

Óscar Quezada M.

Tres apuntes sobre la semiosis mítica

1. Superpoder del ente/fenómeno expresivo

*El hombre es símbolo del hombre.*¹

El mito aparece esencialmente como *semiosis*, esto es, como sentido vivido hecho significación en una forma simbólica concreta que articula un plano intenso de contenido y un pla-

1 Ανθρωπος ... ανθρωπου σύμβολον (Πλάτων, *Banquete*, 191d). El autor recuerda que *el hombre es el símbolo del hombre* porque su ser no está completo ni puede conocerse completamente en la determinación de su individualidad aislada. Los signos no solo significan, evocan o informan; también, en cuanto símbolos, están en condiciones de unir o desunir a los hombres.

no extenso de la expresión. A la vez, la *semiosis* aparece originalmente como mito, esto quiere decir que el hacerse el hombre símbolo de Sí Mismo comienza en el hacer(se) mito, sumido en la tensión vital con lo Otro y consigo Mismo. Y hacer(se) mito es ‘mundanizar’ y ‘cosmizar’. Por cierto, esto no es posible sin hablarse en cuanto condición para ponerse a *hablar con el mundo*. El mundo es así como es solo porque hablamos con nosotros mismos de que es así como es.² Y somos como somos porque nos decimos a nosotros mismos que somos así.³

Me constriño al mito objetivado *como forma simbólica* porque estimo que ese enfoque abierto por Cassirer es una invitación a los que hacemos filosofía de la significación para poner a prueba nuestras categorías y metodologías.⁴ Como sa-

2 Castaneda, C., 2000b: 25. Entonces, el hombre no tiene que vérselas tanto con la realidad fenoménica inmediata sino más bien con la concepción y transformación míticas de esa realidad, o sea, con representaciones que se refieren al fenómeno (u objeto de experiencia) de manera mediata, es decir, por medio de *otras* representaciones. Envuelto en representaciones, se limita a constatar cómo las presentaciones o presencias del sentido se le sustraen y atraen, lo motivan, lo provocan, pero siempre colocándose más allá. “Don Juan me alertó del hecho de que el mundo cotidiano no estaba regido por mi percepción sino por la interpretación de mi percepción” (Castaneda, C., 2000a: 37).

3 Castaneda, C., 2000b: 51.

4 Me refiero básicamente a la *Filosofía de las formas simbólicas* (1998: I-II-III). Dos acotaciones: primera, “la historia de la filosofía como pensar metódico tiene sus comienzos hace dos mil quinientos años, pero como pensar mítico mucho antes. Sin embargo, comienzo no es lo mismo que origen. El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar. Únicamente gracias a él resulta esencial la filosofía actual en cada momento y comprendida la filosofía anterior” (Jaspers, K., 1996: 15). Segunda: creo que es fundamental atender a la

bemos, en la obra de ese autor, el sistema de las formas simbólicas es coextensivo a lo que hoy podemos llamar semiótica de la cultura.⁵

Explorar el paso o tránsito de la existencia mítica a la conformación simbólica implica partir de los fenómenos semióticos más generales: sentido y significación; y establecer luego proporciones analógicas con las categorías propias de la

constelación de significados de συμ-βάλλω. 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: 552. A su vez, συμβολή, remite a encuentro, reunión, tropiezo, choque; batalla, ataque; articulación, coyuntura, comisura; extremo del ceñidor; escote [parte del gasto de una comida]; confluencia [de ríos o caminos]; cálculo, cuenta, sospecha (Pabón, J., 1999: 553).

- 5 En sus términos, la filosofía de las formas simbólicas incluye una filosofía del mito junto a la de la religión, a la del lenguaje, a la del arte, a la de la historia y a la de la ciencia. Se trata, pues, de un ambicioso proyecto que ha quedado abierto. Cassirer aprecia en cada manifestación de la forma simbólica una *energía del espíritu* que vincula un 'contenido espiritual de significado' con un 'signo sensible concreto': 'Ser' está modalizado por 'sentir', 'creer' 'percibir' y 'enunciar'. No hay un 'ser en sí' exterior al lenguaje, como pretende el realismo ingenuo; hay un 'ser enunciado, significado' cuya delimitación y conquista depende del trabajo del espíritu; por lo tanto, el verdadero *fundamentum divisionis* no está en las cosas mismas sino en dicho trabajo. No vemos las cosas *como son*; más bien, estas son *como* las vemos: el mundo tiene para nosotros la forma que el espíritu le confiere. En el marco de nuestra interpretación, habrá razones suficientes para equiparar el llamado *trabajo del espíritu* con la *producción de sentido* y para atender, por cierto, al llamado 'giro realista' de la filosofía semiótica.

filosofía del mito: lo mítico y lo mitológico.⁶ Así, lo *mítico* participa del estatuto concedido al *sentido* como “cosa” nunca dada ni descubierta sino como fuerza expresiva en indefinida construcción. Incluso lo *mítico* no es en sí mismo *más que* sentido en acto. Las formas cambiantes de lo *mítico* traducen solamente la manera específica en la que una colectividad se siente a sí misma como tal en el momento en que el *ser conjunto* de sus miembros se pone a *hacer sentido*. Así, hará falta alguna ocasión; en suma, un detonador, un catalizador, una

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

imagen o un soporte figurativo: un cuerpo, la expresión de un rostro, una silueta, una mirada.⁷ Si nada en sí mismo es mítico, prácticamente todo puede llegar a serlo en ocasiones, es decir, todo puede servir de base para suscitar la emergencia de un sentido, en torno al cual la colectividad formará cuerpo común. Algo permite a un grupo humano “cristalizar” de manera inesperada, transformando una colección de individuos dispersos en una comunidad solidaria, indivisa, asombrada de

Pero, antes de su manifestación bajo la forma de significación articulada, nada podría decirse del sentido a menos que se hicieran intervenir presupuestos metafísicos de graves consecuencias. La significación no es otra cosa que el sentido en tanto es aprehendido, por lo tanto, remite a un ‘producto’ organizado por el análisis de los fenómenos de sentido; por ejemplo, el contenido de sentido que afecta a una expresión una vez que esta expresión ha sido aislada (por segmentación) y que se ha verificado que este contenido le es específicamente añadido (por conmutación). La significación está entonces ligada a una unidad, cualquiera sea el tamaño de esta unidad y descansa sobre la relación entre un elemento de la expresión y un elemento de contenido: así se habla siempre de la “significación de ... alguna cosa”. Se dirá, en consecuencia, que la significación, por oposición al sentido, está siempre articulada. En efecto, puesto que no es reconocible más que por segmentación y conmutación, sólo se le puede captar a través de las relaciones que la unidad aislada mantiene con otras unidades, o que su significación mantiene con otras significaciones disponibles para la misma unidad. Tal como la noción de *dirección* es indisociable del *sentido*, la de *articulación* está, por definición, ligada a la *significación* (Fontanille, J., 2001a: 23-24).

- 7 Al respecto, el ‘fenómeno de expresión’ es una magnitud del plano del contenido. Así, la ‘expresión’, en Cassirer, alude a la ‘expresividad’ de los seres. Esa expresividad de sentimientos y afectos ... ese ‘sentido’ se manifiesta por medio de miradas, actitudes del cuerpo, y, claro, por palabras (plano de la expresión). Pero el ‘fenómeno de expresión’ está situado en el plano del contenido y equivale al concepto de ‘foria’ que, de acuerdo con los postulados tensivos de Zilberberg, es esa ‘fuerza moviente’ que determina el ‘campo de presencia’ del sentido pero que, a la vez, hace que este sea inestable e imprevisible.

reconocerse a sí misma como un todo orgánico y viviente. Hay un tiempo en el que el detonador es un “gran relato”, hay otro en el que un nombre o una “figura de leyenda” cumplen con este rol. Sea como fuere, el tronco mítico de la cultura se refiere al *origen absoluto* del mundo de la experiencia, es decir, a la *necesidad de los acontecimientos*; atañe a una fisonomía del *ser como totalidad*; en suma, intenta descubrir la realidad incondicionada merced a la cual se *llena de sentido* la realidad condicionada. Hay la necesidad de vivir el mundo de la experiencia como *lleno de sentido*, de concebirlo comprensivamente, de relacionarlo con una realidad incondicionada que conecte los fenómenos de manera finalista.⁸

Por otro lado, lo *mitológico* entraña un cambio de régimen. Lo *mitológico* o la *mitología* remiten a algo que *tiene significación* solo para aquellos que lo cultivan y lo estudian; de algún modo, cabe decir que lo mitológico es algo hecho por los hombres que ya no viven el mito “desde dentro”, que han tomado distancia de él, que lo han objetivado. Cada uno (sea segmento social, sea grupo familiar, sea individuo) se esfuerza para articular una representación del mundo que vuelve las cosas más *inteligibles*. Se trata de construir relaciones, oposiciones, axiologías; en suma, de dar cuenta de programas narrativos más o menos estereotipados a partir de los cuales se afirma constantemente una cosmovisión.

En el contexto de una formidable comunidad semántica, tanto $\mu\theta\omicron\varsigma$ como $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ significan, entre otras cosas, ‘discurso’. No nos vamos a meter en los vericuetos de lo que esta inquietante equivalencia puede sugerir a un semiótico sino a si-

8 Kolakowski, L., 1990: 13-14.

tuarnos en la impresión misma que propicia: *μυθος* alude al ‘contar’ en cuanto dar sentido; *λογος* al ‘contar’ en cuanto ‘dar cuenta’ o ‘calcular’. De un modo u otro, se anuncia la tensión que, en el pensamiento humano, enfrenta *sentido* y *verdad*. Sea como fuere, lo mítico apunta hacia un *λογος*; incluso se pone a su disposición. De ahí que la fabulación mitológica, por ejemplo, caracterice a una instancia importante del método filosófico (en especial en Platón) y revele así una racionalidad en tensión. Pero, por contraste con lo mitológico, lo *mítico* *hace sentido* de golpe y para todos: *algo* es inmediatamente capaz de imponerse por la calidad de su *presencia*.

Ahora bien, esa escisión que experimenta el concepto de ‘mito’ en ‘mítico’ y ‘mitológico’ remite a una interfaz *simbólico/semiótica*. 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– resultan ser instancias de un recorrido que define lo mítico, como orden del *sentido*, en contraste con lo mito-lógico, orden de la *significación*; y que, de paso, desbroza el camino para la discusión sobre la presunta racionalidad del mito.

La epistemología semiótica ha transitado *de* las oposiciones discretas *hacia* las diferencias tensivas y graduales. La *se-miosis* discurre, pues, en dos direcciones: una, topológica/discreta, discontinua; y la otra, energética/amorfa, continua.⁹ Aquella ligada a las articulaciones de la significación, esta a las

9 En atención a esas dos direcciones, la semiótica aborda el simulacro teórico de una fenomenología del *discurso mítico regulado por una praxis enunciativa*, del lado de lo que Cassirer denominaría *pensamiento mítico*. La *praxis enunciativa* del mito se ‘codetermina’ con un

oscilaciones y direcciones del sentido. La pertinencia de la ‘significación’ (teoría de los signos) se distingue así de la de lo ‘significativo’ (teoría de los valores y las valencias de sentido). Incluso dentro de esta última, los valores inteligibles están del lado de lo topológico y las valencias sensibles del de lo energético.

Las hipótesis sobre la emergencia del sentido llevan, por lo general, a enfatizar la dirección energética pero hay que hacer la salvedad de que lo continuo es solo un simulacro teórico, pues es imposible describir nuestra experiencia del mundo semiótico en esos términos. Lo continuo se vive, se siente, se experimenta de facto como afecto, se trata del *thymos* en tensión de procesar estados de ánimo. Si se dice, ya no es continuo.¹⁰ Eso no quiere decir que no podamos elaborar esquematismos tensivos para imaginar lo continuo.¹¹ La oscilación

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*. Esta última fase remite a las adquisiciones de la semiótica estructural; la primera fase convoca al ‘imaginario energético’ inaugurado por Cassirer. El *mito en acto*, como punto de paso, representaría el encuentro de las dos direcciones reseñadas.

- 10 En cuanto desconocido, no hay manera de referirse a lo continuo, uno solo puede *presenciarlo*. El campo de batalla del hombre no está en el mundo que lo rodea sino sobre el horizonte donde *el hombre deja de ser hombre*. He recogido esta idea de Castaneda, C., 2000a: 32.
- 11 En la perspectiva semántica de lo continuo, estos esquematismos ponen en relación un espacio tensivo de valencias, representado al modo de dos ejes dispuestos en ángulo recto (gradiente vertical de la intensidad/gradiente horizontal de la extensidad), y un espacio categorial de valores constituido por los puntos de correlación de los gradientes. Así, la estructura tensiva conjuga las dos grandes dimensiones de la significación, lo sensible y lo inteligible. Véanse más detalles de este modelo en Fontanille, J., 2001a: 60-66.

entre las valencias tónicas y átonas o entre las concentradas y las expandidas se presenta como energía continua de sentido.

Algo similar ocurre en la epistemología de las ciencias de la naturaleza, cuando habla del universo y de sus orígenes, del azar y la necesidad. En suma, estamos ante algo propio de cualquier proyecto con vocación científica, el cual, al darse un mínimo epistemológico –en este caso, el imperativo estructural de la discontinuidad–, al mismo tiempo crea para sí un espacio teórico ‘imaginario’ e incluso mítico, un poco a la manera de aquellos ángeles newtonianos, conductores de la atracción universal, o a la del ahora famoso “big-bang”.¹² Esto demuestra, de algún modo, que en los simulacros de la ciencia cabe siempre un componente mítico, narrativo. En suma, que la razón no tiene cómo dejar de operar con el mito. Hay, pues, una exigencia originaria de ver el mundo como continuo. En el caso del mito esta exigencia no es un argumento sino un objeto de convicción. El mito no tiene el estatus de una tesis.¹³

A partir del contraste explícito de lo *simbólico* y lo *semiótico*, irrumpen dos categorías francamente demarcadoras, a saber: *expresión* y *significación*. Categorías entre las cuales se despliega, en sus complejas gradaciones y umbrales, la problemática de la representación.¹⁴ 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

12 Greimas, A., & Fontanille, J., 1994: 16.

13 Kolakowski, L., 1990: 16.

14 Así, por decirlo de alguna manera, la ‘molécula fenomenológica’ *sentido expresivo* → *representación* → *significación conceptual* puede ser enfocada en su despliegue desde el mito hasta la ciencia o abordada, de acuerdo a nuestro objetivo, como *proceso semiótico* de lo mítico a lo mitológico. Aquí, el espacio de las representaciones está demarcado, de un

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.

El conocimiento como creación común presenta a la forma simbólica como acción, actividad, energía (o praxis) específica que, precisamente, permite *hacer mundo*. Aquí se perfila 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. Hay un tránsito, una *μετάβασις* del sentido de la existencia al sentido ‘objetivo’ del ‘logos’. La querrela entre Cassirer y Heidegger (Davos, 1929), permite ponderar en su justa medida la problemática de dicho tránsito.¹⁵ En la dinámica simbólica de esa

lado, por el ‘fenómeno de expresión’, incoativo y, del otro, por la significación, terminativa. En ese intervalo, por segmentación, se construyen los grados de representación: por ejemplo, *sensible*, *intuitivo*, *conceptual* (paradigma crítico) o *icónico*, *figurativo*, *temático* (paradigma semiótico). El asunto es que “el mundo no se nos viene encima directamente, la descripción del mundo siempre está en el medio. Así pues, hablando con propiedad, siempre estamos a un paso de distancia y nuestra vivencia del mundo es siempre un recuerdo de la experiencia. Estamos eternamente recordando el instante que acaba de suceder, acaba de pasar. Recordamos, recordamos, recordamos” (Castaneda, C., 2000b: 68).

- 15 Heidegger, M., 1993: 211-226. Ahí queda clara una diferencia de pertinencia que, según creo, no entraña incompatibilidad radical entre ambas posiciones ya que tienen en común su preocupación por el sentido. Entonces, cabe postular que una intencionalidad orienta al *Dasein* mítico hacia la actividad simbólica. Tanto la forma simbólica como la *se-miosis* serían *comportamientos de conformación* orientados hacia el ente y, como tales, precisarían de una articulación de lo sensible con lo

μετάβασις prima el sentimiento del ‘estar arrojados a una apertura’, lo simbolizado se abre, 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.

Esa totalidad se aprehende y construye como cosmovisión, esto es, como *toma de posición* o *postura* que remite a

inteligible. En la tarea de precisar esos *comportamientos de conformación* resulta central, en términos de Heidegger, la imaginación productiva como *exhibitio*; esto es, como potencialidad creadora que abre la ruta de una infinitud en los modos de entender el ser desde la experiencia interior del *existente*. Esta cuestión es 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, incita a recoger una certera idea de Bachelard (1993): 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 y en sus sucesivas respuestas, de ahí colegimos que, 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 *ειδος*, 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.

un modo de habitar el conjunto del ente.¹⁶ En esa misma medida, la cosmovisión opera también como *toma de posesión*, fuerza motriz básica que pone orden en nuestra existencia. Pertenece, pues, a un comportamiento (*verhaltung*), a una actitud, a un “haber-se” que sostiene y determina de raíz a la existencia. Desde el prisma semiótico-fenomenológico, el primer acto de la instancia de discurso también es definido como una *toma de posición*. Por lo tanto, en la instancia de discurso opera, de un modo u otro, una 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’. Así es como el contenido de la percepción y la forma del mito se desarrollan juntos y se funden en una unidad concreta. La ‘experiencia interna de la vida’ dota de contenidos de *intensi-*

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 conduce a una presunción relativa a la constitución de la forma simbólica como condición de posibilidad de lo común (comunicación, comunidad, comunión) y del ser-en-la-verdad. La metáfora-guía para la concepción de la verdad, acota Vattimo (1994), ya no consiste en asir, en ‘aferrar’ (comprender; *Begriff, con-cipere, 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.

16 He elaborado la reflexión que a continuación presento “siguiendo el hilo” que, en el pensamiento del “primer” Heidegger (2001), conduce desde la cosmovisión hacia la existencia mítica.

dad 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. Todo el fenómeno de la *interpretación*, entendido como ‘enactuar’ o ‘hacer emerger’ el sentido a partir de un trasfondo de comprensión hace que el conocimiento dependa del hecho de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo, de nuestro lenguaje y de nuestra historia social; en suma, de nuestra corporización. En otros términos, la *copertenencia cuerpo-mundo*, expresada en todos los lenguajes existentes, es anterior a la constitución del *yo* como sujeto enfrentado con una *realidad*. Por eso, integrando pertinencias podemos suponer que ‘forma simbólica’ y ‘semiosis’ designarían actos de un *Dasein propioceptivo*.

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*. En consonancia con las direcciones de la epistemología semiótica, este *hacer mundo* es imaginable sucesivamente como corriente interminable de sensaciones e imágenes operadas de modo corporal; y, luego, como un poner algo ahí, esto es, como un decir o enunciar, como *arrojar* algo (se prefigura aquí el concepto semiótico de *desembrague*). El ser que 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 inaugurado en el acto semiótico. La creencia en esa presencia mide un sentir que, a su vez, es testigo de un poder. Creer en esa presencia como ‘divina’ es dar fe de un modo de sentir y de dar sentido que reclama luego, del conocimiento, poder. Por otro lado, creer en meras cosas físicas que tienen un ser inteligible en sí mismas da testimonio de otro modo de sentir y de dar sentido que exige también poder, esta vez del conocimiento científico.¹⁷ Lo problemático no es tanto el contenido de cualquier mitología como la intensidad con la que esta es vivida y la fe que

17 Señala Ortega que *las ideas se tienen; en las creencias se está*. Esta clave de interpretación resulta fundamental; en efecto, las ideas son ocurrencias, pensamientos que tenemos y que, como tales se obtienen, se retienen, se mantienen, se sostienen o no. Las creencias, mientras tanto, son el continente mismo de nuestra vida, no remiten a lo que tenemos sino a lo que somos. No podemos *vivir de* aquellas ideas pero si *vivimos de* estas creencias. La contraposición entre *pensar en* una cosa y *contar con* ella que plantea Ortega para distinguir entre ideas y creencias resulta decisiva para entender el mito como el acto de *contar aquello con lo que se cuenta*. Ello no quiere decir que no haya ideas míticas y creencias míticas. Simplemente sucede que la creencia por excelencia es la mítica. Es en la fuerza de asunción de la creencia donde el mito encuentra su especificidad como saber firme del que no se duda.

Hay otra referencia a Ortega que, desde nuestra óptica, justifica plenamente la necesidad de filosofar sobre el sentido del mito: “(...) el intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos. ¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario, esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar

se le otorga. Esto es, su densidad afectiva, numinosa, semántica. A final de cuentas, se trata de la necesidad de creer en la estabilidad de los valores humanos. Así, por ejemplo, la convicción en la supervivencia de la persona no es una hipótesis (ya que no puede recibir una justificación representable) sino un modo de afirmación de los valores que reclama legitimidad.¹⁸

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. En la perspectiva de una racionalidad sensible (mágica o mítica) la eficiencia es a la presencia lo que en la perspectiva de una racionalidad cognitiva o inferencial el efecto es a la causa. Esa determinación existencial de la presencia eficiente es la condición de posibilidad de lo que la semiótica desplegará como categorización tímica (euforia *vs* disforia), raíz de cualquier axiologización de los objetos del mundo en general y de cualquier pasión o juicio manifestado 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.¹⁹ Y lo sabe. Se mueve así al filo del no. Se dispersa en un ser-

de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos no expresadas, de las cosas con que contaba? Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo" (Ortega y Gasset, J., 1993: 28).

18 Kolakowski, L., 1990: 15.

19 "Toute chose qui est, si elle n'était, serait énormément improbable" (Valéry, P., 1974: 533).

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*).

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, acepciones de lo simbólico.

Pues bien, el mito como primera posibilidad básica de ser-en-el-mundo indica 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). En ese reinar (*Walten*) el ente en la existencia, el mundo aparece como expresión de algo fascinante y misterioso. Por lo tanto, es posible postular allí una articulación perfectamente inteligible de significados afectivos, sensibles. La manifestación del ente en su superpoder sería el aspecto objetivo del fenómeno expresivo. Su correlato subjetivo estaría dado por una cuasi-conciencia transida, desgarrada y dividida por

múltiples y poderosísimas impresiones externas cada una de las cuales portaría un determinado carácter mítico-mágico. Las propuestas de Heidegger y Cassirer pueden complementarse en la medida en que se interprete, desde la existencia mítica, el superpoder del ente como fenómeno expresivo. El mundo invadido por una superpotencia sagrada es expresivo e induce al hombre a expresarlo, a expresarse y a comunicarse con esa presencia y con la de los otros hombres.

Cassirer analiza el “fenómeno de expresión” como “fenómeno fundamental de la conciencia perceptiva”. Así, la percepción concreta:

... nunca se reduce a un mero complejo de cualidades sensibles –como claro y oscuro, caliente o frío– sino que está siempre afinada en un definido tono expresivo específico; nunca se dirige exclusivamente al ‘quid’ del objeto, sino que aprehende la índole de su apariencia total: el carácter de seductor o amenazador, familiar o desconocido, tranquilizador o terrorífico que yace en esa apariencia en cuanto tal e independientemente de su interpretación objetiva.²⁰

20 Cassirer, E., 1998-III: 86. Cabe añadir que el *saber para vivir* de nuestros alter nativos, esto es, por ejemplo, el del indígena quechua o aymara, no es un saber de objeto sino de trasfondo religioso vinculado con la razón última de que haya o no objetos, comunidad y vida en general. Por eso culmina en el ritual que manipula los extremos invisibles de un mundo sagrado. Trasciende así el *vacío* de un sujeto y “equilibra el *yaqui* y el *bisqui*, lo *fasto* y lo *nefasto* como componentes del cosmos. El cosmos indígena consiste en una totalidad orgánica cuyo centro no está en el yo de cada uno sino en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo, o en el lugar sagrado (...). En un universo así tomado como algo orgánico, total, di-

La hipótesis de Cassirer afirma que los devenires respectivos de la esfera del conocimiento teórico y de la esfera de lo vivido varían en razón inversa uno del otro; este reparto, para cada una de las dos dimensiones tensivas, significa que: a) la esfera de los ‘fenómenos de expresión’ es literalmente acentual, puesto que está bajo el signo de la tonicidad intensiva y de la concentración extensiva; y b) la esfera de las percepciones es, según Cassirer, la de la ‘indiferencia’ y de la dispersión, magnitudes que recibimos como los derivados canónicos de la ‘desacentuación’ intensiva y de la dispersión extensiva.

En efecto, lo que en el mito figura como ‘realidad’ no es un conjunto de cosas dotadas de determinados ‘rasgos’ que permitan reconocerlas y distinguirlas entre sí, sino una diversidad de caracteres originariamente ‘fisonómicos’. En lo total y en lo individual, el mundo tiene un ‘rostro’ propio que puede aprehenderse en cualquier momento como totalidad, sin que

ríamos un cosmos-animal, no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale, ante todo, su equilibrio interno. Lo fasto y lo nefasto predominan sobre cualquier objeto. De ahí la continuidad del saber en el ritual. Uno y otro concurren a equilibrar el cosmos. (...) El europeo ve el mundo como un espectáculo, el indígena en cambio como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno” (Kusch, R., 1977: 75-76). El autor explica luego que cuando a un *yatiri* se le pregunta sobre el *sentido del mundo*, este hace referencia a la trinidad católica, al cielo, a la tierra y a los sembrados, y cuando se le apremia, se limita a decir en aymara: *ucamabua mundajja*, que traducido significa ‘*el mundo es así*’. Ahora bien, “un mundo tomado por su *así* es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. Ahí interesa más la tonalidad *favorable* o *desfavorable* de las cosas, que la solidez material de estas. Además, dicha tonalidad se ha corporizado y creó un mundo paralelo a las cosas con un comportamiento y leyes propias, casi como una *red de relaciones* que adquieren una solidez similar a la materia” (Kusch, R., 1977: 78).

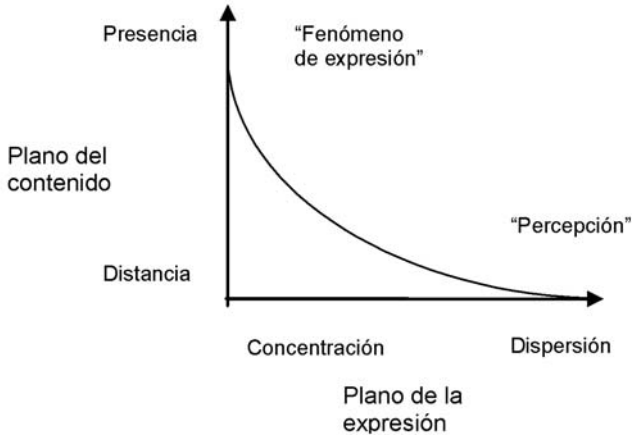
se le pueda reducir a configuraciones generales de contornos geométrico-objetivos. Lo 'dado' no es algo meramente sensible dotado de sentido *a posteriori* mediante un acto de 'apercepción mitológica'.

El significado expresivo reside más bien en la expresión misma, donde es aprehendido y es objeto de experiencia inmediata. Sólo partiendo de esta experiencia básica pueden aclararse plenamente determinados rasgos esenciales del mundo mitológico. Lo que más radicalmente lo distingue del mundo de la conciencia puramente teórica es quizá la peculiar indiferencia con que se enfrenta a sus más importantes diferencias de significado y valor.²¹

Así, el contenido de un sueño pesa lo mismo que el de cualquier vivencia en estado de vigilia. La imagen o el nombre con que se designa un objeto equivalen al objeto mismo. En fin, la 'indiferencia' en cuestión se comprende a la luz de un mundo en el que domina ilimitadamente, concentrado, el puro significado expresivo; mundo en el que, por lo tanto, no hay significados lógicos que sean objeto de representación o de sustitución por signos.

21 Cassirer, E., 1998-III: 88. Debo en lo esencial el orden de esta disquisición y el esquema tensivo que a continuación presento a Zilberberg, C., 2003: 34-35.

Tenemos, aproximadamente, este esquema:



Según Cassirer, en razón de la amplitud de su perspectiva, el “fenómeno de expresión” concierne al contenido del mito como presencia concentrada.²² Mientras tanto, la “percepción” es favorecida por la distancia dispersiva. La línea curva de la esquematización descendente indica la conjugación de

22 Lo que distingue la empresa de Cassirer de la de Lévi-Strauss (1984) es el equilibrio alcanzado entre los rasgos respectivos del componente intensivo, el de los estados de ánimo, y del componente extensivo, el de los estados de cosas. Ya hemos visto que el problema no es tanto, para Cassirer, el del contenido del mito sino el de la intensidad con la que este contenido es vivido y la fe que se le acuerda, exista o no efectivamente el objeto. El hecho de que el mundo del mito esté fundado en puras experiencias vividas de expresión más que en actos de representación o de significación intenta, creo, equilibrar, en el fenómeno del aparecer del sentido, el afecto y la forma.

una disminución de la intensidad afectiva del fenómeno expresivo con un despliegue de la extensión cognitivo-perceptiva.²³

Entonces, el pensar mítico, en sus formas primitivas:

... no se sitúa libremente frente al contenido de la intuición para referirlo en reflexión consciente a otros y compararlo con ellos, sino que se halla en cierto modo hipnotizado y aprisionado por el contenido tal como se le presenta directamente. Descansa en él; sólo siente y percibe su inmediata presencia sensible, la cual es tan prepotente, que ante ella todo lo demás se desvanece. Tal parece como si allí donde el individuo se encuentra bajo el hechizo de esta concepción mítico-religiosa el resto del mundo se hunde para él. (...) El yo se orienta con toda su energía hacia ese algo único, vive en él y en él se olvida de sí mismo. Aquí impera, pues, en lugar del *ensanchamiento* de su intuición, su *contracción* más extrema; en lugar de la *extensión*, que lo lleva

23 Este deslinde es decisivo y perdura en Merleau-Ponty, quien, a su vez, insiste siempre en caracterizar la experiencia perceptiva como ámbito en el que el sujeto no se asume enteramente, en el que no hay aún conciencia de ser verdadero sujeto. La percepción es absolutamente originaria, no contiene ningún *yo*. En efecto, en torno a la visión, hay un horizonte de cosas no vistas y no visibles, ya que la visión es ‘pre-personal’, está siempre limitada. Si queremos traducir exactamente esta experiencia perceptiva hay que decir *se percibe en mí*, no *yo percibo*. Y para hacer de lo sensible un modo más elemental que el de la relación “noesis-noema”, Merleau-Ponty comienza a escribir lo sensible con mayúscula. Aquí hay que remarcar que si esta diferencia es minúscula por la forma, no lo es a nivel del contenido. Lo “sensible” significa el objeto del sentir, mientras que lo “Sensible” designa el medio formador del objeto y del sujeto; esto es, la “carne” en la que el sujeto y el objeto no conocen distinción. El mundo del puro fenómeno expresivo, caracterizado por Cassirer al abordar el mito, resulta ser el *mundo en carne viva*.

paulatinamente a través de nuevos círculos del ser, la tendencia a la concentración; en lugar de su *ampliación extensiva*, su *condensación intensiva*.²⁴

El polo mítico primitivo del pensamiento es el de la intensidad fuerte, tónica correlativa a una extensidad compacta, concentrada, mientras que el polo “científico” se presentaría con una intensidad débil, átona y una extensidad difusa, desplegada. Esta polarización de las formas simbólicas por referencia a sus extremos permite imaginar el recorrido de la conformación simbólica, que en el plano ético es el de un proceso de liberación, como un ensanchamiento que abre los horizontes del campo de discurso hacia nuevos y nuevos círculos cada vez más amplios en un movimiento de *profundidad progresiva* y cognitiva que, a la vez que pluraliza, descentra la vida espiritual. En sentido inverso, la *profundidad regresiva* y emotiva del pensamiento mítico cierra, contrae y comprime el círculo del ser, pero, a su vez, lo intensifica; al extremo de profundidad cero, singulariza, centraliza, reúne todas las fuerzas en un solo punto. Esta profundidad cero, típica de la instancia invadida por el superpoder del ente, resulta ser la condición previa de todo pensar y de toda conformación míticas. El *yo* poseído por un ‘dios del instante’ se entrega por completo a una impresión fugaz pero conmovedora. Cabe preguntar, incluso, si ese hundimiento en la prepotencia invasora no hace que se pierda a sí mismo como *yo*. Se produce una tensión suprema entre el *yo* y el mundo exterior, que simplemente ya no es ‘exterior’; pues, al no haber distancia, no es contemplado ni intuido como tal.

24 Cassirer, E., 1975: 104. Con las cursivas he marcado los términos ‘tensivos’ empleados por Cassirer. Aquí se evidencian de modo incontestable los contornos de una incipiente fenomenología tensiva.

Asalta, más bien, al individuo, de modo directo y repentino, en el sentimiento del miedo o de la esperanza, del deseo satisfecho o del terror.²⁵

La cosmovisión mítica está determinada por un poder que la ocupa y excede. Pero la existencia mítica es existencia *en* las formas anunciadas y enunciadas en virtud de dicha determinación. 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.

2. Cuerpo/lenguaje: Operadores de presencia

La relectura y recuperación de la fenomenología desde las ciencias cognitivas ha sido esencial para comprender el cuer-

25 Al respecto, señala Blumemberg que “dos conceptos antitéticos hacen posible la clasificación de las representaciones sobre el origen y el carácter originario del mito: *poesía y terror*. O al principio hubo un desfreno de la imaginación en la apropiación antropomórfica del mundo y un encumbramiento teomórfico del hombre, o bien la desnuda expresión de la pasividad de la angustia y el horror, de la exorcización demoníaca, del desamparo mágico, de la dependencia absoluta. Pero no haremos bien en equiparar estas dos rúbricas con la antítesis entre lo no vinculante y lo que hace referencia a la realidad” (Blumemberg, H., 2003: 69). Me parece pertinente contraponer a la impresión del terror invasor la elaboración expresiva que hace poesía de la posesión. Pero preferiría la conjunción de ambas rúbricas antes que su disjunción. Ambas se enfrentan a la resistencia del absolutismo de la realidad y dan pie a la división arcaica de poderes. En este sentido, *poesía y terror* no serían tan antitéticas como parecen ya que el lenguaje tendría sus raíces no en el aspecto prosaico sino en el aspecto poético de la vida. En la “saliente” de lo fascinante más que en la llanura de lo constante.

po-lenguaje como plataforma de todas las formas simbólicas, en especial, de la protoforma mítica. En efecto, la arquitectura de la *episteme* semiótica se sustenta, 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*).²⁶ En base a la percepción de expresión, la racionalidad mítica *hace presente* un mundo, pero presupone una racionalidad que podemos caracterizar como hedónica-lúdica, esto es, 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. El éxtasis chamánico sería, por ejemplo, una manifestación típica de la captación impresiva.²⁷

26 Fontanille, J., 2001a: 84.

27 Fontanille, J., 2001a: 194-201. Estos modos de la captación aluden a un resumen crítico que hace el autor a partir de lo propuesto por Geninasca, J., 1997: 59-62; 157-169. La captación impresiva sostendría un parentesco claro con la fase ‘liminar’ de los rituales de pasaje y de iniciación investigados por Van Gennep (1986) y Turner (1980). En la captación impresiva, la sensorio-motricidad se apoya en ritmos figurativos y se fija en relaciones semióticas originales que hacen corresponder a esos ritmos un plano del contenido: los estados internos de la carne y de la emoción. Entonces, esa función semiótica bien particular, que prefigura otras captaciones, pone en relación dos tipos de movimientos: el movimiento del ritmo, en el plano de la expresión, y el movimiento de la carne y de la emoción, en el plano del contenido. Para el uno como para el otro, la sensorio-motricidad es el núcleo común. Tanto las sensaciones motrices *internas* como las sensaciones motrices *externas* remiten a dos tipos de movimientos; unos son hechos de palpitaciones

El caso es que el cuerpo sensible está en el corazón de la función semiótica, el cuerpo propio es el operador de la reunión de los dos planos del lenguaje. La *propioceptividad* esencial de la *semiosis* tiene sus repercusiones ya que si la función semiótica es *propioceptiva* más que lógica, entonces la significación es más afectiva, emotiva o pasional que conceptual o cognitiva. Este corolario relativo al exceso del afecto sobre el concepto o, más bien, de lo mítico sobre lo lógico, pone en evidencia el juego de valencias sensibles mediante el cual son articulados los valores inteligibles que dan vida a las semióticas míticas como sistemas primarios para estructurar 'realidad'. En ese contexto, por poner un ejemplo, el totemismo y la astrología aparecen como reveladores modelos de construcción taxonómica y axiológica.

Creemos, entonces, que una clave semiótica de acceso a la racionalidad mítica pasa por el estudio de las 'estesis', esos 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 in-

internas de la *carne*: latidos de corazón, movimientos respiratorios, gorgoteos y contracciones, etcétera (las *mociones íntimas*); otros, asociados al desplazamiento del *cuerpo propio* o de segmentos del cuerpo propio (los *desplazamientos*). Más detalles en Fontanille, 1999. Retomando el tema, en la captación impresiva el ritmo es el indicador sensible de la presencia de una forma significativa y es parte del conjunto más vasto de los fenómenos que se dirigen directamente a los sentidos y posibilitan la manifestación directa de la relación sensible con el mundo. Aquí aventuro la idea de que esta sería la captación intensificada por la ingestión de drogas alucinógenas, tema pertinente para el estudio de los 'vuelos' terapéuticos de curanderos, hechiceros y chamanes en general. Véase al respecto, Huxley, A., 1973 y Castaneda, C., 2000a, 2000b.

coativa de su fenomenología del mito. La estesia parece convocar también a la llamada *pregnancia simbólica* del mismo 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.²⁸

Cabe, pues, desplegar un contrapunto entre dos nociones de Cassirer (*fenómeno expresivo* y *pregnancia simbólica*) y una noción semiótica (*tensividad fórica*) para tratar de dar cuenta de la *μετάβασις* desde esta instancia presupuesta de ‘puro sentir’ o de ‘pura vivencia expresiva’ (el llamado ‘grado cero del vivir’ en el que *carne*, *cuerpo* y *mundo* conforman un mismo núcleo) hacia el enunciado mítico. Sólo mediante el cuerpo percibiente/enunciante el mundo se transforma en al-

28 En efecto, esa *pregnancia simbólica* tendría su equivalente sintáctico discursivo en la noción de (*pro*)*tensividad fórica*. Estos componentes, el tensivo y el fórico, destinados a dar cuenta de las condiciones de emergencia del *ser del sentido*, permiten construir el simulacro teórico del sujeto de la enunciación del mito, entendido como sujeto que percibe y siente. Estos simulacros de origen mítico, debidos en mucha medida a Merleau-Ponty, se oponen a una lectura ontológica de ese *ser del sentido* y remiten a un cuerpo sensible que asimila y transforma los estados de cosas en funciones de los estados de alma del sujeto. Pero se trata de estados concebidos como formas de la competencia del sujeto que enuncia el mito. La noción de cuerpo es, así, indisoluble de la de foria (con sus oscilaciones tensivas) así como el espacio es indisoluble del tiempo. El cuerpo, ámbito teórico de junción del cual emana el sentimiento de unidad del ser, autoriza a pensar la operación de junción entre los valores, de la que emergen las funciones narrativas del mito, como una operación intensa. A su vez, cuando esa junción se produce en el modo de lo extenso, es la noción de foria, entendida como flujo temporal continuo, la que prefigura el devenir narrativo y remite o, más bien, funda, las cuestiones del deseo, de la espera, de la atracción y, sobre todo, del valor.

go con sentido y a partir de ahí podemos hablar de ‘pasiones’ y de ‘emociones’ en la acepción semiótica.

Es pertinente insistir en la idea de Merleau-Ponty en el sentido de que toda percepción se da como anónima, en una atmósfera de generalidad.²⁹ La semiótica del discurso recoge esta tesis para distinguir entre el actante posicional, que es un

29 “No puedo decir que *yo* veo el azul del cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas. Mi percepción, aun vista desde el interior, expresa una situación dada: veo el azul porque soy sensible a los colores, mientras que, por el contrario, los actos personales crean la situación: soy matemático porque decidí serlo. De forma que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo” (Merleau-Ponty, M., 1985: 230-231). A una oposición semejante apela Rodolfo Kusch cuando diferencia el *Dasein* de Heidegger del *utcatba* aymara, que significaría meramente *estar*. “Un pensamiento que arranca de un término como *utcatba* no habrá de conducir a una filosofía en el sentido como lo entendemos hoy en día, sino antes bien, a un estricto ‘amor a la sabiduría’. Por eso no habrá de dar una teoría del conocimiento, pero sí una doctrina de la contemplación. Términos como *sasitba*, que Bertonio traduce como ‘ayuno a modo de gentiles’ o *amuchatba*, ‘recordar’, cuyo primer término *amu* o flor también tiene un hondo significado en la psicología del inconsciente, parecieran corroborar que en el pensar indígena predomina una actitud contemplativa frente al mundo” (Kusch, R., 1977: 20-22). En este punto, Kusch remite a dos citas de Jung, quien postula que, gracias a un símbolo así, (i) “el centro de gravedad de la personalidad no es más el *yo*, que es un mero centro de conciencia, sino un punto, por decirlo así virtual, entre lo consciente y lo inconsciente, al que cabe designar como *sí-mismo*” (Jung, C., 1955: 61); y que, en cierto sentido, se trata (ii) “del movimiento de ‘ser sustituido’, pero en verdad sin la adición del ‘ser destituido’. Es en verdad un ‘desligamiento de la conciencia’, en virtud del cual el ‘yo vivo’ subjetivo pasa a un objetivo ‘me vive’.” (Jung, C., 1955: 61). Más allá de la polémica del predominio de la actitud contemplativa en el indígena o de las discusiones que concitaría la pertinencia psicológica de Jung, hay aquí una coincidencia decisiva con lo propuesto por Merleau-Ponty.

actante no modalizado pues expresa la mera toma de posición del *se siente* (el ser del sentir) y el actante transformacional, actante modalizado que, en este caso, “decide dedicarse a las matemáticas o a la jardinería” (querer hacer). Esto, a su vez, permitirá distinguir entre los *diagramas figurativos* del discurso mítico, en los que se articulan metáforas y semisimbolismos a partir de la relación que contraen los actantes posicionales (fuente, control, blanco), en un flujo de sentido, y los *programas narrativos* que organizan la racionalidad de una acción narrada (sujetos, objetos, destinadores, etcétera). En suma, junto a la lógica de las *posiciones*, la lógica de las *fuerzas*. El *actante posicional* remite a un cuerpo que siente (*se está en acto al margen de los propios actos*), el *actante transformacional* a un sujeto que emprende algo.

La acción guiada perceptivamente en un *campo* de tensiones fóricas, o acción significativa que hace sentido, muestra 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 sentido y significación. Es posible, pues, sustentar la doble dirección 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.³⁰

30 La presencia semiótica solo puede ser relacional y tensiva: ‘presencia de X para Y’. En nuestra perspectiva, las dos magnitudes son resultantes de la función ‘percepción’: un sujeto del mito y un objeto mítico. Entonces,

3. Tensión sentir/percibir: formas de vida y diagrama fórico en un mito andino

La mediación semiótica del cuerpo sensible es temple, afinación, entonación de ánimo exigida por el juego de sentido que el mito entraña. Esta mediación supone una homogeneización del ‘conocer’, del ‘percibir’ y del ‘sentir’, homogeneización que hará posible la predicación enunciativa. La *semiosis*, como acto conformador, apunta a transcribir la experiencia central, esencial, del discurso. Recusa las visiones puramente ‘logicistas’ sobre el lenguaje y, *a contrario*, despliega la relación afectiva con el ser exigida por el mito.

el dominio considerado determina el alcance espacio-temporal del acto perceptivo. Puede, por tanto, expresarse como extensión de los objetos percibidos o como intensidad de las percepciones. “Ese dominio tiene, pues, un interior y un exterior (el ‘campo’ y el ‘fuera-de-campo’), cuyos correlatos respectivos son la *tonicidad* y la *atonía* de las percepciones. Cuando la percepción es considerada como *mira*, abre el campo; cuando es considerada como *captación*, lo cierra. La *mira* descansa en la intensidad que ella misma instaure entre sus dos resultantes, el sujeto y el objeto, mientras que la *captación* procede por delimitación de una extensión y cerca el dominio para circunscribir en él el objeto. En esa perspectiva, ‘captar’ es hacer coincidir la extensión de un dominio cerrado con el campo en el que se ejerce la intensidad óptima de la percepción: en el campo así circunscrito, la intensidad y la extensión perceptivas evolucionan de manera conversa: cuanto más importante es el número de objetos captados, más intensa es la percepción. Por el contrario, ‘poner en la mira’ consiste en seleccionar en una extensión abierta la zona donde se ejercerá la percepción más intensa; en ese caso, se renuncia a la extensión y al número de objetos en provecho de la ‘resaltancia’ perceptiva de algunos de ellos o de uno solo. Por consiguiente, en la ‘mira’, la intensidad y la extensión perceptivas evolucionan de manera inversa: cuantos menos objetos se pongan en la mira al mismo tiempo, mejor son enfocados. La profundidad de la ‘mira’ y de la captación, evaluada desde el centro deíctico, será pues función de la tonicidad de una y de otra, tonicidad considerada como un complejo de in-

En el devenir del pensamiento mítico nos percatamos 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*). Debemos, entonces, repasar con más rigor los presupuestos teóricos de una *semiótica de la presencia* atenta a sus operaciones intensas y extensas; tratamos de dar cuenta así de un comienzo violento, luego, de un trance intenso y excesivo, en el que se configura 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.

tensidad y de extensidad perceptivas” (Fontanille, J. & C. Zilberberg, 2004: 123). Hay que insistir en nuestras hipótesis elementales: mira y captación son operaciones perceptivas del discurso en acto. El sistema de valores del discurso es el resultado de la conjugación de estas operaciones: una mira que guía la atención sobre una primera variación de intensidad, y una captación que pone en relación esa primera variación con otra, de naturaleza extensiva, que delimita los contornos comunes de sus respectivos dominios de pertinencia. La mira tiene como armónicos la ‘acentuación’ y la ‘aceleración’. La mira está del lado de la intensidad, es protensiva, proyectiva e intencional, y, en tal sentido, abre el campo de presencia. La captación está del lado de la extensidad; sus armónicos son el espacio y el tiempo, es retensiva y retrospectiva, y, por lo tanto, cierra el campo de presencia.

Producida una captación, el sujeto de la enunciación, creador o repetidor del mito, que ha sido, como cuerpo sensible, continente de un contenido más o menos intenso, genera una expresión más o menos extensa. En ese momento, podría ser pertinente imaginar la narración como ritual social y, en especial, la narración mítica, distinta por su alta densidad simbólica. La percepción, condición de posibilidad de la narración, se realiza, en lo narrado, como *perceptivización*: toda narración *hace percibir* (y, luego, imaginar).

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).

El ‘yo’ semiótico no se reduce, pues, al ‘yo’ lingüístico. Es, más bien, un ‘yo’ sensible, afectado, con frecuencia atónito, es decir, emocionado por los éxtasis que lo asaltan, un ‘yo’ oscilante más bien que identitario, podremos concluir que el ‘yo’ semiótico es básicamente un ‘yo’ mítico: habita un espacio tensivo en cuyo centro se asocian la intensidad y la profundidad; como sujeto, se esfuerza, igual que todo ser viviente, por hacer ese nicho habitable; por ajustar y regular las tensiones arreglando las morfologías que lo condicionan, por construir su identidad.

La dimensión propia del *yo* semiótico es, pues, la del afecto; esto es, el estado o ‘temperatura’ de la relación sensible entre el sujeto y su entorno. Esa relación sensible aparece, en principio, como un jugar, como un estar-de-humor, un estar en el temple, un estar en la “afinación”, que el juego exige. A cada temple de ánimo, a cada *Stimmung*, a cada “afinación” de ánimo, pertenece el juego en un sentido muy lato.

Ahora bien, en la pertinencia de la semiótica del discurso, el acento “afectante” se ha colocado sucesivamente en el *hacer*, en el *crear* y en el *sentir*. Las dos concepciones del estado –estado de cosas transformado o transformable, y estado de alma del sujeto– se reconcilian en una *dimensión semiótica homogénea*, producto de una mediación somática y ‘sensibilizante’. El cuerpo sensible sería ese lugar en el que recaen

las correlaciones de la forma simbólica, esto es, el ámbito mismo de la mediación que hace posible la homogeneización de lo *exteroceptivo* y lo *interoceptivo*; o, en otros términos, que hace posible que el mundo, en tanto ‘estado de cosas’ se vuelque sobre el sujeto para lograr la equivalencia formal entre esos ‘estados de cosas’ y los ‘estados de ánimo’ del sujeto. La actividad perceptiva, quehacer espontáneo del cuerpo, llama la atención sobre el *sentir* que se presenta como fondo sensible y sensibilizante que reúne al sujeto con el mundo y que, en cuanto ‘Carne’, los fusiona.

En realidad, no hay un órgano propio del *sentir*. Se trata de algo que adviene o se produce abarcando por completo al cuerpo. En consecuencia, solo podemos pensar que ese órgano es el cuerpo sintiente (que no se limita al mero funcionamiento somático sino que incluye las proyecciones metonímicas del cuerpo). El sujeto está flotando en la ‘pura sensación’: todo se vuelve *sentible*; no hay límites para la versatilidad del sentir. Se trata de un ámbito constituido básicamente por operaciones metonímicas: movilidad, transformación, fijación obsesiva, reunión dispersiva, dispersión unificante, mismidad y otredad, todo ocurre sobre un plano donde las sensaciones, únicas, plurales y cambiantes, continuamente se movilizan y retornan. He aquí la *tensividad fórica*.

Ahora bien, el cuerpo sintiente tiene su ‘alter’ en el cuerpo sentido. Ese *otro* con el que continuamente se encuentra. Todo es ‘sentible’ para el cuerpo sintiente; y encuentra su ‘natural’ prolongación ‘sentible’ en el llamado cuerpo propio; sin embargo, curiosamente, este solo puede ser sentido como desdoblamiento, como *otredad*. Cuando se trata de sentir el propio cuerpo, la familiaridad se reúne con la extrañeza; como si el cuerpo sintiente viviera la paradoja de que toda sensación es incorporada a su sentir como mismidad, salvo la del propio cuerpo: el *sí mismo*, al presentarse como tal, es acogido como *otro*.

El movimiento del sentir concebido como *tensividad fórica* es, pues, la condición original de posibilidad de toda *pregnancia simbólica*. El sentir es un modo de ser que existe de suyo. Puede prescindir de otros modos pero estos no pueden prescindir de él. Se trata de una vibración primera que atraviesa y envuelve todo cuerpo animado, vibración por la cual la vida se comunica y continúa con la vida. La forma del sentir se identifica con el principio de la vida misma. Si el sentir es la presencia de la vida *en cuanto tal*, entonces, en principio, no es una pasión. No hay aquí sujeto apasionado y, al extremo, ni siquiera cuerpo sintiente, pues el sentir no sería ni actividad ni pasividad sino el ocurrir de lo viviente. El grado cero del vivir. En este nivel es imperativo imaginar que cuerpo y mundo forman parte de un mismo núcleo. Están enganchados, embragados. Para que sea posible la pasión, el cuerpo debe poder sentirse y, por lo tanto, debe estar situado en un estadio posterior al de la enunciación. La enunciación, ese acto por el cual el sujeto se autoexpulsa y por lo tanto se desengancha, se desembraga, es lo que hace posible la proyección sujeto-mundo o la reflexión sujeto-sujeto. Mediante la enunciación, el sujeto desembragado puede volverse sobre el mundo, o volverse sobre sí mismo convirtiéndose en sujeto apasionado. Si mediante el cuerpo percibiente el mundo se convierte en sentido, mediante la instancia de la enunciación 'el que habla' se convierte en sujeto. Por eso es que no tenemos acceso al puro sentir de nadie, solo al sentir expresado, enunciado, hecho mito. Gracias a la instancia de la enunciación, el sentir puede adquirir ciertas especificidades y ser experimentado como tal. En el *instante* de *instalarse*, esa *instancia* da lugar a la *propioceptividad* y, con ella, a la *ínteroceptividad* y a la *exteroceptividad*, que son las direcciones que toma la experiencia de lo *propioceptivo*.

Pero como efecto de la aparición de las pasiones violentas (v. gr. cólera o desesperación), la sensibilización alcanza tal grado de intensidad que se produce una ‘fractura’: el discurso se quiebra, el sujeto se desdobra, se convierte en otro (no olvidemos a los dioses que, en distintas tradiciones, “entran en cólera”). Por lo tanto, la sensibilización puede llegar a ser un factor de heterogeneidad; la pasión violenta, al expulsar al sujeto hacia la alteridad, niega tanto lo ‘racional’ como lo ‘cognitivo’. Esa negación señala el momento del *despertar afectivo* en el que el ‘sentir’ desborda al ‘percibir’. 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, de la locura. En el primer caso, el cuerpo sensible como instancia de mediación entre lo *exteroceptivo* y lo *interoceptivo* instaura un espacio semiótico tensivo pero homogéneo; en el segundo caso, es la carne viva, la *propioceptividad* ‘salvaje’ la que se manifiesta y reclama sus derechos en tanto ‘sentir’ global y totalizador.³¹

En las manifestaciones discursivas del ‘sentir’, eminentemente pertinentes para la filosofía del mito, hay un cambio de régimen modal e incluso de rección: en lugar de regir y de

31 Greimas, A. & J. Fontanille, 1994: 18. Por su parte, Dorra, a propósito de este texto, comenta que percibir y sentir “parecen negarse entre sí, como si la percepción fuera una sensación civilizada, y la mediación del cuerpo percibiente fuera una especie de negociación entre el cuerpo y el mundo para que uno y otro encuentren su acomodo en una continuidad más o menos comfortable”. Dorra, R. “Entre el sentir y el percibir”, en Landowski, E., 1999: 255.

informar el objeto, en lugar de actuar sobre él, el sujeto *padece* el objeto. Para Merleau-Ponty, esa revolución íntima, ese retorno de la dependencia, se coloca en el núcleo mismo de la praxis pictórica. El pintor vive en la fascinación. Las acciones, para él, emanan de las cosas mismas. Por eso es que muchos pintores declaran que las cosas los miran.³² Ese sentimiento de ser mirado por las cosas, este dispositivo modal es, precisamente, para Cassirer, el criterio mismo del “pensamiento mítico”:

Dicho pensamiento no ‘tiene’ el objeto sino que es dominado por ese objeto: no lo posee al construirlo, sino más bien es absolutamente poseído por él. Este pensamiento no es movido por la voluntad de comprender el objeto, en el sentido de abrazarlo con el pensamiento y de incorporarlo a un complejo de causas y de consecuencias: es simplemente captado por el objeto.³³

32 Merleau-Ponty, M. *L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard, Folio-Essais, 1989, p. 31. Citado por Fontanille, J. & C. Zilberberg, 2004: 98.

33 Cassirer, E., 1998-II: 106. En ese orden de reflexión, la visión de las culturas llamadas *animistas* por los antropólogos se opone a la visión científica de ‘realidad física’ basada en sujetos privados sensitivos y en objetos públicos inanimados. Las cosas tienen un rostro, el mundo no es sólo un conjunto de signos misteriosamente codificado que hay que descifrar, sino también una fisonomía que nos contempla y que hay que contemplar. Taylor cree en la probabilidad de que “la dificultad experimentada por los evangelizadores cristianos para captar el sentido de *cama* se debiera a la diferencia en la noción de las relaciones entre el hombre y la divinidad que distinguía el pensamiento andino del pensamiento cristiano. El dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz, la cual, como afirmó Garcilaso, animaba y sostenía no solo al hombre sino al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizasen y que fuesen lo que su naturaleza los había des-

El pensamiento está tomado por el objeto. La tensión entre captar el objeto o ser captado por este se resuelve en esta segunda vía. No obstante, imaginando a un mago poderoso, podríamos poner el acento en el sujeto, instaurándolo como sujeto de control eficaz; pero, de modo alternativo, podríamos también poner el acento en el objeto asumido como mágico y calificarlo como poderoso. También es posible recategorizar al sujeto como sujeto “pasible” de acogida y de escucha.

Sentir y *padecer* al objeto operan como fluctuaciones en un campo de presencia.³⁴ Diversos órdenes de la estesia o morfologías del campo de presencia, determinan el hacer perceptivo. Se trata de morfologías que servirán de plano de la expresión a cierto número de formas de vida reconocibles. La intersección de las variables puede ser formulada en un cuadro:

tinado a ser, es decir: que el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra. Nada de lo que existía era verdaderamente inanimado a partir del momento en que cumplía las funciones que correspondían a su propia naturaleza” (Taylor, G., 2000: 5).

34 Esas fluctuaciones conciernen: “(i) a la alternancia entre la ‘*mira*’, que abre el campo, y la ‘*captación*’, que lo cierra; (ii) a la alternancia entre la *activación* del sujeto (es él el que ‘pone en la mira’ o el que ‘aprehende’) y su *pasivación* (es él el que es ‘puesto en la mira’ o el que es ‘captado’ por su entorno). Las variaciones de la profundidad del campo, que puede ser amplia o restringida, resultan de la sintaxis y del *tempo* relativo de las captaciones y de las ‘miras’; por ejemplo, en relación con una ‘mira’ que, desplegándose, provoca la extensión del campo, si interviene rápidamente una ‘captación’, y más aún si lo hace prematuramente, la profundidad será mínima; si la ‘captación’ interviene lenta y tardíamente, la profundidad será más amplia” (Fontanille, J. & C. Zilberberg, 2004: 204).

	Activación	Pasivación
"Mira"	<i>Sujeto que "pone en la mira"</i> Búsqueda	<i>Sujeto "puesto en la mira"</i> Huida
"Captación"	<i>Sujeto que capta</i> Dominación	<i>Sujeto captado</i> Alienación

Fontanille y Zilberberg comentan estas posiciones y explican que a) con la *búsqueda*, un sujeto 'pone en la mira' y abre el campo a fin de englobar en él un valor que se presenta como algo exterior; b) con la *huida*, un sujeto, convertido en blanco de una 'mira', en un campo abierto y en expansión, trata de escapar de él; c) con la *dominación*, un sujeto 'capta' el mundo, se asegura de su *dominio* y hace valer su eficiencia, su poder o su 'encanto' sobre el campo que vuelve a cerrar; d) con la *alienación*, es el mundo el que 'capta' al sujeto, lo absorbe y lo encierra, o más concretamente, lo 'secuestra'. Para comprender la complejidad del modelo expuesto hay que indicar que la *búsqueda* y la *huida*, como *impulsos* que son, se traban en una sucesión con la *alienación* y la *dominación* entendidas como *detenciones*. La dinámica de la sucesión caracteriza de modo directo la 'respiración' y la prosodia de la profundidad perceptiva; y de modo indirecto, los estilos narrativos de los mitos asociados a estas formas de vida.³⁵

35 El relato titulado *Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha* (Taylor, G., 2003: 29-34), es revelador. La virgen Cahuillaca ha salido embarazada al comer una lúcuma que contenía el semen de Cuniraya. Cuando el hijo reconoce, entre los *huacas* y *huillcas*, a Cuniraya y se trepa a sus piernas, Cahuillaca lo rechaza y huye con su hijo hacia el mar. A la *huida*

Para Blumemberg, la única experiencia absoluta que hay es la de la supremacía de lo otro.³⁶ En realidad, no hay alteridad más resistente que la que opone el *yo* al *no-yo*, sea en forma de la relación *sujeto/objeto* o en forma de la relación *sujeto/otro sujeto*. En el caso del *padecer*, típico del hombre mítico perfilado por Cassirer, el *yo* se conforma, se *aliena*, se pliega al *no-yo* que lo precede. Pero si tomamos posición en la orientación discursiva de lo numinoso, estamos ante el puro *dominio* de lo otro. ¿No es, acaso, que al *yo* no le queda otra ‘salida’ que no sea la que pasa por la *búsqueda* de esta *alienación* que le dará cobijo? ¿No llega al éxtasis místico despojándose completamente de sus condiciones individuales? En efecto, en dicho éxtasis el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento más que como conocimiento propiamente

(impulso pasivo) de Cahuillaca corresponde la *búsqueda* (impulso activo) de Cuniraya. Pero, en la *huida*, Cahuillaca llega mar adentro y se transforma en piedra: la metamorfosis indica así una *detención* que puede ser interpretada como *alienación* figurativa. Mientras tanto, la *búsqueda* de Cuniraya se adapta al esquema típico: contrato (pregunta por Cahuillaca a un condor, a una zorrina, a un puma, a un zorro, a un halcón, a unos loros y a otros seres sin especificación figurativa; aceptación de estos de responder), acción (el acto de los diversos animales de dar noticias positivas o negativas a Cuniraya) y sanción (recompensa –‘buenos augurios’– de Cuniraya a los que le dan esperanzas de encontrar a Cahuillaca; castigo –‘maldiciones’– a los que lo desaniman). Cuniraya va así ‘axiologizando a diestra y siniestra’, esto es, polarizando (euforia/disforia) la taxonomía de los animales. En la eficacia simbólica de la sanción, Cuniraya, Destinador Final, a pesar de la *detención* frustrante de su *búsqueda*, como *buaca* que va asignando sus calificaciones y funciones definitivas a los seres vivientes, va cosmizando (u ordenando el mundo); muestra así su *dominio* sobre lo existente.

36 Blumemberg, H., 2003: 29.

dicho.³⁷ La *alienación-secuestro* interrumpe demasiado pronto la abertura inherente a la *búsqueda*, la transforma en *privatización*: el sujeto dominado, encerrado en el área estrecha de su ‘dominio’ inmediato y fundido con ella, trata de circunscribir ahí el valor al que apuntaba.

Por otro lado, la *μετάβασις* desde la cosmovisión *mítica* a la ‘*ilustrada*’ puede equipararse al recorrido ‘liberador’ debido al *dominio* del mundo de las formas: poco a poco, gracias al *hacer*, el *yo* trata de múltiples modos de reducir al *no-yo*; en último término, el *yo* se propone asimilar al *no-yo*, y desde cierto punto de vista, intenta incluso anularlo. El mago, el chamán, el hechicero y el científico comparten así una forma de vida común. En estos casos, la forma de vida parece ser *simple*, pues dependería de una sola configuración; pero lo fundamental es que la forma de vida se define por su *grado* de

37 Colli, G., 2000: 18. Cabe reflexionar aquí sobre la modalización somática del pensamiento tomado o transido por el objeto. Sin duda los mitos ponen en evidencia una suerte de ‘cortocircuito’ que deja inoperante el *querer* del sujeto receptor. Anne Le Guérer (1988) evoca varios casos, entre ellos, el de la posesión demoniaca: los posesos de Loudun declaran haber sido víctimas de un ramo de rosas, y el del mito de la pantera perfumada, que, gracias a su buen olor, atrae irresistiblemente a sus presas y aniquila toda veleidad de resistencia. Pero esta suspensión del *querer* deja pendiente la fuerza del *poder* del otro: en los dos casos evocados, el *poder* de posesión del diablo o de atracción de la pantera actúa directamente sobre el *querer* de las víctimas. El olor como tal, parece dibujar un dispositivo modal interactivo, correlacionando el *querer* de uno con el *poder* del otro. Esta correlación da su definición modal a muchas configuraciones: es el caso de la ‘fascinación’, de la ‘influencia mágica’, del ‘hechizo’. Fontanille, 2001b: 40-41. Dicho dispositivo puede también estar soportado por la mirada, como en el llamado ‘mal de ojo’.

complejidad ya que, por lo general, subsume al menos dos configuraciones.³⁸

Ahora bien, cabe llevar un poco más lejos el contraste entre *pasivación* y *activación*: en el caso del *padecer* es el *yo* el que sufre y el que resiste; en el caso del *hacer* ese rol actancial define al *no-yo*. Este juego de roles incita a preguntar por las condiciones de emergencia del *sentir* y del *padecer*. Estos conceptos operacionales se vinculan al primado de la *tensividad*, medida imaginaria de la alteridad entre *yo* y *no-yo*.

Esa alteridad es atravesada por la *antítesis básica* de lo sagrado y lo profano. En consonancia con lo expresado hasta aquí, definimos lo sagrado como aquello que empieza a intro-

38 Cabe ilustrar este importante asunto con un ejemplo literario recogido por Fontanille y Zilberberg: “Intuitivamente, una forma como la avaricia parece que pone en juego, al mismo tiempo, la *búsqueda* y la *dominación*. Las formas de vida (...) son *absolutas* cuando son exclusivas; son *integradas* cuando van asociadas a otra forma de vida por lo menos. Aunque las denominaciones puedan perfeccionarse, la ‘huida hacia delante’ conjugaría la *búsqueda* y la *huida*. Por ejemplo, el libertinaje, tal como lo presenta Molière en *Don Juan*, de manera incomprensible para los demás personajes de la obra: Sganarelle, Don Luis, Elvira y sus hermanos, responde bien a la ‘huida hacia delante’, ya que para Don Juan, seducir y deshacerse enseguida de la mujer seducida son indisociables. La ‘evasión’ conjugaría la *huida* y una forma debilitada de la *alienación*. Los programas que acuden a la ‘trampa’, a la ‘artimaña’, operarían a la vez por *dominación* en un campo que el sujeto se esfuerza por tener bajo su dominio, y por *alienación*, puesto que la clausura a la que él ha contribuido, se convierte en su propia prisión. De esa manera, las combinaciones de formas, que suponemos simples, engendran formas de vida que son reconocibles como ‘estilos de comportamiento’, individuales o colectivos, y como representaciones estabilizadas de ‘filosofías de lo cotidiano’” (Fontanille, J. & C. Zilberberg, 2004: 206). Los autores profundizan luego en la conexión de las formas de vida con efectos de sentido pasionales.

ducir 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 pensamiento 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. *En el acento se expresa el acontecimiento del afecto que da forma a la intuición mítica.*

Si bien el espacio es solo un factor tensivo a tomar en cuenta en el marco general de nuestra interpretación, hay que admitir, no obstante, que es el factor primordial de la esquematización mítica.³⁹ Recordemos que, desde el punto de vista tensivo, lo sensible y lo inteligible, los ‘estados de ánimo’ y los ‘estados de cosas’, son colocados como dimensiones conjugadas. Cada una de estas dimensiones es analizable en sub-dimensiones: la intensidad de nuestros afectos, de nuestras “vivencias de significación” (Cassirer), es analizable en *tempo* y tonicidad; la extensidad junta la temporalidad y la espacialidad que recibimos respectivamente, de acuerdo con Leibniz, como el campo de las sucesiones y el campo de las coexistencias. Ahora bien,

39 Más detalles de esta tesis en Cassirer, E., 1975: 53 y ss.

estas cuatro dimensiones serían describibles según la *dirección*, la *posición* y el *impulso*.⁴⁰ La intensidad rige de tal modo la extensidad que transmite dicha relación a las dos subdimensiones intensivas: el tiempo rige a la temporalidad, cosa que cada uno puede verificar por sí mismo a todo instante: la velocidad abre-

40 Estos son, de acuerdo con Zilberberg, *foremas*, en la medida en que estas tres magnitudes del contenido son derivación de la foria, es decir, de esa “fuerza ‘moviente’ en la que está inmerso el sentido y de la que procede su inestabilidad y su imprevisibilidad. La intersección de *foremas* y de dimensiones produce valencias y subvalencias cuando se trata de subdimensiones. Cabe añadir que la intensidad, la afectividad, el afecto, no es del orden del suplemento, del “por lo demás”, sino del orden de las “razones”. En lo relativo a los *foremas*, el *impulso* o *élan* está presupuesto por la *dirección* y la *posición*: el impulso ‘inventa’ su dirección, ascendente o descendente, y responde por una posición si observa una pausa o alcanza su término. Zilberberg proyecta los tres *foremas* sobre cuatro subdimensiones contrastivas y genera ‘mecánicamente’ veinticuatro subvalencias aparejadas dos a dos. He aquí un cuadro que presenta la economía de esta teoría:

dimensiones y subdimensiones foremas	intensidad		extensidad	
	tempo	tonicidad	temporalidad	espacialidad
dirección	aceleración vs. "lentificación"	acentuación vs. debilitamiento	"mira" vs. captación	abertura vs. cierre
posición	adelantamiento vs. retardamiento	superioridad vs. inferioridad	anterioridad vs. posterioridad	exterioridad vs. interioridad
impulso [élan]	rapidez vs. lentitud	tonicidad vs. atonía	brevedad vs. permanencia	movimiento vs. reposo

via la duración en la exacta medida en que la lentitud la prolonga o la alarga; asimismo, la tonicidad cala, surca, informa el espacio por su disipación misma.

La espacialidad mítica, en consonancia según modalidades diversas con la temporalidad, está bajo el control de la

(Zilberberg, C., 2000: 5. Un cuadro semejante en Blanco, D., 2003: 88). Zilberberg advierte que se trata de un 'señuelo' que hay que tomar con la debida precaución. Empero, tomando nota de esta advertencia, es conveniente reseñar este planteamiento con una breve aplicación: si retomamos la tradición sobre Cuniraya Huiracocha (Taylor, G., 2003: 29-34), la *huida* de Cahuillaca, que es *impulso*, está caracterizada por la *rapidez*, la *tonicidad* y la *brevedad*. Dicho *movimiento*, raudo, culmina en el *reposo*: su transformación en piedra. Por oposición, la *búsqueda* de Cuniraya, al estar mediada por diálogos con animales a los que demanda información, está caracterizada por la *lentitud*, la *atonía* y la *permanencia*. Dicho *movimiento* no culmina en *reposo* alguno ya que la *mira* de Cuniraya va a cambiar. Este análisis del *impulso* puede ser homologado con los otros foremas. Así, en términos de *posición*, Cahuillaca se *adelanta*, *supera* a su perseguidor, ella va *antes*, el viene *después*, la huida de ella está construida desde un observador *exterior*; mientras que la búsqueda de él, *retardada*, *superada* (por tanto en *inferioridad* de condiciones) si articula, en los diálogos con los animales, posiciones *interiores* relativas a sus estados de ánimo. En lo relativo al último forema, la *dirección acelerada* de la *huida* de Cahuillaca *acentúa* su conversión final; *cierra* ahí su recorrido y es *captada*, para siempre, como enorme piedra. La búsqueda de Cuniraya, mientras tanto, "*lentificada*", *debilitada*, le permite, no obstante, ir dando orden al mundo; a pesar de ser frustrada, su *mira* permanece *abierta*, apunta ahora a la violación de la hija mayor de Urpayhuáchac. Cahuillaca se *cierra*, en un *estado que perdura*, cual recinto-piedra, *fuera* del alcance de Cuniraya. Este *se abre* a otra mira y *abre* así espacios en los que su *búsqueda* sigue su *proceso de progresión* en otro sentido: ha quedado *fuera* del recinto demarcado por Cahuillaca pero se dispone a violar el recinto de Pachacámac.

tonicidad y concretamente en la dependencia del sobrevenir del ‘*acento de sentido*’; la proyección de los foremas sobre las configuraciones míticas confieren a estas su eficiencia, según la acepción que Cassirer confiere a este término.⁴¹

Bibliografía

- Bachelard, Gastón
1993 *El aire y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blanco, Desiderio
2003 *Semiótica del texto fílmico*. Lima. Universidad de Lima.
- Blumemberg, Hans
2003 *Trabajo del mito*. Barcelona: Paidós.
- Cassirer, Ernst
1998-I-II-III *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

41 “Porque toda realidad efectiva que captamos es menos, en su forma primitiva, la de un mundo preciso de cosas, erigido frente a nosotros, que la certeza de una *eficiencia* viviente, probada por nosotros. Este acceso a lo real no nos es dado en la sensación como *datum* sensible, sino solo en el fenómeno originario de la expresión y de la ‘comprensión’ de tipo expresivo. Sin el hecho de que un sentido expresivo se manifieste en ciertas vivencias perceptivas, la existencia *permanecería muda* para nosotros” (Cassirer, E., 1998-III: 93-94).

- 1975 *Esencia y efecto del concepto de símbolo.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, Carlos
2000a *Las enseñanzas de Don Juan.* México: Fondo de Cultura Económica.
- 2000b *Relatos de poder.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Colli, Giorgio
2000 *El nacimiento de la filosofía.* Barcelona: Tusquets Editores.
- Fontanille, Jacques
2001a *Semiótica del discurso.* Lima: Universidad de Lima / Fondo de Cultura Económica.
- 2001b *Nuevos horizontes de la semiótica.* Material de lectura del Seminario Internacional realizado del 20 al 29 de agosto. Universidad de Lima.
- 1999 “Modes du sensible et syntaxe figurative”, en *Nouveaux Actes Sémiotiques.* Presses Universitaires de Limoges. Université de Limoges. (Traducción al español de Óscar Quezada en Fontanille, J. 2001b).
- Fontanille, Jacques & Zilberberg, Claude
2004 *Tensión y significación.* Lima: Universidad de Lima.

- Geninasca, Jacques
1997 *La parole littéraire*. París: Presses Universitaires de France.
- Gennep, van Arnold
1986 *Les rites de passage*. París: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Greimas, Algirdas
1973 *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Editorial Fragua. Madrid.
- Greimas, Algirdas & Fontanille, Jacques
1994 *Semiótica de las pasiones*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- Greimas, Algirdas & Courtés, Joseph
1982 *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, Martin
2001 *Introducción a la filosofía*. Valencia: Frónesis-Cátedra. [Curso impartido en la Universidad de Friburgo 1928-1929].
- 1993 *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Huxley, Aldous
1973
Las puertas de la percepción. Cielo e infierno. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jaspers, Karl
1996
La filosofía. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, Carl
1955
El secreto de la flor de oro. Buenos Aires: Paidós.
- Kolakowski, Leszecz
1990
La presencia del mito. Madrid: Cátedra.
- Kusch, Rodolfo
1977
El pensamiento indígena y popular en América. Buenos Aires: Hachette.
- Landowski, E. et al (ed.)
1999
Semiótica, estesis, estética. México: Editorial Ducere.
- Le Guérer, Anne
1998
Les Pouvoirs de l'odeur. París: Odile Jacob.
- Lévi-Strauss, Claude
1984
El pensamiento salvaje. México: Fondo de Cultura Económica.

- Merleau-Ponty
1985 *Fenomenología de la percepción.* México: Origen/Planeta.
- Ortega y Gasset, José
1993 *Ideas y creencias.* Madrid: Alianza Editorial.
- Pabón, José
1999 *Diccionario griego-español.* Barcelona: Editorial Vox.
- Platón
1972 *Obras completas.* Madrid: Aguilar.
- Taylor, Gerald
2003 *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores.
- 2000 *Camac, camay y camasca... y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Turner, Víctor
1980 *La selva de los símbolos.* Madrid: Siglo Veintiuno.
- Valéry, Paul
1974 *Cabiers.* París: Gallimard/La Pléiade.

- Vattimo, Gianni
1994 *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Zilberberg, Claude
2003 *Éléments de grammaire tensive*. (Inédito). Paris, 2003.
- 2001 “Sur la concordance de l’espace et du sens”. *Visio*. Revue de la Association Internationale de Sémiotique Visuelle (AISV) 6, 2-3. Québec.