

Recorrido semiótico por la forma simbólica del mito

Un somero informe¹

Óscar Quezada

En primera instancia hemos explorado el paso o tránsito de la existencia 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

1 Este escrito ha sido extraído del capítulo final de la tesis titulada *Del mito como forma simbólica a las estructuras y operaciones de su semiótica* (2004), presentada a la Universidad Nacional

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 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 ese contexto, la tesis del conocimiento como creación común presentó 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 μεταβάσις del sentido de la existencia al sentido 'objetivo' del 'logos'. La querrela entre Cassirer y Heidegger (Davos, 1929)² 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 esta 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

Mayor de San Marcos para optar el grado académico de doctor en filosofía. Debe comprenderse, entonces, como un informe cuyo referente es esa tesis (aún inédita). Se trata, pues, de un resumen muy apretado de algunos de los pasos decisivos que desbrozaron la senda del mencionado ensayo de interpretación. Por lo demás, cabe señalar que he añadido algunas notas al texto con el objeto de reforzar lo que ha sido su concepción en el horizonte de la 'forma simbólica'.

2 HEIDEGGER, M., 1993, pp. 211-226.

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 solo 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: aquella se resiste, retrocede; este, se despliega, avanza, progresa. No es casual, entonces, que el sentido solo 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 estar-en-la-verdad. La metáfora-guía para la concepción de la verdad, acota Vattimo, ya no consiste en asir, en

‘aferrar’ (comprender; *Begriff, concipere, grasp*, etcétera), 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. Pertenecer, 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. Este 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 estar-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*. Este *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 ser.³ 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 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*).⁴

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. *Anschauung, 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

3 “Toute chose qui est, si elle n'était, serait énormément improbable”. VALÉRY, P., 1974, p. 533.

4 Creo que es fundamental atender aquí a la constelación de significados de *συμβάλλω*. 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; 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 γνώμας* dar su opinión también); mezclarse, unirse, llegar a las manos. Pabón, J., 1999, p. 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, p. 553.

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 individualiza 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 estar-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 estar-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 carác-

ter 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 así semantizado 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 esta 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 óptica, 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 ese 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 solo 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 solo 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 que debe 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 solo a una cultura 'logológica' y racionalista. La poética mitológica 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 consume 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* inter-

pretación: 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, aquel 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 solo 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 deificado e inaccesible, exterior y anterior a los mitos concretos, sino de la *intencionalidad*, que no es otra cosa que la *intención modalizada en discurso*, o sea, un fenómeno susceptible de ser descrito y explicado. Entonces, la pri-

mera 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 solo 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 estar-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.⁵ 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 con las

5 “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, p. 271. La conformación simbólica ‘comienza’ pues en el propio cuerpo. Nuestros cuerpos, en la línea trazada por Merleau-Ponty, no deben ser vistos solo 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.

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 ‘ametélica’ de la hermenéutica en sentido estricto. Pero oponerlas y, luego, saberlas complementar.

Entonces, el mito, en cuanto *conjunto significativa* 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 sobre todo, 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 autómata 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 *esquema-*

tizar 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 este 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 Blumemberg 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 este 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 descultamiento, 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 subje-

tividades 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 clasi-

ficación 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— en 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 'estésias' 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 μετ'άβασις desde esta instancia presupuesta de ‘puro sentir’ o de ‘pura vivencia expresiva’ (el llamado ‘grado cero del vivir’ en el que *carne*, *cuero* y *mundo* conforman un mismo núcleo) hacia el enunciado mítico. Solo 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 en-

tresacar ‘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. Este y aquel se presentarían como experiencias no solo 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 solo en la perspectiva de la interfaz *emergencia / actualidad* era posible aquilatar lo que Cassirer definía como *tautología*, 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. Esta última, en la dinámica del cobijo, de la tutela y, finalmente, del control, participará del acto de cubrir e identificar el ser no solo 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 solo 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, esa ‘introducción de diferencias’ o ‘división arcaica de poderes’ en términos de Blumentberg, 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 pensa-

miento mítico, solo 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, este 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 fóricas 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 metódico de Cassirer tomando como eje al concepto de alma. En virtud de su plasticidad, el alma se presenta como 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. Este 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 solo 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 solo existe la esfera que esta 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 estos 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.

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 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.⁶

Globalmente, se trata siempre de una significación del *cambio*, en la medida en que postulamos desde el principio que la significación solo puede ser captada en su devenir. La lógica de la pasión enfoca el sentido padeciendo carnalmente los acontecimientos que afectan el campo de pre-

6 Cabe recoger 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 este mismo una ausencia. Ese 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 este, en sí mismo, es una ausencia (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 develadora del lenguaje poético. “La recuperación de la fuerza develadora 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

sencia; 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 solo es captable *in praesentia*, esto es, como impacto y afecto que sobreviene en presencia del actante; para la lógica de la acción, el cambio solo es captable a partir del fin y del resultado; para la lógica de la cognición, el cambio solo 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 des-

cubrimiento 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 solo tres puntos de vista sobre la misma 'facultad de lenguaje' y no tres 'realidades'.⁷ 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

al Ser no *en el* lenguaje, sino *como* lenguaje, y un volver a llamarlo en vida que posee una relevancia no solo para la empresa filosófica sino para la civilización en cuanto tal". FERRARA, A., 2002, p. 345. La mentalidad mítica remite, pues, al momento de fuerza plena, violenta, prepotente, develadora del lenguaje poético, de tal modo que ese *dar presencia* a los entes excluía de por sí cualquier asomo de representación ideal, umbral del mundo semiótico.

7 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, pp. 162-163.

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 ac-

ción, 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 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 descubrimiento.⁸

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 re-

8 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 el pensamiento de los pueblos ágrafos como desinteresado e intelectual; privilegiando, pues, una racionalidad de la autocognición. LÉVI-STRAUSS, C., 1994, pp. 36-37.

mite 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.

Bibliografía

- BACHELARD, Gastón. *El aire y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BEUCHOT, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM, 1999.
- BLUMEMBERG, Hans. *Trabajo del mito*. Barcelona: Paidós, 2003.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998-I-II-III.
- . *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- . *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1973.
- . *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- . *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- FABBRI, Paolo. *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- FERRARA, Alessandro. *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2002.
- FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1998.
- . *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.
- . *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2003.
- . *Introducción a la filosofía*. Valencia: Frónesis-Cátedra, 2001. [Curso impartido en la Universidad de Friburgo 1928-1929].

- . *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- . *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HILLMAN, James. *El pensamiento del corazón*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
- KOLAKOWSKI, Leszec. *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra, 1990.
- KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. México: Origen/Planeta, 1985.
- PABÓN, José. *Diccionario griego-español*. Barcelona: Vox, 1999.
- PLATÓN. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1972.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta, 2001.
- VATTIMO, Gianni. *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994.