, no obstante la aparatosa y quijotesca gigantomanía llevada contra la noción de sujeto. 2) “Estructura de existencia”, sin más, es una mención topológica hartamente vasta y carente de diferenciación interna suficiente. Cabría, pues, acotar el amplio campo teórico allí abierto señalando que *mito* es abarcado por la estructura existencial *Bedeutsamkeit*, *significatividad*, clave para aclarar lo señalado más arriba, en 1), y, a la vez, acotar el dominio ontológico del mito. Se perfila así un concepto clave que cabrá desarrollar después: *sistema de significancia*, anticipado por lo menos desde los *Prolegomena* de K.O. Müller: noción de totalidad significativa.

Ahora bien: si el mito se asienta en una forma de estructura ontológico-fundamental, no caben las simples –en verdad simplistas– contraposiciones entre existencias (y conciencias) mítica y científica. En tanto conceptos transcendentales no son opuestos en sentido lógico; tampoco en sentido temporal. El análisis de Gusdorf, por momentos proclive a magnificar tal dicotomía, se acerca a su delicada complejidad, ante todo al exponer las autocorrecciones emprendidas por Lévy-Brühl en su ancianidad y las sutilezas de la “estilística de la ilusión”, de Gaston Bachelard.

La problemática de la mediación transcendental de la *Bedeutsamkeit* y el perfilarse de la permutabilidad mítica hallan, desde luego, su *locus* más significativo en el estudio de la temporalidad correspondiente. Repetición, participación, retorno, circularidad⁵⁸, arrojan al primer plano lo que podría llamarse “platonismo invertido y finito del tiempo mítico”, temática decantada desde el cuestionamiento de la tradicional idea antropológico-positivista de “lo primitivo”, que tendió a reducir al mito al constructo –verdadero *ens rationis*– “mentalidad primitiva”. De a poco la idea de mentalidad se tornó endeble y obligó a criticar la tan deficiente idea de “lo primitivo”. Y en tal contexto, ¿qué se quiere decir cuando se califica al mito de primitivo? Si se prescinde de discursos que de antemano adjudican completa superioridad a la conciencia científica, parece quedar a la noción de lo primitivo el solo núcleo eidético, *lo primario*. Primitivo sería, por ende, aquello en lo que se han decantado todos los presentes primarios significativos hasta nuestro presente, todos los tiempos huidos en tanto queda fluyendo el protolenguaje de las significancias en acto, incluso, y no en último término, el futuro secundario, mito resultante de una figura y un ciclo completos de significancia.

⁵⁷ Kant, I., *KrV*, §§ 24-25, B152-159.

⁵⁸ *Cf.*, por ejemplo, Gusdorf, G., *o.c.*, pp. 21, 27, 30, 43, 73, 216ss.

En suma: Gusdorf acerca la teoría del mito a los límites constitutivos de la ontología fundamental y su tematización del tiempo. Partiendo de las diversas estructuraciones de éste, Gusdorf caracteriza como “transtemporal” al tiempo del mito⁵⁹. Esto, sin embargo, solo es una mención topológica que probablemente obstruya la enseñanza que el mito pueda proporcionar acerca de ese supremo tema de la filosofía, la primera de las cuales es que trans- o pretiempo de ningún modo insinúan la idea de un “fuera del tiempo”. Al contrario, el mito ratifica que el tiempo “es” el “fuera” absoluto, que se internaliza en tanto se autoexternaliza para el interior del “fuera” absoluto.

Los problemas que plantea el mito son muchos, centrales y difíciles. Eso obliga ahora, para concluir este ensayo introductorio, a esbozar la teoría de los marcos transcendentales que puedan unificar los conceptos universales *a priori* que una vasta experiencia ha ido requiriendo. En otros términos: la constelación *a priori* que ha generado la variada aposterioridad del espíritu.

4. El remontarse de nuestra conciencia mítica a su apercepción presubjetiva. Mito y lenguaje

4.1. Conciencia y existencia como conceptos transcendentales

La conciencia es el punto de confluencia de Dios y el hombre: lo divino en este, lo humano en aquel. Esa conciencia no es una *res cogitans*, distinta de la *res extensa*, con la que se hallaría exteriormente relacionada: pegada o adherida, por así decir. El cuerpo, en todos sus componentes y funciones, es tan conciencia como los conceptos puros, según lo dice el término “existencia”, que sería un significante vacío si su concepto no se constituyera a partir del núcleo *conciencia*. Esta es el universal concreto por excelencia y su concreción es la existencia.

Conciencia y existencia forman la unidad plural de sistemas de tiempo. Ambas son tiempo, pero ello de ningún modo puede concebirse como si una fuese el “tiempo verdadero” y la otra, el reflejo o la copia. “Se nace” y “se muere” son límites de un solo tiempo. Por eso la unidad témpica del hombre es consciente-estar-siendo o existencia-consciente. Entre dichos sistemas hay aquellos que el tiempo espacializa en el *sōma*, el coexistir, el luchar o el renunciar, etc., y otros mejor “recortados”, siempre de manera un tanto superficial: sistemas de los modos de “ser conciencia”. Téngase, no obstante, en

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 27.

cuenta que la conciencia de un músico, por ejemplo, es ante todo una forma de corporización. Bach o Mozart son unidades de autocorporización tímica. De tal modo, cada forma de conciencia “hace” su propio cuerpo, con sus rasgos de ser y, lo que es más decisivo, de no-ser.

4.2. Significancia y sus sistemas. Lenguaje

Las formas universales del consciente-estar-siendo se articulan como sistemas de significancia, formas de ese “siendo” (ente, ejercicio presente de ser) que *está* y es consciente del ente en tanto concierne al propio ser. Visto esto desde la puridad de la conciencia, el consciente-estar-siendo es la temporación de sus cuatro horizontes dobles: 1) el *sōma* y sus dioses; 2) el mundo y su presencia; 3) el ser-tiempo y su verdad; 4) lo real y sus leyes. Acorde con tal cuaternidad, los sistemas “normales” de significancia son: 1) religión; 2) arte; 3) filosofía; 4) ciencia. Estos *a priori* de funcionalidad tímica tienen gestación y nacimiento historiables. Se dice así que, en una coordenada del espacio-tiempo más abarcante que el *a priori* aperceptivo, son el *a posteriori* de toda aprioridad tímica posible. Y que son normales significa que son las más preconstituídas formas de signación: vías de acceso del ente a la conciencia, del “ser” al “saber”.

En cuanto formas *a priori*, los sistemas normales de significancia ingresan de diversas maneras a las constelaciones espacio-tímicas del ente. Pero dichos ingresos no se sustraen a la aprioridad de las vías de signación, que paulatinamente se constituyen como intercambios permutativos de los sistemas normales. Por tal razón, además de estos se yerguen los sistemas permutantes de significancia: 1) Sistemas que pueden denominarse *cortos*, pues la permutación se realiza entre sistemas normales contiguos, con los que el reemplazo de unidades significantes es relativamente fácil y rápido: a) mística, entre religión y arte; b) metafísica, entre arte y filosofía; c) ideología, entre filosofía y ciencia. 2) Sistemas *medios*, pues la permutación ocurre entre sistemas normales separados uno de otro por un tercero no mediador sino, más bien, enfatizador de las diferencias: d) *gnosis*, entre religión y filosofía; e) simbólica, entre arte y ciencia. 3) Sistema *largo*, porque la permutación se realiza entre extremos separados por la máxima lejanía –conceptualmente menos saturado (religión) y más saturado (ciencia)–, de modo que las diferencias se acentúan al máximo por obra de los demás sistemas: f) mito, en el que toda la gesta historiable permuta religión y ciencia.

Cabe aquí una observación acerca del tema del presente estudio. La tesis que acaba de enunciarse puede suscitar asombro e incluso frontal rechazo. Un

historicismo más o menos positivista piensa, según lo reseñado más arriba, que el mito precede a la ciencia, siempre, fatalmente. Por tal razón, quedarían en ella rasgos de él, recurrentes en “mitos modernos”, o sea en ilusiones ideológicamente configuradas, válvulas de escape de la austeridad científica, abiertas en etapas “infantiles” superables por sí, suerte de malformaciones psicopáticas, inocuas para la ciencia, cualquiera sea su momentánea virulencia.

Ante tales lugares comunes téngase en cuenta que la permutación mítica no es aquí concebida como un movimiento generativo. Antes bien, se la piensa como integración de trama y urdimbre de la significancia: protosistematicidad monadológica de la conciencia en tanto apertura témpica para la posibilidad del ente de ser pensado y sabido. Se trata de un cuadro básicamente sincrónico de sistemas, lo que no implica negar a la conciencia su tempidad propia: ahora sabemos que la simultaneidad supone tramas de tiempo, complementarias de las dimensiones diacrónicas, de la sucesividad real sobre la que se construye el lenguaje de la llamada “ciencia de la historia”.

La relación entre sistemas normales y permutantes de significancia no es sencilla. Estos sistemas son aperturas del consciente-estar-siendo al ente que demarca, determina y localiza el *estar*. Se está *como* cuerpo (*sōma*), *en* el mundo, *ante* insobrepasables totalidades de tiempo, cuyo advenir y presionar instaaura el horizonte de lo real, poderoso mas elusivo. Entre tales sistemas no hay jerarquías ontológico-metafísicas. Sus variables procedencias solo dependen de necesidades operativas. Los permutantes en ningún sentido son inferiores ni superiores a los sistemas normales. Cumplen su cometido, que a veces los llama al primer plano, en tanto en otras los deja reposar. El mito pervive en la ciencia porque ella puede ser tanto su madre como su hija, sin que así se quiera ignorar que la ciencia es una matriz conceptual primaria, *ab initio* referente de cualquier operación mítica no menos primaria. Las permutaciones de los sistemas de significancia obedecen a la ley del “toma y daca”. En su estructura mínima, la conciencia siempre es binaria. Su mandato originario es la duación (-He de ser. -Luego venga mi otro negativo. Yo soy esa mi duación: sin -a no hay a).

Los significados de “religión” y “ciencia” son siempre abstractos. Sintetizan numerosos fenómenos destinados a convertirse en determinantes y concretantes dentro de aquellos sistemas, que así se colman de sus *a posteriori*. Los transcendentales *a priori* semánticos experimentan, de tal manera, oscilaciones témpicas intrasistémicas. El sistema permutante que las soporta se mueve por eso en una estructura en extremo lábil. Las distorsiones de lo anterior y lo posterior son manifestaciones primarias.

De tal manera se alcanza la más profunda sima problemática de la relación mito-ciencia. El tiempo es uno; sus sistemas semánticos y sus coordenadas tempo-espaciales de referencia son, en cambio, innumerables e incalculables. La representación vulgar, histórico-intersubjetiva, del tiempo resulta de la yuxtaposición y la integración con frecuencia anárquicas, de experiencias y conceptos diversos, procedentes de coordenadas heterogéneas e incompatibles entre sí. Pasado, presente y futuro, los tres signos de los que disponemos para temporar el tiempo apenas vislumbrado, son absolutos relativos de cada sistemación témpica. El tiempo de un *corpus* mítico y el tiempo de una figura epocal de la ciencia pueden repelerse entre sí, de modo que futuro, presente y pasado queden privados de aposterioridades semánticas armonizables y unificables. Por ende, las estructuras de los correspondientes sistemas de significancia perviven como únicos concretizadores témpicos cuando la heterogeneidad y la diversidad de los fenómenos aposteriorizados confunde al análisis filosófico.

Las estructuras formales son sutiles productos de la negatividad; mejor aun: son versátiles negatividades, in- y antinegatividades, originantes y originadas de la conciencia en tanto antilenguaje. Este es, por lo tanto, la antisignificancia, el *a priori* presignificativo –suerte de *prote hylē*– de la conciencia en tanto uni-sistema de todo sistema puro posible. Toda significancia es, pues, decible mas no es el lenguaje. Se constituye en las dimensiones sintáctica y semántica de los lenguajes y estatuye la dimensión pragmática como su propia muerte, como su autotransgresión, su autosacrificio en y por los sistemas de signos, a los que unifica como “voces del silencio”, mediadoras de *lange* y *parole* en el modo del *intersignos* o de la *Sage* que los absorbe para devolverlos puramente sistemados, hechos conceptos puestos en su destino: reiniciar el periplo de la negatividad del lenguaje.

El mito es lenguaje, reconocieron los grandes precursores de la filosofía de la mitología. Abrieron así a la conciencia para su propio holocausto: morir en el lenguaje y (re)nacer de él.

358

5. Ideas básicas acerca de las metamorfosis lenguaje-mito y viceversa

En la sección 2, “Topología de la significancia”, de mi estudio “Prolegómenos para una teoría del significado”⁶⁰, expuse lo esencial de este tema. Ahora

⁶⁰ Constituye el capítulo segundo de mi libro *Verdades del arte*, Buenos Aires: Baudino/UNSAM, 2000, pp. 115-131.

lo resumo en función de la problemática del presente estudio: lo esencial del devenir-mito el lenguaje y del devenir-lenguaje el mito.

En los sistemas semánticos los significados se generan y actúan según un patrón yuxtapositivo de planos cuya creatividad procede de una singular dialéctica ascendente. Sobre la base del universal plano presignificante –el lenguaje en tanto *prote hylē*–, el desarrollo de la significancia acaece como duación de extremos interactuantes –significante/significado–, duación distribuida en tres o cuatro planos yuxtapuestos. Significante del primero es el reino de los signos; con más rigor: de los *códigos formales* del sistema, en tanto el respectivo significado piensa las unidades sensorial-experienciales. El significante del segundo resulta de la síntesis de significante y significado del primer plano. Algo del significado se transvasa al significante, sin lo cual es imposible la constitución de este en un plano superior, de mayor riqueza conceptual. El segundo significante –se está ya en el segundo plano de la dialéctica– es la unidad relativa de las *fuerzas vitales sensu lato*. Tales fuerzas, requeridas por la unidad primaria significante-significado, son lo pensado por el concepto *estilo*, el juego de cuyos matices concentra la experiencia en tanto ultraindividual e intensamente colectiva. Puede así integrarse con el significado secundario: constelaciones experienciales y transexperienciales. El estilo resulta de significados y los crea, razón por la cual solo los significados secundarios hacen posibles a las *realidades formales* de cada sistema, tercer significante de síntesis conceptuales autosuficientes, de símbolos e ideas y sus estructuras devinientes. Nada caracteriza mejor al significante terciario que la fórmula con la que Hegel piensa el concepto de experiencia: “*der neue wahre Gegenstand*” (“el nuevo objeto verdadero”) ⁶¹. La plena realidad formal en tanto nuevo objeto verdadero es el límite de la generación de significantes, así como del constituirse planos semánticos, salvo que en la obra respectiva el tercer significante toque los extremos de la conciencia; que sea entonces in-significante la idea del nuevo objeto verdadero y solo se yerga la tempidad de la conciencia con el tiempo en cuanto tal como su único significado: el objeto se resuelve en su propia negatividad y emerge como paradoja del significante *tout court*: el tiempo operante de autodesaparición, cuyo significado es el eterno desaparecer en sí mismo, o bien que el tiempo “es” des-siéndose. Así, pues, en el cuarto plano semántico de algunos sistemas, significante y

⁶¹ Cf. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*; en: *Gesammelte Werke* 9, Hamburg: Meiner, 1968ss, 60, 1, pp. 16-17.

significado se consuman transvasándose mutuamente, certificando que la libertad entificante de *a* solo puede ser *-a*.

Si la religión es efusión del *ser* para el ente, “ser en sí” solo es propio del ente, respecto del ser es un sin-sentido; su antípoda, la ciencia, es retracción del *saber* en sí. Los significantes de ambos sistemas son por eso los siguientes:

	<u>RELIGIÓN</u>	<u>CIENCIA</u>
1	Códigos formales de adhesión	Códigos formales de exigencia
2	Estilos soteriológicos	Estilos de control
3	Realidad formal de participación	Realidad formal de neutralidad

En tanto permutante entre religión y ciencia, el mito es efusión del *saber* para el ente y retracción del *ser* en sí. Esto se cumple según dos patrones operativos: 1) intercambio de un plano semántico a la vez (códigos, estilos, realidades formales); 2) intercambio de dos planos a la vez (códigos y estilos, estilos y realidades formales, códigos y realidades formales). Así se tienen los siguientes modelos de mito:

- A. 1) adhesión, 2) control, 3) participación.
- B. 1) exigencia, 2) salvación, 3) neutralidad.
- C. 1) exigencia, 2) control, 3) participación.
- D. 1) adhesión, 2) control, 3) neutralidad.
- E. 1) exigencia, 2) salvación, 3) participación.

En cada caso, la permutación acentúa algún o algunos rasgos de la significancia. Así, por ejemplo, el modelo A) acentúa la ortodoxia del saber; el B), el carácter canónico de la salvación, etc. Caben, desde luego, otras permutaciones, *v.gr.* transversales, también trucas. Pero no ha de olvidarse que siempre se trata de procesos *a posteriori*, lo que de entrada excluye que pueda reconocerse un único arquetipo. En resumen: la significancia es toda ella movilidad interna, o mejor: circulación, cuya esencia es ingenuo querer penetrar en forma exhaustiva. No obstante, hay en todo esto un saber primordial: el tiempo es el “material” que circula en los sistemas. En tanto protoconstitución, es circulación, y ésta opera como dialéctica con un ritmo singular: negación e integración de ella a lo negado, siempre creciente en negatividad hasta que su ser-negado se disuelve –pues ya no hay objeto negable– y retorna a su inicial espera de protonegación. Solo en sentido secundario se trata de una dialéc-

tica de superación. La *Aufhebung* se concibe aquí de la siguiente manera: la contradicción subsiste como la verdad de los opuestos, que se integran de modo que *a* es plenamente en tanto se determina desde su negatividad: en -4 subsiste 1 pues en él (-4) la verdad de 1 subsiste como -1, y este a su vez se autoafirma como aquella su relativamente primera negación. En el final desaparece la plenitud del comienzo, desaparecer en el cual consiste el milagro de comenzar. En fin, por esta dialéctica se hace visible la inconcebibilidad tanto del *a priori* cuanto del *a posteriori* absolutos, relativos ambos a sus sistemas de coordenadas espacio-temporales. Pues lo absoluto del tiempo consiste en su autonegación absoluta, cuya negatividad se niega a su vez en su opuesto. Por eso los “rostros” del tiempo son verdaderos solo en tanto se ocultan.

De tal núcleo eidético se sigue un primer corolario: lenguaje y significancia obedecen a la ley del extremarse dialéctico de la contradicción. Ambos se repelen, mas no pueden ser uno sin la otra, y viceversa. Se tiene, pues, el devenir-significancia del lenguaje y el devenir-lenguaje de la significancia. Cuando la plenitud semántica parece alcanzada, le sobreviene la brutal catástrofe que la reduce a balbuceo, fin último de los sistemas normales y permutantes. Y cuando el lenguaje se estira en su pura acústica matemática –sin lengua, sin habla, sin *Sage*, sin intersignos–, le sobreviene la brutal catástrofe que lo reduce a puro sistema semiótico interrelacional sin voz, sin diálogo, sin mímica, solo remota posibilidad de una escritura no legible, no expresable, solo algebraicamente constructible.

Se trata de una guerra en la cual lenguaje y conciencia (=significancia) se agreden mutuamente y se pagan resarcimiento hasta desaparecer cada uno como límite del otro. Tal guerra rige también, como solemne olimpo, las relaciones de los sistemas entre ellos. La auténtica unidad es celosa: se nutre –alimenta su negatividad– de la negatividad de sus propias posibilidades. En tal sentido, la permutación de sistemas los confirma en tanto los destruye, y así, por fin, se destruye con ellos.

Todo circula, pues, como la sangre en las arterias y las venas. Y no se detiene. La detención absoluta es impensable; la indetención, por su parte, solo es pensable por la negatividad de la que se nutre. Niega lo que solo negado la sostiene. El lenguaje, en tanto extremo infrasignificante de la significancia, y el mito, extremo suprasignificante de la misma significancia, se tocan y se confunden en la extrema negación, que hace al uno el otro de su otro. En su negarse, el lenguaje es *más* que él mismo; y también el mito, en su negarse, es *más* que él mismo. El lenguaje es su otro negante, a saber: el mito; este,

este. su otro negante: el lenguaje. Lenguaje es mito; mito es lenguaje: cláusulas especulativas, incluso claras y distintas para el entendimiento, si bien reciben su sentido explícito y su significado arcano de la dialéctica tèmico-transespeculativa de la conciencia y el tiempo, cuya fuente es la dialéctica preternegativa del exceso de *plus*. Demasiada vida, demasiada plenitud, demasiada sabiduría: verdad del abarcador circuito lenguaje-mito. Ese *plus* “es” el tiempo, que abarca al *sōma* y sus dioses, al mundo y su presencia, al ser-tiempo y su verdad, a lo real y sus leyes. La negatividad se repite: ley del lenguaje, ley del mito. Y el significante es su éxtasis como *plus* de tiempo, como realidad formal y nuevas búsquedas formales. El significado es, asimismo, su éxtasis en tanto *plus* de tiempo: trans-concepto, o trans-idea, en tanto se dicen como centro del torbellino de los signos.

Repetición del *más* por extinción recreadora del tiempo. Solo así se alcanza el núcleo eidético de la fórmula “eterno retorno”: el lenguaje lo proyecta (sentido) y el mito lo recibe, lo agasaja, lo consume (significado), para volverlo al origen, para empezar de nuevo. Cuanto más nos alejamos, más retornamos. Lenguaje y mito siempre retornan. Lo primero parece evidente de suyo a la inflacionada autoconciencia contemporánea; lo segundo, una afrenta, pues ¿cómo han de retornar a nosotros, modernos y postmodernos “cultos” y “civilizados”, la tosquedad y la ignorancia brutales de los “primitivos”? Pero el mito, que no es “primitivo”, tosco ni ignaro, se halla siempre en proceso de advenirle al presente primario. En tanto su lejanía subsiste como pasado secundario, se encuentra cada vez más cerca de advenirle –de ser futuro secundario– a nuestro presente, tanto primario cuanto secundario. Certifica el infinito retorno de nuestra finita conciencia. Dios y yo estamos naciendo en la inconcebible futuridad del discurso del tiempo originario.

El mandato iluminista –*sapere aude*– rige también, en el confin del mito, para el profuturo que retorna desde el *plus* pasado. Atrévete a saber hasta ignorarlo todo porque *todo* es el horizonte formal de la nada en la que el ente se gesta y renace, horizonte del verbo (lenguaje) que era, es, será el principio⁶². Atrévete a saber, atrévete a ser: ahora nos gira el circuito de tiempo en tanto gesta historiable. Todo “es” principio, pues *está* naciendo (verbo, mito), salvo nada, negatividad supereminente del principio.

⁶² Cf. Meister Eckhart, *Expositio s. Evangelii sec. Johannem* 1, 1-5; LW III, 8-9.