

1-1-2017

Mito y narración

Mayra Alejandra Moreno Barajas
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Moreno Barajas, M. A. (2017). Mito y narración. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/88

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Universidad de La Salle
Facultad de Filosofía y Humanidades
Programa de Filosofía y Letras

Mito y Narración
Mayra Alejandra Moreno Barajas

Director
Sebastián Alejandro González Montero

Bogotá, Noviembre de 2017

Introducción

A lo largo de la historia, la filosofía ha tenido como función construir significado y sentido a conceptos nuevos o desconocidos para el entendimiento humano. Sin embargo, esta tarea se limita usualmente al ámbito racional privando de valor a factores inmanentes al pensamiento: por ejemplo, el mito. Mi tarea se basa en la exploración del mito desde el punto de vista de cómo representa concepciones e interpretaciones de la realidad. Se trata de señalar que el mito contiene posibilidades narrativas amplias de las que, ciertamente, no es posible desprenderse. La idea transversal consiste en mostrar que las funciones primigenias del mito son explicar, interpretar y concebir en forma de palabras y símbolos todo aquello que nos rodea. Para decirlo en una línea: el mito representa, en su forma más básica, la metáfora acerca de nuestra existencia.

Por otra parte, he decidido tomar el siguiente camino: en la obra *Trabajo sobre el mito (2003)* de Hans Blumenberg, se aborda el problema de la importancia del mito en las diferentes etapas de la filosofía que resultan paralelas a las de la emergencia y consolidación de la epistemología y la ciencia. La obra de Blumenberg tiene la ventaja de meditar las funciones del mito partiendo de la premisa según la cual es del pensamiento humano el gesto de enfrentamiento a lo desconocido asociado a las formas narrativas que asumimos respecto de las cosas, los eventos, las situaciones, etc., y de los significados que les damos. Todo a partir del relato, y del relato particularmente mítico. El trabajo de Blumenberg, consiste en definir, pues, en contextualizar y permear a la filosofía de la comprensión del mito en cuanto herramienta humana para el acercamiento al mundo y la realidad.

En el contexto del problema del mito y la obra de Blumenberg, intentaré una serie de pasos. En el primer apartado *El mito: representaciones del mundo* haré una breve reseña acerca de la significación del mito, de la definición que ha tenido en virtud del contexto y de las limitaciones conceptuales que supone. Por otro lado, se expone la idea del trabajo del mito como la herramienta y origen bajo el cual es posible entender el mundo, interpretarlo y, por supuesto, asumirlo como función narrativa que atraviesa la historia.

En el segundo apartado *Significación* se expone la facultad más representativa del mito: la de hacer representaciones de lo que observamos, de darle un valor, un significado y símbolos para que las cosas nos resulten familiares y comprensibles. Aquí propongo la relación del mito con la realidad

bajo la necesidad de dar nombre y sentido, contexto y determinación temporal a los hechos y las cosas.

En el tercer y cuarto apartado *Denotación y Connotación* se refleja los dos aspectos que hacen parte de la función significadora del mito. El caso denotativo refleja las funciones del lenguaje, siendo este la facultad comunicativa a partir de la cual es posible afianzar y reafirmar lo que creemos conocer. Este acercamiento a lo desconocido supone una referencia de algo de lo que se pueda hablar. Por otro lado, la parte connotativa envuelve la parte simbólica del mito. En esta parte mostraré que el solo hecho de nombrar algo no conlleva al conocimiento directo de las cosas. Es en este punto donde es necesario admitir que hace falta, no solo la palabra, sino la elaboración de sentido que la determine y la defina. Aquí voy a explorar la facultad representativa del mito como rasgo que lo hace distinguirse de otras formas de acceder al conocimiento.

El quinto apartado *Narración social*, refiere al mito en su forma práctica, esto es, en su funcionalidad axiomática narrativa. Esto tiene que ver con las características lingüísticas y simbólicas que hacen parte del mito y con el modo en que se torna como acción dentro de un contexto social. Aquí se refiero no solo la practicidad del mito sino a su mutabilidad con respecto a la época, al espacio y a la cultura.

El sexto y séptimo *Lenguaje y símbolo*, y *El inconsciente como fuente simbólica de la significación* se hace énfasis en las facultades imaginativas, interpretativas y conceptuales del mito. El sexto apartado refiere a las cualidades del mito que han sido expuestas a lo largo del texto: el lenguaje y la simbolización. Siguiendo tal línea argumentativa, en el siguiente apartado *El inconsciente como fuente simbólica de la significación*, se hace especial énfasis en la parte simbólica y significativa del mito. Todo con el propósito de ampliar las definiciones anteriormente ofrecidas.

Concepciones del mito, y *categorización del mito* son capítulos que comparten el objetivo de rescatar los aspectos generales del mito aludiendo a las problemáticas que se presentan y los diferentes argumentos históricos que surgen con el fin de desvalorizar el mito. Dos ideas son centrales aquí: la des-mitologización como cuestionamiento acerca del papel del mito y la consideración de las posiciones que contrarían al mito como forma narrativa plena de sentido.

§1. El mito: representaciones del mundo.

A lo largo del curso de la historia, el mito ha sido comprendido de formas distintas en cuanto a su interpretación y utilidad. Más exactamente en el campo de la filosofía. Entre ellas, destacan dos posiciones: en una de estas, el mito ha sido visto como el relato atemporal y ahistórico del pensamiento primitivo. Por ejemplo, el pensamiento occidental fue enfático en la exaltación de la razón y el abandono del pensamiento narrativo que se escapa de lo que se considera real; G. W. F. Hegel en *Lecciones sobre la historia de la filosofía I (1955)* dirá lo siguiente:

Es cierto que la filosofía, se mueve en el campo del pensamiento y que versa, por tanto, sobre generalidades (...) En esto, en el que el conocimiento racional se distingue del conocimiento puramente intelectual; y la tarea del filosofar, a diferencia del entendimiento, consiste precisamente en demostrar que la verdad, la idea, no se cifra en vacuas generalidades (...). Cuando la verdad es abstracta, no es tal verdad (1955: 29).

La filosofía concebida normalmente por la razón, solo se mueve en el estadio de lo concreto y lo real, es decir, lo que la razón determine como real bajo sus principios. A propósito del mito, de su fundamentación griega y clásica, Hegel se refiere a esto como representaciones imaginativas del origen en graciosas historias, evidenciando una determinada distancia que se erige entre lo que se considera racional y lo que se considera historias fabulosas del origen (1955: 141).

La segunda posición refiere al mito como el método y la herramienta para retratar de manera descriptiva los pensamientos y teorías sumadas a lo desconocido del mundo. El mito, si bien da cuenta de un origen y de una cultura, también es la herramienta a la que echa mano la razón sin ser consciente de ello. Sin ánimo de resignificarlo, si se abre un horizonte para el cual el mito hace parte fundamental del pensamiento humano, y por qué no, del pensamiento filosófico racional. Para este fin, Blumenberg en *Trabajo sobre el mito (2003)* se referirá al mito, de manera general, así:

En la esclarecedora explicación etiológica el origen de los mitos que da siempre por supuesto que el mito va ya solapadamente encaminado hacia la ciencia, se justifica el reconocimiento del mismo como una aportación arcaica de la razón diciendo que, en primer lugar y antes que nada, ha dado respuestas a una serie de preguntas, sin que el hecho de que recurra a la narración e historias, implique, en absoluto, una negativa a hacerlo (2004: 183).

Al hablar de mito, no se habla solamente del afán del hombre primitivo por explicar los cambios climáticos o la agricultura, si no que se le confiere un lugar en la razón que determina su

importancia. Es así como caracterizar al mito con la facultad representativa e icónica despliega una serie de cuestionamientos sobre el papel de éste en la filosofía y en el pensamiento mismo. En particular, es interesante esta segunda posición, en tanto que propone un reto al pensamiento tradicional direccionado por la razón, ampliando el valor y la importancia que se la ha dado, y que repercute en la posteridad.

Es aquí evidente el problema de la dicotomía entre el mito y el *logos*. En la medida en que se hace la bifurcación entre lo que permite y concibe la razón, en contraposición con la función del mito en tanto herramienta, se marca éste problema transversal al pensamiento filosófico: el mito y el *logos*. Sin embargo es necesario admitir que si bien por una parte es reflejada la razón y por otra la fantasía, también una es por causa de la otra; es decir, es posible que el *logos* se fundamente y se use en virtud del mito. La necesidad de poder apropiarse del entorno, de hacer familiar cosas que son del mundo y que interactúan con el hombre, es posible, en un primer momento, gracias a la capacidad de la razón para nombrar, para dotar de palabras y nombres, y luego simbolizar aquello que nos rodea. En palabras de Blumenberg,

La línea fronteriza entre el mito y el *logos* es imaginaria, lo cual hace que no podamos dar por zanjada la cuestión sobre la función del *logos* del mito en la elaboración del absolutismo de la realidad. El mito es una muestra del trabajo, de muchos quilates, del *logos* (...) El absolutismo de la realidad es un problema al que ha de hacer frente continuamente toda la humanidad en general, y al que hacen referencia todos los relatos míticos, doctrinas religiosas, rituales cultivos, sistemas metafísicos y, en parte también, las construcciones científicas (2003:19-20; 1996: 79).

Es necesario hablar del mito con amplitud, es por esta razón que para entender tanto su funcionalidad primitiva, como la inmersión en las teorías acerca de nosotros mismos, así como nuestra cotidianidad. El mito fue representante de nuestro primer esfuerzo por entender el entorno y apropiarlo, es la manifestación primera de la curiosidad humana sobre sí misma; resulta, pues ineludible decir tantas cosas del mito y sin tocar su parte más estética, esta que anuncia el afán de explicar el origen de nosotros o de otras criaturas, o el de las montañas, o el de los ríos, o el del mundo en general, haciendo la invención para cada caso algún proceso que permitiera entender la

causalidad, análoga a la capacidad de observación y experimentación de dichos fenómenos. Esto constituye el primer uso que hacemos del mito.¹

El aspecto que caracteriza al mito tiene que ver con las constantes icónicas y representativas, por ejemplo, la habilidad descriptiva que maravillaba a los griegos, siendo ésta herramienta la característica principal de la narración. Cuestión que posibilita una inclusión práctica. Dicha practicidad del mito se relaciona con la importancia de la narración, de lo que pensamos acerca de lo que no conocemos: desde la intuición por el origen, hasta el temor por la finitud de nuestra existencia propia en el mencionado mundo. De lo anterior, surge el cuestionamiento por la validez del mito, en tanto que su carácter independiente (en tiempo y espacio) pone en tela de juicio una verdad. Pretendiendo dotar de un valor de verdad a una narración que se escapa de los límites de la nombrada razón. Blumenberg piensa que “el *mýthan mýthestai* de los griegos quiere decir que se narra la historia sin fecha de datación y no datable, por tanto, no localizable en ninguna crónica, pero que, en compensación por esta deficiencia, es una historia que encierra ya en sí misma su significación” (2003:165).

Podría pensarse que el carácter antiguo del mito lo dota de una significación y validez que le es propia, es decir, que la función del mito nace a partir de la necesidad de acercarse a lo desconocido, haciéndole frente, al temor de la amplitud del mundo. Es un trabajo superfluo tratar de encontrar en el mito un valor de verdad, cuando esta narración nos hace caer en la cuenta de una realidad finita y frágil frente a la inmensidad de lo desconocido. La idea Blumenberg se basa en que las construcciones simbólicas del mito son la forma de afrontar la impotencia humana, siendo éstos compendios icónicos el escape de una realidad inabarcable. A quien esté harto de los resultados puede que el dominio de la realidad le parezca una ilusión desencantada, un sueño que nunca ha sido digno de ser soñado (2003: 11).

¹ Bernard señala que la calidad explicativa del mito en tanto un conjunto de relatos primitivos que constituyeron la primer etapa de nuestro raciocinio y cuestionamiento acerca del mundo. En virtud de dichos cuestionamientos es posible pensar en cómo la concepción del mito primitivo explica las montañas y como gotas caídas de una enorme vasija creada por un gigante descuidado. Las cuevas son agujeros cavados por superanimales o superhombres. El sol, la luna y las estrellas eran, de acuerdo con los mitos bíblicos, luces colocadas en el cielo por un superhombre a fin de que pudieran alumbrarse el día y la noche. La Lluvia era agua que salía de las ventanas abiertas en los cielos por una persona sobrenatural. En estas explicaciones míticas no existe indicación de una comprensión abstracta de causas naturales impersonales. El arco iris es un símbolo del Sol que brilla a través de una nube como indicación de que nunca más habrá un diluvio universal. Los cometas presagian guerras, desastres y la muerte de los reyes. Unos reyes sabios siguieron la luz de una estrella para llegar hasta la cuna de un dios recién nacido. Todos estos mitos constituyen la esencia que debemos reconocer en el primer esfuerzo para interpretar y entender el mundo (1949: 385 – 408).

Al emplear el carácter simbólico en un pensamiento que pretende proyectar o crear una interpretación de lo que ve, suponiendo que las experiencias sensibles ofrecen la fiabilidad necesaria para crear una explicación que merezca ser creída en un nivel personal. Asumiendo el mito como historias, es menester hablar acerca de su aparición como un aspecto personal con el cual afrontamos el mundo, esto es las historias de la vida. Al caer en la cuenta de la limitación del ser humano ante algo que no conoce, es posible pensar una de las formas del mito que se erige a partir de los cuestionamientos subjetivos y personales que dicen algo acerca de un sujeto. Sin embargo, estas historias han sido rechazadas al resultar poco fiables para ser implementadas en un material histórico- científico; este rechazo determina un cuestionamiento acerca del porqué las historias que se crean en la subjetividad, como una forma de entender el pasado, no son vistas como material para la construcción histórica, y no permiten admitir el carácter mitológico de todo lo que se dice. A propósito de lo anterior, Jürgen Franzke, en *El mito de la historia de la vida* (1989), afirmará que las historias sencillas de la cotidianidad no sólo hacen parte del material histórico que permite un acercamiento al pasado, sino que también constituye una herramienta que usamos, a veces de forma inconsciente, para acceder al conocimiento de lo que somos como sujetos dentro de un entorno. En sus palabras:

Simbolizamos, confirmando así al mismo tiempo el significado de nuestra vida y el valor de lo que experimentamos en cada momento de nuestra conciencia perceptiva. La atribución de un acto simbólico y el acto de valorar constituyen por lo tanto el significado que atribuimos a lo que hemos experimentado con respecto a nuestras vidas (1989:58).

Ahora bien, partiendo del hecho de que el mito se encuentra inmerso en la experiencia que nos va forjando como sujetos, es posible afirmar que en la narración de historias de la vida hay un factor estético que nos permite su comprensión y aprehensión como humanos. Si bien esta percepción estética no configura una visión de la realidad certera, sí permite un mito de la realidad, una forma de asumirla y hablar de ella. Aludiendo a lo anterior se hacen visibles cualidades del mito que van desde la necesidad por comprender el mundo, hasta la configuración de experiencias de vida que hacen parte de una historia personal susceptible a ser narrada. El contar de qué trata una película, el referir lo que se dice, el juntar rumores para dar una información e incluso comunicar los últimos adelantos médicos y científicos, por ejemplo, entraría en lo que se puede entender como el mito inmerso en la vida.

Es necesario acudir al universo de las narraciones y los relatos, de los cuentos y lo que se dice, esto para que las funciones que hemos de llevar a cabo, tengan el efecto de la continuidad sin saltos ni vacíos, que conocemos como la vida cotidiana, la capacidad de hablar y de comunicarnos, para justificar los modos de estar en el entorno, o para hacer más llevadero las dificultades de todo tipo con las que nos enfrentamos, esto también hace parte del mito y de su aplicabilidad en el campo más cercano a todos: aquí se expresa una relación entre el mito y la cultura, cuyo énfasis será evidenciado más adelante.

En virtud del afán por comprender una realidad y tratar de determinarla a partir de nombres y anécdotas, podemos pensar el mito de las historias de la cotidianidad no como un relato más o menos cierto, sino simplemente como un sistema con el cual encontramos la forma de darle una explicación a nuestras experiencias, esto, como la configuración de necesidades y percepciones del mundo que difiere de un modelo científico para explicar. Es así como al plantear el mito como un sistema de explicación, se conjetura un cuestionamiento acerca de la comparación que hace con las formas científicas que usamos para el mismo fin de entender el mundo. Según este cuestionamiento podemos admitir que las formas de conocimiento procuradas por la ciencia y el mito comparten características similares en tanto su uso y su apropiación del pensamiento racional. Franzke argumenta de la siguiente manera:

Como todos los sistemas experimentales, el mito se basa en un número limitado de prerequisites apriorísticos. Las reglas lingüísticas determinan si una confirmación o refutación de las oraciones experimentales debería aceptarse o no. Como la ciencia, el mito, después de todo, reconoce la experiencia absoluta, puesto que si se reúnen a priori todas las precondiciones bajo las cuales puede darse una experiencia mítica, entonces ello debe resultar necesariamente de versiones de la realidad tan convincentes como aquellas que nos presenta la perspectiva científica del mundo, puesto que se basan exactamente en los mismos prerequisites (Franzke, 1989: 60).

A la luz de lo anterior, podríamos aceptar que tanto el mito como la ciencia efectúan su accionar a partir de las experiencias, según éstas hay un ejercicio de interpretación que tiene unas reglas ya establecidas que apelan a la razón, en el caso del mito estaríamos hablando del lenguaje y las leyes que lo determinan. Es necesario tomar una posición de sensatez al afirmar que las historias de la vida no tienen una condición absoluta, pero que no obstante posee una validez relacionada con las

experiencias históricas cuya inmanencia es del mito. Cuando las esferas de la experiencia que no son re-construible racionalmente se “explican” mediante un mito (Franzke, 1989: 63).

Es así como el mito tiene su fundamento en la practicidad siendo un mecanismo de defensa ante lo indeterminado, lo cual nos aleja de la idea de que el mito nace de la necesidad del carácter metafísico del pensamiento primitivo en busca una respuesta de la divinidad. Es menester insistir en que el mito se aparta por mucho de los conceptos metafísicos trascendentes, para dar paso a la herramienta de pensamiento que permite apropiarse de las cosas, asignándoles determinados símbolos o imágenes con el fin de concebir una significación de los hechos. Blumenberg señala que:

Si nos preguntamos de donde viene esa constancia icónica de los *mitologemas*, hay una respuesta, que, suena trivial y demasiado sencilla como para dar satisfacción a nuestras expectativas: el prototipo fundamental de los mitos tienen una forma tan pregnante, tan valiosa, tan vinculante y arrebatadora en todos los sentidos que vuelve a convencer, una y otra vez, y sigue ofreciéndose como el material más utilizable para toda clase de búsqueda de datos elementales de la existencia humana (2003: 166).

El mito no solo se determina a partir de pensamiento arcaico y pasivo, sino que apela a facultades propias del ser humano, pero ignoradas en tanto que no representan una lógica científicista: hace alusión, pues, a la imaginación, la fantasía y la intuición, facultades que hacen del mito una herramienta ineludible a la hora de pensar el mito y evocar teorías acerca de la realidad. Se trata de encontrar en las facultades ya mencionadas la capacidad de darle significado a los que acontece en el mundo por medio del mito. El mito es significación. Por ejemplo el significado de la palabra mitología contiene una muy buena definición del mito, pues se considera al mito como un método de referirse a hechos interesantes para la humanidad, que se explican como resultados de actos de seres míticos o como funciones anímicas del pensamiento y de la voluntad.²

Con el fin de explicar este punto, es importante resaltar el carácter simbólico e icónico del mito, conjugado con el acto de querer expresar todas estas imágenes por medio del lenguaje. Recordemos que el mito tiene como función primigenia concebir el orden de lo que hay. El mito no pretende

² Las analogías constituyen la forma mítica de asumir la característica de la significación y simbolización por ejemplo, el uso de las máscaras por algunos pueblos primitivos en sus ceremonias, para simbolizar diversos seres míticos y emociones, ilustra su creencia en los símbolos mágicos para lograr los resultados deseados por medio de imágenes y personificaciones. Así aparecen los mitos como mecanismos del pensamiento por medio de los cuales el hombre intenta darle explicación al su entorno y a sí mismo. (Bernard, 1949: 385-408).

conocer algo antes de darle un lugar en el espacio susceptible en el entendimiento. De esta forma, la narración mítica contiene en sí la relación entre lo real y lo simbólico que nos permite entenderlo y darle coherencia. EL carácter simbólico hace parte de esta breve explicación del mito como significación. En el texto *Encarar lo real: caos, fantasía, y trabajo: sobre Hans Blumenberg (2008)*, González, aborda la significación de la siguiente manera:

Desde ese punto de vista, es clave el gesto mítico de dejar atrás las confrontaciones del Caos. Igualmente, es fundamental entender que en el mito se hace caer el Caos fuera del Cosmos certificando el *orden de los seres y las potencias*. Esa es la razón principal por la que no se debe confundir el mito con la simple representación de la superación humana frente a lo indeterminado ni tampoco con el ejercicio de abstracción ante lo desconocido. Antes que eso, diría Blumenberg, las figuraciones míticas registran el procedimiento de pensar por *distanciamiento* iniciado en un terreno de significaciones que *asegura cierto orden y, con ello, cierta tranquilidad existencial* (2008: 18).

Según lo anterior, el concepto que permite a concepción de la significación en el mito es el de *distanciamiento*, entendido como la depuración de juicios emitidos acerca de algo, la liberación de impresiones impartidas por cierta época o instituciones de pensamiento (González, 2008:18). El distanciamiento hace parte de la interpretación del mito que permite verlo como el modelo de significación de lo que hay, y no de lo que ha impuesto a lo largo de la historia. Por esta razón, el mito no debe ser entendido solamente como la necesidad de encontrar representaciones para lo desconocido, sino evocar las facultades que lo caracterizan para abordar este aspecto de lo invisible.

La capacidad de nombrar aquellas imágenes mentales invocadas por la narración, implica dotarlas de significado. El intento de comprender lo incomprendido, de nombrar lo que no tiene nombre, es la forma de acercarse a la significación por medio de símbolos. Esto para darle vida en los conocimientos que la constituyen. El mito se levanta y se impone con su carácter simbólico a la realidad lejana y abstracta. La significación remite al hecho de investir la realidad para exponerla más allá de la simplicidad e indeterminación con la que aparece, es decir, es el esfuerzo de abandonar la apariencia, por una parte, y el temor, por la otra (González, 2008:21).

La significación se escapa del escenario retórico, del simple hecho de hablar de algo. Transcurre en el simple hecho de relacionar una imagen o un ícono familiar, para dar paso a idea pregnante que se plasma en lo simbólico de algo. Algo que adquiere valor y que discurre entre los pensamientos en su afán por entender una realidad, que necesita ser significada para poder ser vivida. Este afán por una comprensión de la realidad se evidencia en el carácter histórico, cuyo registro de los hechos es de lo poco que se puede decir acerca del pasado. La humanidad ha trabajado en la elaboración de

una historia, ocupando con esto la conciencia que permite aceptar que se basan en supuestos que resultan ser irrefutables, dejando la historia como una compendio de sospechas de las que no existe comprobación: toda historia es para el poder puro y duro un talón de Aquiles (Blumenberg, 20003: 24).

El carácter histórico pretende dar univocidad a la pluralidad de hechos y de anécdotas, no obstante, si se aceptan unos relatos al mismo tiempo se rechazan otros limitando la funcionalidad del mito y delegándolo a las narraciones fabulosas. Al des-potenciar las características de la narración, se estaría apelando a una facultad de la razón, expresada por la historia, cuyas bases no son diferentes a las del mito. Como es sabido, el planteamiento de la historia se da a propósito de un contexto y una época determinada. Aquí cabe afirmar que cada época tiene sus propios mitos, y que uno desaparece en la medida en que se impone otro, la historia es una construcción hecha de mitos, que si bien se aceptan y se rechazan de igual forma la constituyen. Blumenberg dirá que “también en esto la arrogancia de aquella nueva época anticipó lo que sería añadido después por su sucesora ilustrada. No hay cosa más instructiva que ponerse a observar en la historia ese juego concomitante de “superaciones definidas” de lo absurdo y lo abstruso, para, al menos aprender que no se trata de algo tan fácilmente superable” (2003:26).

Una vez planteada la dispersión del mito en el ámbito del pensamiento y de la concepción del mismo, es necesario admitir que el mito es el que determina los objetos del filósofo, distanciándose y aproximándose según el capricho de la razón, pero siempre con miras a satisfacer las exigencias propuestas por el propio mito, pues es este último quien proporciona las preguntas, independiente de las forma como sea respondidas, las preguntas viene del mito a partir de la incertidumbre de la existencia.

§2. Significación

Es necesario concebir que la significación tiene una relación con la realidad. Dicha relación puede entenderse, en cierta medida, como la realidad que implica una demostración empírica. Sin embargo, la relación entre la significación y la realidad puede concebirse como algo que se sobreentiende, en tanto que tenemos cierta fiabilidad y sentido de pertenecer al mundo. La objetividad y la subjetividad, sí bien no se oponen, si interactúan dando paso a un hecho que asegura la existencia, motivado por un sentido inclusivo en el mundo: esta especie de objetividad es

expresión de una evidencia subjetiva, esto es, de lo insuperable que es una fijación del carácter estético (Blumenberg, 2003:78).

El carácter subjetivo y objetivo representa una discusión que apela a un modo de razonamiento que no admite cierto tipo de pensamiento, pues alega no tener la neutralidad propia de un argumento. Sin embargo, un claro ejemplo de la relación entre estos dos elementos (subjetividad y objetividad) refiere a la visión estética, cuya muestra es de que la objetividad reside en las intuiciones subjetivas que la procuran: Quien encuentre una bella obra artística pretenderá que todos compartan este juicio suyo... Es verdad que si en la susodicha significación los componentes subjetivos pueden ser más grandes que los objetivos, tampoco los objetivos quedaran reducidos a cero (Blumenberg, 2003:78).

El arte es un claro ejemplo de que la subjetividad y la objetividad son percepciones que no se oponen, ya que se originan una de la otra. Al igual que el carácter estético, el carácter mítico, que en el presente contexto tiene una función significadora, evidencia que la objetividad no siempre es sinónimo de verdad ni la subjetividad de opinión, pues las intuiciones e interpretaciones del mundo devienen de un pensamiento subjetivo que posteriormente hallará la razón en los juicios objetivos. Este factor hace parte de la tarea, en muchas ocasiones inconsciente, de significar lo que nos rodea. Blumenberg dirá que “Dotar de significación constituye un acto que se escapa al arbitrio el sujeto. Incluso siendo verdad que el hombre hace la historia, no hace, al menos, una de sus acciones colaterales, consistente en “cargar de significación” al contingente de cosas que componen el mundo humano” (2003: 79).

La acción significadora tiene un sentido más amplio que el de emanar juicios de verdad, pues cualquiera que sea la conclusión acerca del mundo dada por la razón, tiene su origen en un pensamiento que no va más allá que aquel que es introspectivo e intuitivo. Es así como en la historia, que representa la narración más compleja y elaborada, tiene como característica el factor subjetivo de quien la cuenta, y de quien la interpreta, en virtud de la realidad a entender. Blumenberg, en *Conceptos en Historias* (1998) expondrá en breves opúsculos la significatividad y las formas en las que se puede hacer uso de la facultad interpretativa, imaginativa, que nos permite razonar acerca de lo que se presenta como mito y las muchas formas que esto puede significar. Blumenberg, lo hará evidente de la siguiente manera:

A los antiguos les gustaba hacer que sus muertos les dijeran todavía a los vivos unas palabras; sus últimas palabras vienen aun después de las últimas (...) No se trata de un diálogo de muertos en el Hades. Se trata de la respuesta que un muerto desconocido da a las preguntas de los vivos, quizás en el contexto de una invocación:

- ¿Cómo es el Hades?
- ¡Oscuridad profunda!
- ¿Qué hay del retorno a nosotros?
- Todo mentira.
- ¿Y Platón?
- Un mito.
- ¡Entonces estamos perdidos!

Platón un mito –entonces también sus mitos sobre el juicio del más allá y sobre el retorno. Pero no la presunta demostración del Fedón: la inmortalidad, por muy poco confrontable que sea. Porque este dialogo corto exento de toda metafísica descansa de todos modos sobre un presupuesto: que un muerto ha sobrevivido a la muerte y se le puede preguntar (1998:89).

El ejemplo anterior, muestra el funcionamiento del mito, en tanto lo que se puede afirmar de él. Es necesario admitir que lo que podemos llegar a pensar tiene su origen en la especulación, en la intuición. No obstante, nuestro razonamiento exige darle un sentido distinto a lo que puede ser dicho en virtud de una respuesta, tanto así que el mito puede constituir desde muchos puntos de vista dicha respuesta, o por lo menos, los fundamentos de la misma. El ejercicio de preguntas y respuestas tienen su origen en el relato mítico, en las dudas que se pueden generar acerca de lo que se dice, procurado por la curiosidad, y en las respuestas dadas a dichos cuestionamientos; esto ilustrado por el autor en el ejemplo anterior. El punto es concebir en el simple acto de preguntar y responder, una facultad narrativa y comunicativa, que si bien implica un ejercicio propio de la razón, también subyace a la intuición misma, y en consecuencia, la interpretación: así sea un ejercicio de la mera imaginación.

Si algo escenifica las fantasías es el ingreso al orden simbólico. Para decirlo con más precisión. La realidad es el horizonte plenamente reconocido en el que se instauran las fantasías. Solo que esto no implica la invención cotidiana de una realidad anhelada como contra-cara de la realidad experimentada; más bien las fantasías integran la realidad vivida de acuerdo al deseo inconsciente. Es fácil señalar la ambigüedad entre la realidad y la fantasía. Pero desde el punto de vista indicado, parece que fueran casi imposibles de distinguir dado que se asume que la una recubre a la otra. Obtenemos con ello el siguiente

resultado: las fantasías involucran la imposibilidad de la *mirada desnuda* o la mirada mediante la que puede accederse a la contraparte de la propia concepción de la realidad—que sería la realidad en sí misma. En resumidas cuentas, las fantasías siempre están del lado de la realidad en cuanto soportan el sentido que tiene para nosotros (cfr. Žižek, 2005a: 25 y ss.).

§3. Denotación

Una de las herramientas fundamentales para la concepción del conocimiento se fundamenta en las palabras. De esta forma, es posible suponer que en el momento que nombramos algo con palabras estamos afirmando el hecho de que conocemos aquello de lo que hablamos. Las palabras o signos constituyen la forma en la que nos acercamos al conocimiento. Sin embargo, para poder hablar de algo es necesario que éste algo tenga una referencia: cuando se emplea un enunciado referencial es porque se está designando algo.

A partir del texto de Russell, *Descripciones* (1995), es posible advertir sobre los diferentes usos de las palabras en tanto su designación. Si algo tiene una referencia determinada, entonces, habrá una designación por medio del lenguaje. Russell hace una marcada bifurcación entre lo que se puede entender como descripciones definidas o indefinidas (el tal y tal, un tal y tal) y nombres lógicos. Las descripciones obedecen a un objeto que posea referencia y que, por tanto, pueda ser designado por medio de palabras o signos. La designación permite el significado de aquello de lo que se habla y la referencia permite determinar la verdad o falsedad de dichas afirmaciones. Ahora bien, los nombres propios no poseen otra referencia diferente a la persona que responde por su nombre. Esta pues sería la forma de designarlos. De todos modos, un nombre carece de significación en tanto que tiene significado por sí mismo.

Las palabras representan la capacidad de nombrar algo, y en consecuencia, conocerlo: cualquier cosa que hay en el mundo es definida. Si esto es un hombre, esto es un hombre determinado y no otro cualquiera. Una descripción consta de significados fijados y a partir de allí puede contemplarse una cosa que se considere como “significado” de una descripción (Russell, 1995: 51- 52).

Russel concibe la significación de las palabras por medio de su referencia y su designación. El problema surge con palabras del tipo “un unicornio”, pues es claro que esta palabra carece de

referencia y en consecuencia carecería de una designación que aporte un significado, sin embargo hace parte del lenguaje aunque no exista. Para resolver este punto Russell dirá lo siguiente:

Es solamente de las descripciones –definidas o indefinidas– de las que pueda aseverarse significativamente la existencia; pues si (a) es un nombre tiene que nombrar algo, lo que no nombra nada no es un nombre, y por tanto, si intentó ser un nombre es un símbolo desprovisto de significado (1995: 56).

Es posible advertir una limitación del lenguaje en tanto que si no hay una referencia que evidencie la existencia, la designación implicaría un sinsentido donde no es posible determinar un significado. Esto parece ser una inconsistencia a la teoría de Russell, pues ineludiblemente es necesario hablar de cosas que si bien no tienen una referencia en el mundo, no implica que no tengan un significado. Strawson en *Sobre el referir (1995)*, afirma que hay un uso de las palabras que determina su significación y su veracidad o falsedad. El significado de una palabra cambia con respecto a su uso. Como dice Strawson,

“Mencionar” o “hacer referencia” no son cosas que haga una expresión, con cosas que alguien puede hacer al usar una expresión. Mencionar o hacer referencia a algo es una característica de un uso de una expresión, del mismo modo que “ser acerca de” algo y verdad o falsedad son características de un uso de una oración (1995: 64).

Con respecto a las aserciones, Strawson afirma que la existencia de las palabras en ámbito de lo real no limita su significado, y por tanto es posible hablar de enunciados referenciales que se determinan por el uso y la ampliación de su utilidad, siendo la característica fundamental del carácter denotativo, en tanto que las capacidades descriptivas y designadoras envisten el propósito del lenguaje: enunciar hechos acerca de cosas, eventos y personas. De esta manera, el sinsentido al que se refería Russell por la carencia de significado de una palabra sin referencia, se queda corto en virtud de que el significado de una expresión no es el conjunto de cosas o la cosa singular a la que podemos referirnos correctamente con su uso. El significado es el conjunto de reglas, hábitos, convenciones, para su uso al hacer referencia de algo (Strawson, 1995: 66).

§ 4. Connotación

Es necesario admitir que el lenguaje no se basta a sí mismo por el hecho de nombrar. Fregue en *Sentido y referencia (1995)*, expresa de manera formal este punto argumentando que existen

expresiones de dos formas distintas que pueden tener la misma referencia, pero diferente sentido según la interpretación de dicha expresión. Al haber juicios de forma analítica ($a=a$) se está haciendo referencia a algo ya conocido. Por otro lado los juicios de forma sintética ($a=b$), si bien pueden compartir una referencia, también aportan un sentido. Esto último es de lo que nos ocuparemos para clarificar la concepción de lo connotativo. A propósito del sentido, Frege dirá:

El sentido de un nombre propio lo comprende todo aquel que conoce el lenguaje o el conjunto de designaciones al que pertenece pero con ello, la referencia en caso de que exista, queda solo parcialmente iluminada... el mismo sentido puede expresarse en diferentes lenguas, e incluso en la misma, de diversas maneras (1995: 25, 26).

A la luz de lo anterior es posible suponer que la referencia de un enunciado no siempre determina su significación, y en consecuencia, su sentido. En un enunciado, la referencia determina el valor de verdad. En virtud de que hay algo que dé cuenta de la existencia de lo que se designa, es posible determinar si dicha afirmación es verdadera o falsa. Por otro lado, el sentido determina un *pensamiento*, entendiendo por pensamiento la concepción de una forma abstracta o indeterminada del entendimiento, que si bien no tiene una referencia, sí nos permite hablar acerca de las cosas sin que implique la carencia de significado o interpretación. El lenguaje no solo determina una referencia, que nos permite un acercamiento con lo real, sino un significado y un sentido: una palabra no es tal si no hay algo que la signifique, y por tanto, si no tiene un sentido que determine su utilización dentro de la necesidad de hablar del mundo.

El sentido de un enunciado determina el aspecto connotativo de lo que se dice del mundo, permitiendo la representación de esos señalamientos en la imaginación de cada persona. Si bien la representación no es lo mismo que el sentido, sí actúan de manera común para procurar la interpretación de lo que se dice: el sentido puede ser propiedad común de muchos, nunca una propiedad de la mente individual. Ciertamente no se puede negar que la humanidad tiene un tesoro común de pensamiento que se transmite de una generación a otra (Frege, 1995: 27).

Con relación a Russell, Frege admite que hay una referencia directa a un enunciado, pero que existen referencias indirectas que no se refieren a un enunciado sino un pensamiento. La referencia indirecta de un enunciado coincide con lo que habitualmente es su sentido. El sentido de una expresión se escapa de los lineamientos del lenguaje directo, suponiendo que nuestra concepción del mismo no solo se constituye de enunciados que señalen algo determinado, sino que la interpretación y las

formas de representación del mundo constituyen una significación propia de nuestro pensamiento. Strawson no emplea la palabra sentido, pero apela a su función por medio de la significación. De cierta forma el uso se erige en virtud de la necesidad de acercamiento al mundo mediado por el lenguaje. Sin embargo, es la interpretación y la carga de significación de dichas palabras lo que permite que todo lo que se dice tenga sentido. En palabras de Strawson: “El significado de una expresión no es el conjunto de cosas o la cosa singular a la que podemos referirnos correctamente con su uso; el significado es el conjunto de reglas y convenciones para su uso al haber referencia” (1995: 66).

Podría afirmarse que el carácter connotativo de la narración es determinado por el proceso de significación que se le da a las palabras. Es decir el sentido que adquiere un signo en virtud de lo que queramos decir frente a algo que no conocemos. Blumenberg hace un breve señalamiento acerca de nuestra facultad connotativa frente a lo desconocido. Por ejemplo, en el mito de Prometeo, que cuenta como fue llevado el fuego a los hombres aun en contradicción con Zeus, narra no solamente la historia fantástica de cómo Prometeo salvó a existencia humana y como fue castigado por su desobediencia: sino también refiere al origen del fuego, al lugar del hombre en el mundo, al poder potenciado de la naturaleza y a la concepción de amor y temor ante lo desconocido. El transcurrir de este mito se da a partir de la necesidad humana de explicar nuestra existencia y pertenencia al mundo, y desplegar relatos acerca de cómo se ha dado nuestra existencia a propósito del contexto. El fuego de Prometeo da cuenta de esa existencia mediada por una deidad mártir que se sacrifico por salvaguardar la misma. Mientras que el castigo refiere el temor mismo a la inmensidad de lo que nos gobierna.

Blumenberg no solo se referirá a este mito sino a varios personajes y características del mito, que si bien reflejan el carácter literario y fantástico de su esencia, también tiene una función clarificadora e interpretativa del mundo. Por ejemplo:

La antítesis entre la poesía y el terror como realidad original del mito se apoya en proyecciones retroactivas: las musas, las ninfas, las Dríades, en cuanto representan una vivificación, grata y sublimadora, de la naturaleza o del paisaje, guían la mirada hacia una situación de partida llena de libertad y encanto (2003: 76).

Esta proyección del mito, no queda solamente como los restos de una herramienta primigenia, sino que hace parte de nuestra participación de los pensamientos q motivaron los inicios. La delegación

del mito a una época, si bien hace parte de su función, no implica que deba ser entendido como una historia de literatura y arte. La identificación del mito con “su” época primigenia pone el acento de la teoría sobre la cuestión del origen, que nos es inaccesible y está, por ello, a merced de la especulación (Blumenberg, 2003: 77).

Al señalar estas características del mito y de su utilización se facilita la tarea de relacionarlo con la facultad connotativa, explicada a partir de la teoría del sentido, pues hacer una narración de este tipo no tendría coherencia si no es hecho por un sentido interpretativo y significador de lo que se presenta. La capacidad de darle sentido a un enunciado que no tiene referencia es mediada por medio del mito, pues no hay referencia de lo que se narra en los inicios de la narración y el acercamiento al mundo por medio de palabras y designaciones. Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra (Blumenberg, 2003: 14).

§ 5. Narración social

El reconocimiento de que hay un sentido en la afirmación acerca de algo, implica que las palabras dejen de ser solo enunciados referenciales, para ser acciones. El lenguaje al designar cosas y determinar su referencia, como ha sido mencionado, también tiene un significado y un sentido. Estos dos últimos aspectos abren una posibilidad a una concepción más del mito: el mito tiene la forma narrativa de un enunciado social. Duranti, en *Antropología lingüística (2000)*, dirá que las palabras pueden verse como acciones, siendo las acciones unidas al análisis para el estudio antropológico del lenguaje (2000: 291).

Al afirmar que las palabras representan acciones en sí mismas, estaríamos suponiendo que el uso del lenguaje contribuye a la creación y concepción de la realidad que intentamos entender y representar por medio de enunciados. La facultad del lenguaje al ser común a todos, permite el acercamiento a lo que nos rodea. De esta manera, dicha facultad se extendería hasta alcanzar la forma de una narración social. Algunas expresiones no solo requieren una comprensión del mundo, especialmente por lo que se refiere a identidades sociales (2000: 291).

Las palabras han tenido una parte referencial (denotación), una parte simbólica (connotación). Sin embargo, cabe resaltar que no solamente es posible concebirlas bajo estos dos caracteres, sino como

hechos mismos. La función del lenguaje desempeña un papel activo que se evidencia en el lado pragmático de la vida humana. Hablamos, pero el hecho de hablar ya es un hecho narrativo que procura la historia misma, develando una posición que exalta el valor del hablante y de la historia según como se la cuenta. La historia evidencia en buena medida la función del lenguaje en tanto que su construcción es posible solo por el acto locutivo, creando una fuente de comunicación y concepción de lo que nos rodea; este acto declarativo acerca de algo, cumple una función informativa que le da cuerpo a la historia. Para Duranti,

... la cuestión no es si un conjuro puede hacer que aparezcan objetos, se transformen las plantas, los animales y los seres humanos, sino si se permiten la comparación entre elementos de diferentes dominios (por ejemplo el mundo natural y el mundo humano), y si proporcionan unas pautas para que las personas sepan qué les espera y qué deben hacer para afrontar determinada circunstancia (2000: 295).

Las pautas a las que hace referencia el autor son procuradas por el lenguaje, no como un uso pasivo sino como la forma práctica que determina lo que conocemos, esto teniendo en cuenta los contextos y las formas de interpretación del mundo, adoptada por cada cultura, cuya función del lenguaje va a ser la misma en un nivel social. El factor cultural es determinante para la concepción del lenguaje, pues este solo tendría un papel activo si hay una facultad interpretativa que lo precede. Las personas, por medio del uso del lenguaje, desempeñan una comprensión de su propio modo de estar en el mundo, y este mismo uso da lugar a un sistema social determinado. Esto implica que el acto del habla debe ser medido y clasificado obedeciendo a prácticas culturales en las cuales se originan y se representan, este análisis cargado de concepciones, sentimientos y creencias, pretende dar claridad acerca de cómo se configura el mundo (Duranti, 2000: 309).

La necesidad que tenemos por comprender el orden del mundo nos obliga a encontrar en los usos particulares del lenguaje, es decir concepciones como las de un pensamiento propio con relación a un orden social. Al pensar en el lenguaje como acto individual se estaría reconociendo la subjetividad del mismo, asumiendo que el deseo de encontrar valores de verdad en la comunicación resulta una tarea limitada, en tanto que el lenguaje entabla una relación social cambiante. De esta forma, al asumir que el lenguaje tiene una verdad o una falsedad sin contemplar que esto solo puede determinarse por medio de interpretación e intencionalidades de uso, es limitar las posibilidades de comunicación y expresión, pues imaginar un lenguaje significa también imaginar una forma de vida.

No solamente es el acto de decir algo, es la aplicación que tiene las palabras, el autor se referirá a esto, siguiendo a Wittgenstein, afirmando que hay una intencionalidad en lo que se dice y que dicha intención encaja en la situación de costumbres e instituciones, esto porque de antemano hay una serie de reglas que me permiten decir algo y que este algo sea entendido en el contexto lingüístico en cuestión. “No hay que renunciar, pues, a la descripción de los fenómenos lingüísticos, sino que, por el contrario hay que pensar en la descripción lingüística como una tarea en marcha y con final abierto que, por contribuir a clarificar nuestros objetivos y criterios, resulta una herramienta de incalculable valor para la comprensión humana” (Duranti, 2000:327).

Esto pues constituye no solamente la practicidad en la cotidianidad de la vida, sino en el campo de la filosofía propiamente, que es aquello que nos ocupa, pues la filosofía ineludiblemente se involucra en las interpretaciones, cuya tarea es mostrar, las diferentes partes y versiones, abriendo la posibilidad de concebir diferentes formas de estar, entender y significar el mundo. Al utilizar el lenguaje, contribuimos a crear la realidad que intentamos representar (Duranti, 2000: 291).

A partir de lo anterior, es posible concebir un acercamiento de términos lingüísticos al trabajo narrativo del mito. Para la definición y diferenciación entre lo connotativo y denotativo, Eco en el *Tratado de semiótica general (2000)*, emplea códigos esquemáticos a partir de los cuales es posible afirmar que la connotación establece un código precedente que no es posible transmitir sin que haya una denotación. Es decir, es necesario establecer palabras o signos que busquen alguna determinación específica para que, acto seguido, dicha determinación sea interpretada o empleada en virtud de una expresión acerca de algo. Si bien el referente puede ser el objeto nombrado o designado por una expresión, cuando se usa al lenguaje para mencionar estado del mundo hay que suponer, por otra parte, que una expresión no solo designa un objeto, sino que trasmite un sentido cultural (Eco, 2000: 102).

No es posible pensar que el significado de un significante tiene que ver solo con un objeto determinado, pues existe una correspondencia ineludible entre las palabras o signos y los estados del mundo que procuran su referencia y significación. Cualquier intento de establecer un referente de una palabra o signo, siempre será definido en virtud de los términos de una entidad abstracta determinada y representada por el contexto y la cultura, como se dirá a continuación:

Los códigos, por el hecho de estar aceptados por una sociedad, constituyen un mundo cultural que no es actual ni posible. Su existencia es de orden cultural y constituye el modo como piensa y habla una sociedad y, mientras habla, determina el sentido de sus pensamientos a través de otros pensamientos y éstos a través de otras palabras (2000: 104).

Una posible conclusión podría descansar en el hecho de que cada referencia tiene la pluralidad de su concepción en tanto que la cultura la determine, esto quiere decir que si bien el carácter denotativo es previo a cualquier interpretación, el carácter connotativo es el que produce el cuerpo y el sentido del signo. Es necesario pensar que en todas las culturas hay definiciones determinadas por ellas mismas, que difieren a su vez de otras culturas y, por tanto, cualquier signo denotativo puede adquirir su sentido y referencia así sea una persona, un lugar, un objeto, un acontecimiento, una idea, una alucinación, etc. (Eco, 2000: 112).

§6. Lenguaje y símbolo

Una vez es posible poner en el mismo plano real la significación que la determina, dicho concepto adquiere dos facultades que fundamentan el trabajo del mito: la primera de ellas refiere a un término cierto termino: *Nominalismo mítico*. Este refiere la capacidad que tenemos para nombrar lo que nos rodea. Esta facultad, procurada por el lenguaje, implica no solamente significar las cosas por medio de las palabras, sino que también permite salvaguardar el orden de lo que nos constituye. “Si nombrar implica la carga de significaciones, entonces, nombrar lo innominado es aproximarse a lo desconocido invocando simbólicamente lo invisible” (González, 2008:24).

El mito encierra esa característica que lo distingue de otros modelos de conocer. Esta refiere el hecho de trabajar con lo que no se ve, con lo que no se sabe, con lo que no se afirma. Esta particularidad es fundamental, en tanto que su tarea se enfoca en comprender lo incomprensible. No por esta razón debe pensarse que todas las cosas adquieren nombre en el mito, sino que la necesidad consciente de enfrentarse a lo desconocido implica hablar sobre algo de manera recurrente para que sea parte de lo que se da por conocido. Es así como el lenguaje es inmanente al mito. El simple hecho de que no podamos hablar de lo que no conocemos, nos obliga a caer en la cuenta del temor de nuestra finitud.

La facultad de significación del mito, permite su distinción con respecto a otras posibilidades de comprensión, no como el enaltecimiento de una teoría más, por el contrario, como el reconocimiento que le es propio en tanto que constituye la base del pensamiento. En palabras de Blumenberg,

Nadie querrá afirmar que el mito dispone de mejores argumentos que la ciencia; nadie querrá afirmar que el mito tiene mártires como el dogma y el ideograma, o que posee la intensidad de vivencia de la que habla la mística. Pese a esto, tiene, para ofrecer, algo que, incluso con menores exigencias de seguridad, de certeza, de fe, de realismo, de intersubjetividad, no deja de constituir una satisfacción de expectativas inteligentes. La cualidad sobre la que esto descansa se puede documentar con una expresión, tomada de Dilthey: la “significación” (2003:77).

Las connotaciones objetivas y subjetivas, que si bien fundamentan el pensamiento, no constituyen totalmente la capacidad de significar. Esta condición ilumina la primera faceta de la significación hecha por el mito, en la cual las cosas moran en los signos y las palabras: el carácter denotativo. En la segunda parte de dicha significación, sugiere una virtud ineludible en el mito, la filosofía y la vida: la elaboración simbólica³.

El carácter simbólico del mito concibe la significación como algo que, si bien es inmanente al lenguaje, también contiene el carácter simbólico a partir del cual es posible ver el mito como algo que supera las narraciones del origen, señalando el camino de interpretación como la herramienta que permite darle vida a las cosas que hacen parte del mundo mismo. De esta manera, la afirmación de dotar de vida las cosas del mundo es la que fundamenta la significación, pues solamente tiene vida aquello que nos compete y que nos rodea, y, en consecuencia, aquello a lo que nos podemos referir.

El mito se erige en su afán por imponer a la realidad elaboraciones simbólicas que posibilitan un acercamiento a lo indeterminado, por la misma necesidad incesante de encontrar respuestas inabarcables pero suficientes para sobrellevar la existencia:

³ Como indica Žižek, “contrariamente a la sensata concepción del fantaseo como una indulgencia en la realización alucinatoria de los deseos prohibidos por la Ley sino el acto mismo de su instauración, de la intervención en el corte de la castración simbólica” (cfr. 2005: 22).

El impulso de vivir se ve en el mito porque remite, de un lado, a la cuestión de imaginar la realidad más allá de cómo ella, en efecto, se nos presenta y, de otro, porque el mito deja ver la dimensión en la que la vida persiste más allá de la mera existencia. El mito, desde ese punto de vista, representa un exceso: exceso de vida que se enfrenta a la muerte y exceso de vida que enriquece la existencia (González, 2008: 25).

Retomando la relación de la realidad con la significación, se entiende como una condición de necesidad que ésta sea significada por medio de los símbolos que la constituyen, pues solo de esta manera podrá considerarse como algo vivo dentro de lo que hace parte de la existencia como tal. Como tarea primigenia del mito, no se trata de considerar algo por su mera existencia, sino por lo que implica la misma dentro del plano de lo real, siendo el mito la morada de lo que significa vivir, de lo que significa estar.

En virtud de las potencialidades del mito, que refieren a esta contundente carga simbólica, cuyo contexto clásico se mantiene como la interpretación del mundo, se efectúa una separación de la estrecha concepción que no solamente devela cuestionamientos del mundo, si no que los responde de manera objetiva y subjetiva, conjugando el lenguaje denotativo y los símbolos connotativos. Al mencionar del carácter denotativo y connotativo se hace referencia, en primer lugar, a la función del lenguaje que permite nombrar todo lo que nos rodea: se denota lo que es conocido. Esta primera característica actúa en virtud del mito en tanto que todo lo que nombramos representa un campo para nosotros conocido, creando una relación fecundadora entre palabras y cosas. Por otro lado, la connotación refiere no tanto a lo que se puede decir de las cosas, sino a lo que estas simbolizan en el mundo; por ejemplo, en la Grecia antigua los cambios de estaciones representaban el estado de ánimo de Deméter por la ausencia o presencia de Perséfone⁴; este hecho quiere decir que se le da un carácter simbólico a los acontecimientos climáticos, no solamente es el cambio de clima habitual en el planeta, sino es su significación mitológica y literaria lo que da sentido a dichos acontecimientos, simbolizándolos por medio de las narraciones.

⁴ El mito de Perséfone, narra el rapto de la hermosa hija de Deméter efectuado por Hades, al llevársela al Tántalo le da a comer una semilla de granada, lo que significa que si ha comido en el inframundo debe permanecer eternamente allí. Este hecho llena de tristeza a Deméter, Diosa de la naturaleza y del cultivo, dejando a la humanidad en un eterno invierno que procura la aridez y la hambruna. Con la intervención de Zeus y para evitar la muerte de todos los seres, llega a un acuerdo con Hades lo que permite que Perséfone este la mitad del año con su madre y la otra mitad con su captor. Por esta razón, el tiempo que Perséfone está con su madre el clima es cálido y claro, el tiempo que esta con Hades es frío y gris. (Segalá, 1999. 19-37).

La capacidad humana de simbolizar procura la significación del mundo, motivado por la necesidad de comprender la realidad. Si bien no se puede abandonar la funcionalidad primitiva del mito, es necesario afirmar que las bases de los pensamientos teóricos también tienen su origen en la capacidad lingüística y simbólica del mito. A propósito de lo anterior Blumenberg piensa,

Es inevitable que tengamos que aceptar, en vez de muestras arcaicas, cosas más cercanas en el tiempo, que, si no son, para su época algo mítico, si son algo que tiende a las cualidades de lo mítico, probando con ello también, que ese fenómeno de mitificación no pudo darse por acabado con la sentencia del proto-filósofo de que todo estaba lleno de dioses (2003: 81).

Es necesario refutar aquella tradición que se refiere al mito como el compendio de divinidades ficticias sin desmeritar el carácter fantástico que le es propio. Es así como el mito no es carente de sentido por su componente ficticio, sino porque el sentido reside ya en su mismo trabajo significador: sentido que escapa del tiempo mutando en virtud del contexto.

La significación surge tanto a base de elevar como también de des-potenciar: al elevar se hace aporta un elemento enriquecedor, no necesariamente retórico, sumándole determinación a los hechos, puede asociarse este acto con lo simbólico. El des-potenciar puede estar relacionado con el hecho de menguar la zozobra de lo incomprensible, dándole una cercanía al estímulo de lo conocido (2003: 86). Esta dicotomía planteada por el autor propone una concepción de la significación que subyace especialmente, a su parte simbólica. Como bien se ha planteado, la significación surge en relación con la realidad, poniendo ésta última una resistencia que opondrá la vida con la capacidad de confrontar la misma; a partir de aquí todo aquello que es significado, nombrado y simbolizado adquiere además valor.

§7. El inconsciente como fuente simbólica de la significación

Como se ha mencionado con anterioridad, las características de la significación comprenden desde el ámbito de la subjetividad y la objetividad, hasta las formas de significar como la denotativa y la connotativa, si bien todas han tenido un breve señalamiento a propósito de la función significadora del mito, se reparará en el aspecto simbólico (connotativo) que se da en el momento de significar y narrar. Con el fin de hacer énfasis en este punto, y a la luz de la obra de Blumenberg, quien cita en repetidas ocasiones fragmentos del texto de Carl Jung, se hará un breve análisis con el objetivo de

aportar una percepción psicológica que apoye la tesis del mito, en tanto su función significadora y la razón por la que nos valemos de símbolos para llegar a este resultado.

En el *Trabajo sobre el mito* (2003) se aluden a dos problemas que fundamentan la percepción simbólica: el primero es la concepción unívoca de la narración, es decir, la historia que se cuenta de una sola manera; el segundo refiere a las formas de concebir el mito en tanto que sus designaciones exceden sus funciones y por tanto desvirtúan su papel dentro de la filosofía y la actividad narrativa de la cotidianidad. Con el fin de dar más claridad a este punto, es necesario apelar al trabajo de Jung en su texto titulado *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (2010). Como bien lo indica el nombre del texto estos dos conceptos son los que ayudaran a entender la importancia de los símbolos en la tarea de significar.

Cuando se habla de lo inconsciente normalmente se apela a la referencia de la designación de estados reprimidos u olvidados, al hablar de *inconsciente colectivo* se alude a una capacidad innata idéntica en todos los hombres, que constituye una base psíquica general de la naturaleza supra personal que se da en cada individuo. Una vez definidos estos términos permiten establecer una relación en tanto que por medio de *arquetipos* es posible decir que los contenidos de lo inconsciente colectivo son tipos arcaicos o primigenios, imágenes generales existentes desde tiempos inmemorables (Jung, 2010: 4-5).

A partir de estas breves definiciones puede afirmarse que el inconsciente colectivo procura los símbolos que dotan de vida aquello que nos rodea, es así como la manifestación de los arquetipos descansa en el mito y el cuento popular, cuya adaptación y transmisión se da en prolongados periodos de tiempo. A propósito del mito Jung dirá lo que “la investigación de los mitos siempre se ha dado por satisfecha con representaciones solares, lunares, meteorológicas, vegetales o con otras imágenes auxiliares. Pero hasta ahora casi nadie ha admitido que los mitos son ante todo fenómenos psíquicos que ponen de manifiesto la esencia del alma” (2010: 6).

Es evidente que para poder hablar del mito es necesario resaltar los factores a partir del cual ha sido interpretado y utilizado, si bien estas características también hacen parte del mito no constituyen las funciones y cualidades por las que no es posible abandonarlo en la tarea de la filosofía. Al paso del tiempo el hombre ha experimentado una imperante necesidad por darle una explicación, sin

embargo dicha explicación no tiene origen en unas consideraciones objetivas, sino que la urgencia de asimilar los acontecimientos viene de lo que el autor denomina *alma inconsciente*, cuyas precepciones son de tipo anímico y sensorial. De esta forma el hombre primitivo no consigue satisfacción observando los cambios de la naturaleza, por el contrario esta observación es al mismo tiempo un ejercicio anímico, es decir, estas representaciones son encarnadas por alguna divinidad o ente heroico cuyo lugar se ubica en la Psique del hombre (Jung, 2010: 6).

Blumenberg opone el absolutismo de la realidad a la concepción de imágenes y deseos. En la búsqueda incansable de comprender la realidad, la humanidad se inclina a un absolutismo de la realidad, aún siendo conscientes de que no hay una certeza de ella. Sin embargo el ser humano pasa por alto un aspecto del inconsciente que todos poseemos: el sueño. El sueño refleja la impotencia con respecto a lo que se sueña, la distancia entre el sujeto y la capacidad que si mismo posee al saberse vulnerable en la angustia de lo desconocido. El sueño es el puro dominio de deseos, que hace del despertar una suma de todos los desencantos, por muchas censuras a las que haya estado sometido el mecanismo psíquico del sueño (Blumenberg, 2003:18).

De esta forma, retomando a las primeras significaciones del mito, para explicar el carácter simbólico, es preciso hablar desde su origen, no como una narración de tipo popular de una determinada época, sino como la forma que encontramos para poder darle una explicación justa a lo que hace parte del mundo que habitamos, admitiendo que dicha tarea no se encuentra en la cuna de la razón objetiva. Jung lo dirá de la siguiente manera:

Todos los fenómenos naturales mitificados, como el invierno y el verano, las fases de la luna, los periodos de la lluvia, etc., están muy lejos de ser alegorías de esas experiencias objetivas, sino que son, antes bien, expresiones simbólicas de drama interior e inconsciente del ama, un drama que a través de la proyección de sus reflejos de su reflejo en los fenómenos de la naturaleza, se vuelve aprehensible para la conciencia humana (2010: 6).

Es así como según la cita anterior, el conocimiento del hombre, a partir de la naturaleza, es principalmente una relación con el devenir anímico que se reviste del lenguaje y el inconsciente. El problema en este punto es que el mito se ha explicado y definido de distintas maneras siempre apelando a un contexto que desestima su importancia, pero en pocas ocasiones se ha pensado el mito como herramienta del inconsciente.

El inconsciente colectivo puede compararse con el dogma en la medida que cada interpretación simbólica muta en virtud de un contexto que impone cierta ideología, y las cuales aceptamos sin mayor duda, por ejemplo, las tradiciones navideñas, o las costumbres funerarias etc., sin embargo, dichas creencias y su significado cambia en el momento en que pensamos por qué son tales, qué significan, de qué forma fueron creadas y todos estos cuestionamientos, que, como resultado, determinan su invalidez en tanto que nunca nos preguntamos por el significado, sino que nos bastamos tan solo con el sentido y el lugar que tiene en la cotidianidad. De esta forma el mito es incesante en el momento en que se reflexiona una imagen pero se origina otra para dar explicación a algo, esto solo puede concluir que la tarea del mito no termina en tanto que es la herramienta fundamental para dar sentido a las imágenes que simbolizan el mundo. En palabras del autor:

Las imágenes arquetípicas están, en efecto, tan cargadas de sentido que nadie se pregunta qué quieren decir propiamente. Por eso mueren los dioses de cuando en cuando, por que de pronto se descubre que no significan nada, que son inutilidades solidas de la mano del hombre, hechas de madera y piedra. En realidad, el hombre no ha hecho en tal caso sino descubrir que hasta el momento no ha fijado su atención un solo instante en sus imágenes. Y cuando empieza a reflexionar sobre ellas, lo hace con ayuda de lo que él llama “raciocinio”, pero que en realidad es la suma de sus prejuicios y de su estrechez de miras (Jung, 2010: 13).

Si bien el lenguaje está lleno de símbolos, también está lleno de imágenes que toman lugar en el inconsciente, cuya exteriorización no permite una descripción clara, sin embargo, todos somos capaces de entender. Esto refiere a una capacidad cognitiva que nos permite no solo la comunicación sino un proceso de simbolización propio de la conciencia. Jung en *El hombre y sus símbolos (1966)*, expone de manera amplia lo que se ha constituido como cultura y adaptación de contextos, solo por medio de los símbolos que el hombre va creando para el acercamiento y la apropiación de lo que le rodea. Lo que va a llamar símbolo alude a un nombre, a un término, o a una imagen, cuyo conocimiento puede ser común y asociada a la comunidad, y, no obstante, puede poseer connotaciones específicas, además de un significado corriente y obvio. Esto implica que de forma inconsciente hay una asociación que no refiere tan solo a una descripción lingüística, sino que se nutre de signos, símbolos y significaciones que nos permiten una interpretación más amplia: cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón (Jung, 1966: 21).

La simbolización es mediadora de las palabras, pues estas no tendrían tal efecto y aceptación sin la significación que seamos capaces de otorgar, sin embargo, el objetivo es admitir que estas formas de asumir el mundo están inmersas en el mito, pues esta es la forma de materializar en diferentes tipos de narración lo que percibimos inconscientemente. Aunque cabe acotar que solo caemos en la cuenta de tales apreciaciones en un momento de intuición, o de pensamiento profundo, y una vez podemos comprender el suceso, posteriormente surge en el inconsciente una reflexión que nos obliga a querer perfeccionar, cambiar o modificar algún tipo de razonamiento a la postre de un símbolo. Dicho por Jung:

Como hay innumerables cosas más allá del alcance del entendimiento humano, usamos constantemente términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo. Esta es una de las razones por las cuales todas las religiones emplean lenguaje simbólico o imágenes: el hombre también produce símbolos inconsciente y espontáneamente en forma de sueños (1966: 21).

La razón es el argumento utilizado, en ocasiones, para el ataque al mito, a la fantasía y a la imaginación, pero es coherente admitir que en estas facultades es que se fundamentan no solo las teorías propias de una investigación, sino también en la cotidianidad que implica el reconocimiento de iconos y signos que nos remiten a algún conocimiento previo o inconsciente.

§8. Concepciones del mito

A lo largo del presente trabajo, el concepto de mito ha tomado formas diversas que permiten su comprensión como narración y como proceso de simbolización. Eso quiere decir que así como el mito puede entenderse como el género literario que narra una epopeya, también se puede reconocer como la herramienta que se halla inmersa tanto en el pensamiento filosófico, como en la forma de concepción del mundo. En el intento de caracterizar del mito y su legibilidad, estoy pensando en la necesidad de resaltar su papel como ejercicio de comprensión entiendo por realidad. En *El mito y el concepto de realidad* vemos ese potencial interpretativo claramente expuesto (Blumenberg, 2004). Me voy a tomar unos segundos para comentar el tema.

Si bien el mito señala la necesidad humana por el acercamiento y la comprensión de su existencia, también es el origen del pensamiento inclinado al arte o a la representación estética del mundo. Blumenberg sostiene que el mito se da través del terror y la poesía. Vínculo donde es posible asumir lo que motiva el mito y la forma de expresarlo. No se trata, pues, de asumir el mito como la

celebración de un absurdo por el hecho de partir de una emoción tan simple como el miedo; tampoco se trata de encontrar en el mito funcionalismos que remitan solo a la demonización de sus dioses. Por el contrario, el mito motiva la observación de la libertad que alimenta la proliferación de la naturalidad y el dinamismo que potencia al mito. Muchas han sido las formas de manifestar lo que pensamos del mundo. Pero la accesibilidad a dicho conocimiento es dada por el lenguaje. Y en su uso se hace poesía inconsciente, lo cual conlleva al proceso interpretativo que permite dar nombres y entrecruzamientos de palabras en el relato o el texto. Blumenberg cree, en efecto, que “la naturaleza poética y creativa de las mitologías como un proceso fabuloso de otorgar nombres, relacionado con el argumento del lenguaje; un tipo de “poesía inconsciente” de la tierra, el modo inicial de poetizar el mundo sin saberlo” (2004: 17).

La libertad propia del hombre deviene en el mito. Es la autonomía que precede la libertad del hombre la que permite concebir la fantasía en la que se mueve la narración, siendo el carácter originario de toda poesía. Esta libertad implica anular el curso de las leyes del pensamiento racional y volver nuevamente a la belleza desordenada de la fantasía: al caos originario de la naturaleza humana para el que no se conoce por ahora ningún símbolo más hermoso que el hormigueo multicolor de los antiguos dioses (Blumenberg, 2004: 18).

La negación de tal libertad se da en el momento en que la racionalidad determina conceptos que sugieren la superación de una época histórica cuyo dominio fue distinto a medida que pasaba el tiempo. De esta manera la racionalidad es una expresión de las decepciones y pérdidas que ha dejado la historicidad, al concebir algún momento que ha sido parte de la evolución humana, como superado y desmitologizado. La radicalidad expresada en la tradición antigua, será la discusión del politeísmo, demonizando sus facultades y denunciando su irracionalidad. Es así como cada paso que ha dado la humanidad se evidencia en la superación de una época anterior cuando se proclama irracional o absurda.

Con el mito se generan las ilusiones que señalan la búsqueda de lo que se relata. De hecho, puede que su entramado tenga ventaja sobre el mundo de explicaciones y razonamientos en la medida que es capaz de establecer continuidades asombrosas entre la situación inicial y aquella que se produce

como resultado de la forma mítica. Todo sin tener que probar, experimentar o recorrer paso por paso cada estadio argumentativo⁵.

La producción mitológica da cuenta de la libertad que le es propia. Libertad manifiesta en los lineamientos históricos que no pueden considerarse objetivos⁶. En contraste, la época mitológica tan solo ha sido vista con una perspectiva condicionada por la historia que se escapa de los juicios acerca de su racionalidad. *El sentido del mito se erige a partir de la angustia del hombre que desemboca en su carácter creativo que lo atemoriza, y esta conjunción se articula en historias.* Dichos relatos oprimen el temor a los dioses para dar paso a la experiencia estética de la narración. De esta forma es posible advertir la fascinación que contiene el mito al representar y simbolizar lo que nos rodea. Esto implica que se cree en el mito de forma momentánea mientras la imaginación actúe a su favor sin convertirse en norma o credo como sucede en la religiosidad.

Al suponer que el mito siempre ha dicho algo acerca del mundo, sus relatos primitivos evidencian una cualidad humana expresada en los dioses. Razón por la que la facultad imaginativa de los hombres pretende revelar su esencia en personajes relatados de una forma cercana a los aconteceres del mundo. Sin embargo, estas narraciones pierden impacto en el momento que se abandona dicha concepción de lo humano para empezar a emplear otra que, se supone, da cuenta del creciente razonamiento humano. De ahí que esta mitología no tan solo sea antropomorfa, como otras, sino en un sentido más estricto, “humana”, alejada de toda exigencia excesiva de manera que se podía vivir con unos dioses que estaban sometidos al destino como nosotros y no pretendían ser más morales que los hombres, ni los incitaban a la desobediencia por medio de esa santidad propia del Dios de las religiones monoteístas” (Blumenberg, 2004: 24).

⁵ Santiago González, en *La fuerza del mito*, afirma el carácter libre del mito, en el cual son producidos por la abundancia de explicaciones y discursos en los que se fundamentan diversidad de papeles y posturas a lo largo de la historia, tras concebir en cada etapa de esta última el odio a lo extraño, a una situación curiosa que se caracteriza por la pérdida de la noción de realidad (1996: 75-90).

⁶ La historia es el ejemplo comúnmente usado para referirse al mito, pues puede afirmarse que la historia es el mito que goza de aceptación, pero sin contemplar los factores que hacen parte de la misma, en el trabajo de Ricoeur *Del texto a la Acción* (2000) se dirá de la historia que por una parte, la historia se propone captar acontecimientos que tienen un adentro y un afuera- un afuera como sucede en el mundo, un adentro porque expresan pensamientos- en el sentido más amplio del término; la acción es entonces la unidad de ese adentro y ese afuera; la historia consiste en reactivar, es decir, en repensar el pensamiento pasado en el pensamiento presente del historiador. Se expone aquí ese punto porque el trabajo del historiador no es diferente a la creación de un mito, en virtud de que envuelve la subjetividad propia de quien observa en medio de un contexto específico, usando un lenguaje determinado en un momento determinado. Si bien hay objetividad en el argumento histórico, también hay un revestimiento subjetivo que se escapa de la razón, no obstante es aceptada por el mismo razonamiento que le da importancia a dicho relato histórico. Hago referencia este apartado para ejemplificar la inmersión del mito, proponiendo este aspecto para una próxima investigación (Ricoeur, 2000: 149-168).

El mito representa de distintas formas la humanidad. Al suponer esto habría que hacer una distinción entre una concepción mítica y una dogmática. El mito no implica tener que tomar una decisión acerca de qué creer. Tampoco exige renunciaciones para estar más cerca a una verdad. El nombrar a Dios se hace una dicotomía que obliga a ver el mito con una pretensión de validez comprobable. En este punto es necesario hablar del mito con una visión que permita analizar su posición desde los diferentes ataques que se le han hecho a lo largo de la historia. Es necesario siempre resaltar que la tradición mitológica parece fundarse en la variación y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el punto de llegar a ser irreconocible (Blumenberg, 2004: 30).

Si bien al hablar de mito, la palabra en sí puede referir únicamente a las narraciones primitivas de la antigüedad, también el mito es la herramienta que permite mostrar una condición de novedad en las formas de aprehensión del mundo, siendo su estructura moldeable de acuerdo a las tradiciones inmersas en el pensamiento. El mito tiene una sustancialidad inconsciente en la medida que su uso es inmanente a las teorías que se levantan acerca de lo que creemos conocer. Es así como el inconsciente, y la supuesta falta de coherencia, no es más que una preocupación por obtener verdades únicas imposibles para el entendimiento. Es posible afirmar que el mito no tiende a lo único o absoluto sino que actúa en función de las categorías que nos permiten determinar algún tipo de conocimiento o de dogma.

La necesidad de tener que apelar a una única verdad o un origen absoluto de las cosas, supone la promesa de una época que se cree superada (o por superar); también hace parte de la inmersión del mito en tanto que se mitifica la teoría que se pretende superar, para dar paso a otra que sugiere la época, cuyo resultado no es más que un nuevo mito. No se trata en lo absoluto de recuperar “el sentido perdido” con el abandono de lo que nos parece ya descartado para el conocimiento, sino en la reparación en el problema del incurrir en el mito de la mitología (Blumenberg, 2004: 43).

La obligación a la verdad implica que se hallen incoherentes en formas de pensamiento como las de los relatos: por ejemplo, pensar acerca de lo originario solo tendrá su lugar en una hipótesis que debe ser receptiva pero no comprobada. La relación del mito con el origen refiere al entrelazamiento de historias que atestigüen todo aquello susceptible de ser narrado, ya sea que aterre o que conmueva a la humanidad. Es inútil buscar una acción realista en el mito, en tanto una regla o ley que haga

parte de él, pues en virtud de su esencia el mito es modificado bien sea para descomponerlo o completarlo. El mito no pretende persuadir dando respuestas a los cuestionamientos humanos, cuya atemporalidad justifica su agolpamiento en el carácter mitológico de lo que se puede decir de dichas preguntas. Por el contrario, la funcionalidad del mito devela por el carácter implícito de la formulación de preguntas que se da en la elaboración, repetición y articulación del mito mismo (cfr. Blumenberg, 2004: 65).

Como bien se ha dicho a lo largo del presente trabajo el mito se halla contrapuesto con diferentes teorías que asumen su falta de coherencia y de sentido de la realidad. Sin embargo, el problema es que el concepto de realidad no se fundamenta en algo más que la especulación sobre el mismo. La realidad apunta a una necesidad de fiabilidad que se mantiene a través del tiempo, pero que, no obstante, no encuentra la seguridad de una definición. Por esta razón, la concepción de una realidad depende de un contexto temporal susceptible de cambio respecto a épocas donde puede resultar incomprensible la posibilidad de asumir una condición de validez o falsedad acerca de lo que “es real”. Es así como el mito actúa en tanto reconstrucción y repetición de aquello que no sabemos pero que necesitamos definir. La relevancia de la problemática del mito contrastante de la realidad es la no resignación a vivir con la sombra de la duda y las renunciaciones que ella implica para su abandono.

Lo antiguo se condena por erróneo o falso, lo nuevo se considera como verdadero, benéfico y posiblemente como una revelación o, por lo menos como aprobado por la ciencia. Pero el hombre de ciencia no puede ser tan ingenuo que considere la nueva hipótesis como permanentemente establecida, sin que exista la posibilidad de que sea reemplazada por hechos o hipótesis que se establezcan posteriormente (Bernard, 1949: 398).

§9. Categorización del mito

En el apartado anterior, fue posible evidenciar dos primeras concepciones del mito a partir de las cuales se fundamenta: el terror y la poesía. El mito, si bien se mueve por motivo de estos dos últimos factores, también se mueve en virtud de las categorías teológicas y metafísicas que le subyacen. El mito es identificado con base en las relaciones que se establecen con la religión en tanto que todas empiezan y terminan en la divinidad. Ahora que el mito no es solo eso. O no solo obedece a las pretensiones y absolutismo de la teología.

La teología entra a jugar un papel importante dentro de esta propuesta con respecto al mito, porque a partir de ella el carácter mitológico empieza a perder importancia abriendo campo para la nueva época monoteísta. De cierta manera el mito se define en los tiempos siguientes, en comparación con la religión monoteísta, el impacto en las tradiciones y los pensamientos de la humanidad. El distanciamiento del mito con todo rigor implica que no se puede pensar en éste como una competencia teológica ni tampoco como una relación de simultaneidad con la misma. El carácter fantástico propio del mito y factor principal por el que se le ataca, representa ese distanciamiento que alude al motivo que impide que al mito se le compare con alguna de las instituciones del pensamiento que aseguran su veracidad (Blumenberg, 2004: 71).

La fantasía, como órgano del mito, se define por la negación de toda metafísica o concepto teológico; se crea su propio espacio evitando todo concepto abstracto metafísico: recela del concepto de una infinitud metafísica, rehúye el concepto de una existencia sin principio y pasa por alto las de la omnipotencia y omnipresencia que parecen desprenderse ineludiblemente de la lógica del concepto de Dios, y que, a su vez, pueden convertirse en una amenaza para esta lógica (Blumenberg, 2004: 72).

La fantasía en el mito, no solo representa una característica constitutiva de sus esencia, sino que también, es la herramienta que en defensa del mito, afirma que éste no pretende la imposición de una teoría del génesis, por esta razón es una tarea superflua determinar as formad del mito a partir de postulados teológicos o caracterizaciones metafísicas, pues la disposición elemental del mito es dar herramientas para la interpretación del mundo, sin dejarse llevar por los abismales absolutismos.

La potencialidad del mito subyace a las teorías del mundo. Si bien el cristianismo, o cualquiera de sus vertientes religiosas, supone conocer el inicio del pensamiento humano y la trascendencia metafísica de lo que somos, es necesario reconocer también que está haciendo uso de las formas narrativas. La diferencia de las formas de entender el mito consiste en la visión primitiva de éste, su contenido, y las formas del uso del lenguaje que tiene como objetivo decir algo de las cosas por medio de la moldeabilidad del relato mítico. Asumiendo que cada contexto histórico sugiere un mito distinto, podría afirmarse que los mitos, en la antigüedad, exigieron dioses que pudiesen atestiguar todo aquello que merezca ser narrado, surgiendo en cada contexto la muerte de un mito

para la creación de otro. El proceso de desmitologización moderno, visto como un procedimiento para alcanzar un mejor razonamiento del mundo, resulta en una estrechez de miras en tanto que niega la posibilidad de explorar los caminos indirectos. El mito solo alcanza la verdad que le es esencial cuando es entendido como un factor necesario dentro del proceso de despliegue de lo absoluto (Blumenberg, 2004: 80).

No sobra señalar que la necesidad de comprensión del mundo puede entenderse como un acercamiento dinámico a lo desconocido. En *La modernidad y sus metáforas* (1996), Blumenberg dirá que nuestro deseo por encontrar sentido al universo resulta siempre ilusorio. Es otra manera de decir que es inevitable sufrir el desencantamientos. Blumenberg insiste en el movimiento del mito hacia la desmitologización. Esto implica admitir el hecho de que el desencantamiento del mundo obliga sepultar tesis y narraciones para construir otras que luego será sustituidas. Y así.

Por ejemplo, en la antigua Grecia el universo se presenta como el dios visible, cuya hermosura y perfección permite pensar una relación positiva con el mismo, en contraste con la vida humana trágicamente aceptada, pues, la presencia de concepciones antagónicas. En este caso la percepción del universo, en contraste con la de la vida humana, impide alcanzar satisfacción respecto de lo que se sabe. Por otro lado, en el cristianismo ya no es el universo el actante de la plenitud y la belleza, sino solamente un Dios que puede complacer la apetencia humana de felicidad. Todo lo demás está supeditado a ser un instrumento de este fin divino. Lo que implica que el hombre está situado en la cima de la realidad por ser la supuesta criatura amada por el Creador. En contraste, el mundo visto solo desde el punto de vista de la ciencia nos obliga a soportar, sin un apoyo ideológico, el hecho de que carecemos de importancia en un mundo que es por sí mismo. En un universo indiferente a nuestra necesidad de saber de él, las orientaciones teológicas y metafísicas de antaño ya no despiertan ninguna resonancia en nosotros: contempladores desilusionados del cosmos inconmensurable, mudo y despiadado (Blumenberg, 1996: 60-74). El mito sigue el camino de ese rodeo. La estructura circular del mito constituye el proceso racional de encontrar, frente a la indeterminación de lo que no conocemos. Lejos de la linealidad argumentativa, el mito hace posible el pensamiento en varias direcciones. Es la polimiticidad como fuente y vía del conocimiento.

Conclusiones

La insistencia del texto al afirmar que el mito es la herramienta de comprensión del mundo, de lo que nos rodea, y de nosotros mismos, tiene que ver con el hecho de poder reconocer los mecanismos de comprensión y explicación como parte de la razón. Al desarrollar esa intuición, he insistido en la posibilidad de entender el mito de la siguiente manera: se trata de representaciones que sirven de mediación entre los intereses de comprensión de la realidad y lo dado en la experiencia del mundo. Voy a cerrar con una síntesis puntual de esa tesis.

La realidad es, en efecto, asunto de interés humano. Probablemente por algunas de sus características reales: las propiedades de las sustancias y de los seres. Pero también es motivo de atención por razones irreductibles a los atributos de las cosas. La narración mítica conserva el vínculo entre el núcleo de interés entre razón y realidad sobre la que se proyectan preguntas complementarias.

Esta definición supone dos elementos constantemente presentes. El mito conlleva representaciones mediadoras que son irreductibles a la experiencia en la medida en que provienen de esfuerzos de comprensión amplios. El mito, en el fondo, traduce representaciones conformes al procedimiento de la imaginación que tienen la función de dar origen a representaciones variopintas de la realidad. En otras palabras, el mito no implica la adhesión de la razón a representaciones de cosas que satisfacen el interés primario de explicarlas. Más bien el mito aporta las reglas de construcción de representaciones que median entre el deseo de comprensión y la realidad de las cosas desconocidas en el proceso de determinación del sentido general del mundo. La idea clave es que el mito se sirve de representaciones a través de las cuales la realidad es *investida* de significación e importancia. Deseamos explicar el mundo. Pero también comprenderlo. Eso no hace que el mito conlleve apropiaciones meramente fantásticas. Los mitos no son ‘falseos’ o ‘falsas versiones’ de la vida que damos para esconder o eludir las situaciones que nos atormentan. La cuestión es que sirven para reacomodar la propia existencia respecto de preguntas fundamentales en acopio de recursos narrativos.

Se supone que el referente es real en la medida que nos hacemos de él una imagen irreductible a elementos perceptivos. Ingresamos al dominio de lo simbólico por esa vía. El significado se refleja en el significante según el gesto de sitiar (en sentido militar: rodear, cercar) simbólicamente los existentes. Así

se pretende avanzar. Se dice que los signos subrayarían cierta realidad psíquica que no es necesariamente sinónima de los contenidos psicológicos particulares de alguna persona. El vínculo del significante y el significado estaría dado en la emergencia de significaciones que designarían el núcleo resistente de lo real. ¿Cuál es la función del mito? Responder a esa resistencia. Sin embargo, se puede pensar que no es la simple derivación simbólica y deformada de acontecimientos reales contingentes, aunque también es cierto que resulta ser la expresión del modo de enmascarar el mundo de acuerdo con intereses inconscientes que trascienden la existencia material de las cosas. El significado y el referente están definidos bajo la suposición de que la realidad ‘original’ hace las veces de sustancia captada en abstracciones que llamamos signos asociados entre sí bajo la forma de narración. Los signos tienen que ver con el proceso de significación puesto que comprometen el gesto de convertirlos en valores connotativos, es decir, en el significante de racionalizaciones simbólicas. La connotación es homóloga al valor de narrativo del signo en la interna complicidad que encuentra en el mito.

Hay, pues, realidad. Pero en el sentido en que el universo de las cosas –incluidas las personas– y de los hechos pertenecen a las coordenadas que ofrecen las fantasías –sabiendo, insistimos, que no son solamente representaciones particulares de percepciones, pensamientos o sentimientos de algún individuo concreto. Y no es que la realidad exista con dependencia del sujeto de intuiciones. Se puede admitir la existencia de la realidad externa. Lo que es difícil de aceptar es que la realidad tenga *significación real por sí misma*. Ya lo habíamos sugerido: las fantasías permiten conjurar la falta esencial a la realidad dado que el deseo de comprensión excede el interés por la existencia concreta de cosas. Se dice desde la perspectiva del orden simbólico, que la fascinación y el apego a la realidad provienen de significaciones no-asignables a los seres de que se componen. Más aún, se diría que tal fascinación y apego se fundan justamente en que remiten a significaciones asociadas a los seres que no pueden ser realmente verificadas y experimentadas como propiedades naturales (cfr. Žižek, 2007: 118).

La paradoja es que las fantasías, aunque tengan como principal objetivo el de apelar a significaciones con las cuales resolver la falta constitutiva de la realidad, al tiempo, fallan en su empresa. Las fantasías son espectros de la realidad, entendiendo que se sostienen como suplemento. La idea es que el deseo de comprensión no remite a la realidad misma tanto como al enigma por el cual la realidad tiene significación. Ese enigma se supone que es enfrentado humanamente sumando representaciones a las cosas. Se eso se trata el esfuerzo de simbolizar ‘eso’ que la realidad es. El panorama general que se obtiene es el siguiente. Tenemos, pues, la escisión entre la realidad en cuanto apariencia que es

radicalmente dependiente del sujeto: 'eso' desconocido hacia lo que apuntan las fantasías y que simultáneamente nos veda el acceso a lo real. Las fantasías y la realidad nacen de la diferencia mínima, básica, entre el orden existente de cosas y el orden suplementario del sentido. Y entre ambos, lo Real inaccesible. Al final, eso significa que la comprensión de la realidad es una facultad que nos permite construir diferentes concepciones del mundo que corre simultánea a la explicación objetiva de las cosas. Comprensión y explicación se fundan en la idea de la interpretación y la capacidad de preguntarse acerca de la razón de ser de las cosas.

Bibliografía

Bernard, L.L. (1949). “Mito, superstición, hipótesis y ciencia”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. 11., Nº 3., pp. 385-408.

Bertrand, R. (1995). “Descripciones”, Villanueva, J.M. (ed). *La búsqueda del significado*. Barcelona: Tecnos, pp. 46-56.

Blumenberg, H. (1998). *Conceptos en historias*. Madrid: Síntesis.

Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder.

Blumenberg, H. (1996). *La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Alfons el Magnánim.

Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.

Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.

Franzke, J. (1989). “El mito de la historia de la vida”, *Historia, antropología y fuentes orales*, Revista Memoria y Biografía, Nº 2., pp. 57-64.

Frege, G. (1995). “Sobre sentido y Referencia”, Villanueva, J. M. (ed.). *La búsqueda del significado*. Barcelona: Tecnos, pp. 21_ 45.

González, S. (1996). “La fuerza del mito”, *Centro de Iniciativas Culturales y Estudios Económicos y Sociales (CICEES)*. Revista Ábaco., Nº 11., pp. 75-90.

González, S. A. (2008). “Encarar lo real: Caos, fantasía y Trabajo. Sobre Hans Blumenberg”, *Universitas Philosophica*, Nº 51., pp. 17-39.

Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México D. F: Fondo de cultura Económica.

Jung, C. (1966). *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Aguilar.

Jung, C. (2010). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P.(2010). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Segalà, L. (1999). *Himnos de Homero*. Barcelona: Edicomunicacion S.A.S.

Strawson, P. (1995). “Sobre el referir”, Villanueva, J. M. (ed). *La búsqueda del significado*. Barcelona: Tecnos, pp. 56-82.

Žižek, S (2005). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.

Žižek, S (2007). *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pretextos.