

# Universidad Nacional Autónoma de México



Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

## **PERTINENCIA Y ACTUALIDAD DEL MITO:**

## **LA MITODOLOGÍA DE LA CULTURA**

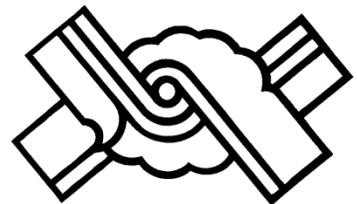
**ANA LAURA SOTO HERNÁNDEZ**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DIRECTOR DE LA TESIS: **ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ**



MÉXICO, D.F. ABRIL DEL 2009





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A *mi* Guachochi por ser un parte aguas fundamental en mi existencia.

A Ma. Teresa Hernández, Silvestre Soto, Ma. Teresa Miranda, Juan Sepúlveda, Brígida Samaniego, Lina Olguín, Daniel Soto, Paola Becerril, Alberto Constante, Miguel Ángel Zarco, Ma. Noel Lapoujade, Leticia Flores, Carlos Oliva, Deni Herrera, Graciela Figueroa, Carlos Garduño, Xochitl Martínez, Saúl León, Irene García, Ricardo Ortega, Vicente Castro, Sofía Santillana, Natalie Rivera, Magali Montesinos, Nayeli Montesinos, Alma González y Witsi Araña por los momentos de alegría y sabiduría compartidos a lo largo de este proyecto.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. PERTINENCIA Y ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE MITO	11
1.1. EL POR QUÉ DEL MITO HOY	12
1.2. LO INSONDABLE Y SU APREHENSIÓN IMAGINARIA	24
1.3. LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA: DISCURSO MÍTICO	34
1.4. ¿MITO O REALIDAD?: LA CONCRECIÓN IMAGINARIO-SIMBÓLICA	45
CAPÍTULO 2. MITOLOGEMAS: PENSANDO LAS DIFERENCIAS IMAGINARIO-SIMBÓLICAS	55
2.1 LA FANTÁSTICA TRASCENDENTAL Y EL MITOANÁLISIS DE LA CULTURA HUMANA	56
2.2 LAS DIFERENTES FORMAS HUMANAS DE APREHENSIÓN	69
2.3 IMPLICACIONES CONCRETAS DE LA EXCLUSIÓN MÍTICA	80
2.4 MITOLOGEMAS: EL FLUIR INFINITO DE UNA CUENCA SEMÁNTICA A OTRA	92
CONCLUSIÓN	104
BIBLIOGRAFÍA	109

## INTRODUCCIÓN

El *mito* comprendido cotidianamente como un relato poético, tradicional o religioso que narra sucesos extraordinarios o fabulosos inexistentes que, o bien han magnificado ó han excedido algo del orden de la realidad en favor de la exposición de una doctrina – entendida con un cariz místico, acrítico o irracional- merece una profunda reflexión que explicita lo fundamental de su innegable carácter simbólico. Las reflexiones en torno al mito son vastas a lo largo del pensamiento filosófico occidental, puesto que es justo la pretensión de “superación” de esta *forma* de explicación, que inicia aproximadamente en el siglo V a. C, lo que marca su inicio. El pensamiento filosófico se diferencia del mítico al pregonar que ha encontrado *otra forma* de esclarecimiento, la racional, que lejos de llevarnos a antinomias o laberintos de pensamiento -como hace el mito al ser su carácter *fantástico* o ilusorio- nos encamina al encuentro tan anhelado con la verdad, a decir, una explicación permanente, ahistórica, que brinda identidad, que funge como estabilizador y/o garantía al hombre de que su fugaz existencia no carece de sentido.

El *ideal* civilizatorio de occidente conlleva en su seno el proyecto desmitologizador, siendo fundamental para ponerlo en marcha, el menosprecio de la materia prima (*a-priori*) del pensamiento, la *phantasia*. Sin un arduo camino difamatorio (veinticinco siglos al menos) de la *phantasia* y sus creaciones *imaginarias* no hubiese sido posible sostener la suposición de la existencia de dos tipos de pensamiento, el mítico y el racional, cuyos productos son comprendidos como disímiles e incompatibles, siendo que toda creación resultante del pensamiento mítico se homologa a lo falso, inexistente, irreal e irracional. Contrario a sostener dicha dicotomía reduccionista del pensamiento, se busca a través del

trabajo mostrar que no existen dos tipos de pensamiento; el pensamiento es uno, le es propio ser antinómico, de ahí que lo contradictorio, falible y transitorio no es de ninguna manera una enfermedad o un error susceptible de eliminación. Es la tensión constante entre las dos polaridades del pensamiento, la apertura a lo ilimitado y su tendencia a la sistematización, lo que permite su emergencia.

Nuestro trabajo se suma a la reflexión contemporánea que versa sobre la recuperación del concepto de *mito*, que ha sido anunciado como *el retorno del mito* desde los años sesenta, aproximadamente, por Gilbert Durand. La pregunta que surge es ¿Cómo entender dicho retorno? pues ciertamente lejos de ser un concepto ausente en el pensamiento occidental se le nombra constantemente para desautorizar un sinfín de discursos, prácticas, ideologías, formas de vida o de relación que no se adecuan a las configuraciones predominantes o canónicas de una comunidad en específico. La preocupación de fondo para este autor, a la que nos ceñimos, es observar que el intento de sostener un sólo discurso mítico –científico, artístico, religioso, epistemológico- es muestra de un *anhelo* colonialista que lejos de dar lugar a la *diferencia* de configuraciones simbólicas posibles, busca homologar y detener el flujo de pensamiento.

Tendremos a lo largo de nuestra reflexión en torno del *mito* dos líneas directrices fundamentales. La primera directriz se refiere a la ya conocida frase de Píndaro *Nada de lo humano me es ajeno* siendo, no obstante, postergada para su profundización al segundo capítulo de nuestro trabajo *Mitologemas: pensando las diferencias imaginario-simbólicas*. La razón de peso es que consideramos fundamental y pertinente aclarar antes, cuál es la idea de lo *humano* que estamos sosteniendo. En este sentido nuestro primer capítulo *Pertinencia y actualidad del mito* se avocará a la dilucidación de dicho concepto siendo nuestra directriz la paráfrasis que Gilbert Durand hace de Píndaro al aseverar que *Nada de*

*lo infrahumano me es ajeno*. En principio, como bien señalará Blumenberg<sup>1</sup>, la *physis* del *homo sapiens* o lo que con Durand<sup>2</sup> llamamos las *dominantes reflejas* -postural, descenso digestivo y gestos rítmicos- en tanto patrones organizativos instintivos se le muestran a cada individuo como posibilidades de supervivencia frente a un contexto inhóspito. Cada uno de los seres vivos comporta determinadas propensiones e incluso la especie *homo sapiens* comparte con otros vivientes algunos patrones *infrahumanos*, de ahí que como Nietzsche –a quien Durand recupera ampliamente- tuvo a bien señalar, la animalidad es intrínseca y de ningún modo soslayable para la dilucidación de lo que somos, más no es propiamente lo humano.

Desde hace al menos treinta mil años nuestra especie zoológica ha estado avocada a la tarea de significar lo que se halla dispuesto, una *physis*, entendida como un elemento activo que tiene un movimiento propio, sus leyes intrínsecas, y que a pesar de las innumerables explicaciones posibles de crear acerca de su origen y/o finalidad, seguirá indefinidamente presentándose como insondable de manera total. Partiremos entonces de la suposición de que el proyecto humano en su totalidad es una empresa simbólica –lo que Cassirer ha mostrado magistralmente- que se refiere a la inextinguible necesidad (*anankhé*) de dotar de sentido a la vida que se nos muestra transitoria, llena de disposiciones que son ajenas a la voluntad del hombre y cuya elucidación se ostenta huidiza.

El *homo sapiens* ha intuido que como especie le es imposible el conocimiento de los designios o la intencionalidad de su trayecto, no obstante ha menester de darse una explicación. Si bien el *símbolo* desde la tradición ha nombrado el encuentro del hombre

---

<sup>1</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona: 2003

<sup>2</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004

con lo sagrado y/o absoluto, línea que recupera Mircea Eliade\* para mostrar la *función* imprescindible de vínculo con lo profano y/o relativo, debemos señalar que nuestro interés va más allá de las múltiples *formas* religiosas de aprehensión mítica de lo inescrutable. Eliade trabaja el símbolo en el ámbito de las creencias y los ritos, mientras que Durand lo extiende a todas y cada una de las obras del hombre. Si desde Durand el *símbolo* es una mediación entre la *esperanza* de los hombres y su condición temporal\* entonces el fenómeno de la religión es tan sólo una manera entre muchas otras –ciencia, saberes, arte, filosofía- de figurar lazos, de crear cadenas discursivas simbólicas (mito) a través de las cuales intentamos dar cuenta de lo que se nos muestra ya dispuesto.

La *esperanza* de sentido es para Durand la *función* primordial del mito, pues frente a los imperativos instintivos, el paso del tiempo y la muerte, que no son inescudriñables, nos resta simbolizar o humanizar nuestra existencia. Lo *humano* es tan sólo la emergencia simbólica que se nutre ineludiblemente de la *imaginación*. El *nóumeno*, lo insondable, encuentra infinidad de vías posibles a través de la *phantasia* para su entendimiento. Durand no soslaya que ha sido Kant quien había entrevisto de forma certera que todo conocimiento está imbricado en el *noumenon* siendo necesario (*anankhé*) la construcción de estructuras para que el *phenomenon* nos sea asequible. Al recuperar a Kant, Durand postula como *a-priori* trascendental a la *phantasia*, en el entendido de que todo despliegue posterior de sentido funge como mediador, como símbolo, entre lo incognoscible y lo sensible y posteriormente como vinculante con lo inteligible. De modo que siendo indispensable para el pensamiento la creación de un andamiaje que se nutre de la imaginación en tanto

---

\* Cf. Eliade, M *Le sacre et lo profane*

\* Durand, G *La imaginación simbólica*, Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina, 1971, p. 140

potencia –cuya actualización depende de la singularidad de la cultura y sus condiciones socio históricas- es necesario subrayar que para Durand toda *estructura es figurativa*.

Toda *figuración* o *phantasma*, sin el cual el pensamiento es imposible, no es otra cosa sino el símbolo donde se hace presente por instantes lo inefable, lo que muestra nuestra radical impotencia para develar y/o dominar el devenir y lo transitorio de la existencia. Pensar o mitologizar el mundo “no consiste en salir de la caverna, ni remplazar la incertidumbre de las sombras por los contornos recortados de las cosas mismas... consiste en entrar en el laberinto *del pensamiento*... consiste en perderse en galerías que sólo existen en la medida en que las cavamos incansablemente...”<sup>3</sup> Así una vez que hayamos mostrado que el concepto de mito no ha dejado de ser pertinente para dar cuenta de las aspiraciones humanas puesto que cualquier dilucidación sobre el proyecto antropológico denuncia matrices simbólicas cuya función es ontológica, entonces nos avocaremos a explicitar los desarrollos de Gilbert Durand acerca de la *mitodología de la cultura*.

Todas las obras del hombre, la cultura en su totalidad, es un conjunto de complejos simbólicos que han emergido indefectiblemente de la imaginación. Lo que nos coliga como humanos no es, a entender de Durand, un conjunto de saberes objetivos y estáticos, sino que por el contrario uno vive para intercambiar su vida y otorgar un *sentido a su muerte*; son las transfiguraciones a lo que nos es dado, ceñido a nuestro deseo constante de traspasar y rebelarnos contra una condición transitoria, lo que ha forjado la infinidad de *formas simbólicas* mediante las cuales hacemos viable y deseable nuestro trayecto, al que convertimos en el proyecto de nuestros días. Cualquier promulgamiento en el que *un solo*

---

<sup>3</sup> Castoriadis, C *Les Carrefours du labyrinthe* (1978), Ed. Seuil, Paris en *Figuras de lo Pensable*, F.C.E, 2ª Edición, México: 2002, p.7

discurso mítico es asentado como el *verdadero* no puede ser sino sectario, siendo que toda utilización totalitaria o monopolizante de una mitología puede ser peligrosa, en tanto que aquellos que se han adherido para dar sentido a su existencia, a través de una determinada *forma simbólica* -atendiendo a lo que Freud llamó la *orfandad originaria*- buscarán sostener su conformación mítica, a como de lugar, pues su *mundo* y todo aquello que lo norma en cuanto a sus prácticas y formas de relación son vividas como vitales.

La *orfandad originaria* implica entonces que en tanto *humanos* –seres imaginantes y simbolistas- continuamente buscamos vincular nuestras creaciones imaginarias particulares con una comunidad. En este sentido para Durand la historia, como una inmensa actualización simbólica, debe comprenderse como una *pedagogía*. Toda pedagogía comporta determinados *ideales* que cree convenientes para su vida en común, razón por la que su interés primordial es transmitir las pautas a seguir para que todo cachorro del hombre pueda instituirse, devenir *humano*, dentro de una determinada configuración sociocultural. En este sentido es primordial para nuestro autor una *nueva* pedagogía que no excluya o privilegie ninguno de los regímenes de la imagen. Nuestras sociedades contemporáneas han promovido una educación hemipléjica, que se refiere argumenta Durand, al hecho de sostener que los discursos tendientes a lo sistemático son mejores o más válidos, un ejemplo de ello sería la promoción científica y tecnológica en detrimento de los discursos artísticos o espirituales.

Los regímenes de la imagen Durand los plantea a partir de la dicotomía nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco que subsisten en una tensión constante. La imagería diurna o de la antítesis produce imaginarios de ascenso, de separación, dicotomía, de luminosidad, trascendencia y superación de la condición humana y en ellos podremos ubicar a la ciencias físicas, biológicas o humanas, mientras que en el régimen nocturno o

sintético se ubica la imagería de lo absoluto u homogéneo, los sueños y lo inconsciente donde la antífrasis sería el eufemismo mejor logrado; Mientras que lo diurno sería señalado como un *huir de aquí* de la caverna platónica, lo nocturno implica el volver a ella y *regocijarse entre las sombras*, o bien entre ilusiones y fantasías que aún no han sido captadas por estructuras ya sistematizadas o que van en pos de dicho *anhelo*.

Todo *mito* en el trayecto de su transmisión comienza ineludiblemente a sistematizarse, en tanto que comienzan a producirse inmensidad de discursos, reglas, prácticas y usos, lo que conlleva una paulatina ampliación de la red simbólica o conceptual de dicho discurso. De cierta manera lo que en inicio carecía de *physis* o concreción -la representación imaginaria de lo dado, cuyo valor fundamental es la *fuerza simbólica* que vincula lo incognoscible con lo sensible- comienza a vehicular una serie de normas y prácticas concretas, siendo justo esto lo que permite que se les observe como reales. Lo que cada comunidad propugna como realidad entonces, desde la mitología, se comprende como un entramado inmensamente complejo de tropos cuyo dinamismo es interminable al ser su sustrato la *fantástica trascendental*. El acto de nombrar el mundo y dotarlo de significantes implica crear un puente simbólico pues toda configuración humana es “una huella en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prologado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes.”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Nietzsche, F *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, 4ª edición, Madrid: 2004, p. 25

## CAPÍTULO 1. PERTINENCIA Y ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE MITO



*Pandora* de Waterhouse, J.W (1896) Óleo sobre lienzo (152 x 91 cm)

Antes de aquel día, las generaciones de hombres vivían sobre la tierra exentas de males, y del rudo trabajo, y de las enfermedades crueles que acarrear la muerte a los hombres. Porque ahora los mortales envejecen entre miserias.

Y aquella mujer, levantando la tapa de un gran vaso que tenía en sus manos esparció sobre los hombres las miserias horribles. Únicamente la esperanza quedó en el vaso, detenida en los bordes, y no echó a volar porque Pandora había vuelto a cerrar la tapa por orden de Zeus tempestuoso que amontona las nubes. [Hesiodo, *Los trabajos y los días*]

Cuenta la sabiduría popular que lo que lleva a Pandora a abrir la vasija son los atributos que Atenea y quizá Hermes le habían dado, una gran inteligencia y una curiosidad aplastante, pues si bien la curiosidad es de donde surge todo conocimiento, en exceso lleva al hombre a su pérdida. La esperanza que queda a los hombres frente a los males y a su consecuente mortalidad ha sido ponderada como el mayor de los males o el mejor de los dones desde los griegos. Como el mayor de los males la esperanza subsume al hombre en utopías inalcanzables, en quimeras que lo pierden. Como el mejor de los dones es la apertura a lo inédito donde el trayecto humano se convierte en el proyecto de sus días... la tensión inextinguible es la *función* de la esperanza.

## CAPÍTULO 1. PERTINENCIA Y ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE MITO

### 1.1 EL POR QUÉ DEL MITO HOY

Ponemos la palabra allí donde comienza nuestra ignorancia, donde no podemos ver más allá  
Nietzsche, *Fragmento póstumo* 5[3]

La época actual ha sido catalogada como una era nihilista o falta de sentido, se habla de la caída de los grandes relatos<sup>1</sup>, de la muerte de dios, de una relatividad anárquica<sup>2</sup> que coincide con un apabullante surgimiento de infinidad de religiones, ciencias y prácticas humanas que buscan desesperadamente llenar de sentidos a la existencia.

Frente a la luz del conocimiento científico y del pensamiento racional y crítico, para algunos pudiese haber una especie de asombro e incredulidad por la persistencia y resurgimiento de los discursos mesiánicos, religiosos, totalizadores, míticos, pues se ha postulado a la razón como un elemento privilegiado y abstraído de lo particular que se cree podría conducir hacia caminos más eficaces o menos cambiantes para dar sentido al mundo

---

<sup>1</sup> Hace referencia a los sistemas de conocimiento. Un sistema se refiere a un entrecruzamiento de elementos interdependientes entre sí lo que genera que se les visualice como una totalidad u organización con elementos isomorfos, tendientes a la homogeneidad. Los grandes relatos son sistemas complejos de discursos y prácticas humanas que buscan homogeneizar los sentidos e interpretaciones, tendiendo a explicaciones omniabarcantes y permanentes.

<sup>2</sup> No podemos soslayar las innumerables pugnas a lo largo de la historia del pensamiento entre escépticos y realistas, con sus distintos matices y rigores. Los primeros hablan de una imposibilidad de conocer las cosas del mundo sin mediación o interpretación por parte del hombre, de lo cual se deriva que la interpretación de los hechos es *relativa* a las circunstancias mientras para los realistas hay sustratos permanentes que permiten la edificación de conocimiento estable, más allá de los eventos. Más tarde la epistemología retomará la problemática y hará explícita la imposibilidad de una ausencia absoluta de estructuras que normen el pensamiento, y planteará como “peligroso” la falta de criterios permanentes o estables para delimitar el relativismo. Se convierte en un problema de índole moral, norman el “buen” o “mal” uso de una interpretación relativa.

que se nos abre. Es como si existiera una tajante diferencia entre la “gente del mito”, aquella que pervive a través de sus creencias y la “gente de razón”, la que se mueve por certezas y verdades comprobables. Y es que, ¿realmente el mito y la razón son *formas* ajenas y contrapuestas?; ¿Es que cada una tiene caracteres propios e incompatibles que impide que converjan simultáneamente?; ¿Es que no son lo mismo?

Horkheimer y Adorno<sup>3</sup> han hecho una crítica incisiva del pensamiento occidental que se vanagloria de su racionalidad que se acerca más a una barbarie que al proyecto moderno de progreso. Ellos afirman que <el mito es ya ilustración; y la Ilustración recae en mitología [...] El hombre cree estar libre de terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración [...] La ilustración es el terror mítico hecho radical><sup>4</sup> Sostendremos entonces que el <mito pertenece a la reflexión o si se prefiere a la Ilustración<sup>5</sup> [...] intentamos] mostrar que en el fondo de todo

---

<sup>3</sup> Horkheimer, M; Adorno, T *Dialéctica de la Ilustración* (1944), Ed. Trotta, séptima edición, Madrid: 2005

<sup>4</sup> *Ídem*, p. 56; 70

Si bien consideramos que ambos autores hacen un excelente análisis de cómo el mito al ser palabra, que transforma las cosas, tiene en sí el poder *imaginario* de domeñar la cosa; sería un intento de “supresión de la muerte” al fungir como el artilugio, la astucia humana para negarle al devenir, al destino, a los dioses, la fuerza arrolladora y omnipotente, que dejaría al hombre sin sentido, sin herramientas para sortear su existencia, creo que su postura guarda aún ciertas reservas o negatividad respecto al mito, al poner en dos ámbitos distintos de pensamiento al mito y a la razón. Ellos llegan a asimilar a la razón instrumental, aquella que se considera barbarie, o una docilidad á-crítica frente a los discursos totalizadores, los que velan la verdad, con el pensamiento mítico, pues en ambos, en la razón instrumental y en el mito, hay una violencia desnuda que la palabra mediante el raciocinio busca dominar y postergar en pos de un *ideal* social, que haría uso de una razón dialéctica, aquella que reflexiona sobre sí misma y sus construcciones.

Gilbert Durand señalará que el recurso dialéctico, el enfrentamiento de fuerzas antagónicas es justo el trabajo del mito. De ahí que al dividir y colocar separados la razón de lo mítico nos encontramos en una lógica de estratificaciones, de desarrollos sucesivos que se encaminan hacia un fin, lo que llevaría a pensar que la historia o determinadas construcciones humanas, entre ellas la razón, podría tener un sentido último (Hegel). Si la razón es entendida de este modo, entonces se halla aún en el camino de su desarrollo es perfectible, de lo cual podría fácilmente derivarse que los caminos recorridos con antelación han sido superados, o podrían serlo...de ahí que las construcciones humanas anteriores a nuestro tiempo, o distintas de lo que nos resuena común pueden ser vistas como construcciones de menor rigor o envergadura, aún cuando su *función* de proveer de sentido a la existencia sea el mismo.

El desarrollo mismo de la tesis busca hacer explícito este planteamiento que tomará toda su fuerza en el apartado del segundo capítulo: *Las consecuencias concretas de la exclusión mítica*.

<sup>5</sup> Entenderemos este término siguiendo las reflexiones que Blumenberg hace sobre el mito al colocarlo como un concepto límite que crea un “absolutismo de la realidad”: <Lo cual significa que el ser humano no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia – y lo que es más importante, no

pensamiento se dan por sentados una serie de conceptos clave que funcionan como datos aceptados, “creencias”, “performativos”, “supersticiones humanitarias”...><sup>6</sup> que sostienen prácticas e ideologías que podrán presentarse si se quiere como seculares o científicas.

La sociedad y sus ideologías se hallan continuamente en el roce de lo que Derrida llama mesianismo político, que implica el vivir de <un performativo de promesa o creencia en que la historia está abierta y puede ser de otra manera><sup>7</sup>, ya Eliade<sup>8</sup> ha señalado a la historia como el gran mito de Occidente, como el nuevo reducto que permite aprehender *imaginariamente* el devenir, todas las configuraciones simbólicas <sup>9</sup> de lo que ha sido posible pensar sobre el mundo y el hombre para dotarlo de un sentido. Durand afirmará duramente que en tanto vehiculizador discursivo <la historia no sería otra cosa que una

---

creía tenerlas en su mano.> (*Trabajo sobre el mito*, p.11) La teoría, la construcción de redes discursivas tendientes a lo sistemático es una forma de asimilar lo involuntario e incontrolable, en primer lugar de las fuerzas instintivas y de la naturaleza.

<sup>6</sup> Mardones, J. M *El retorno del mito*, Ed. Síntesis, Madrid: 2000, p. 147; 151

<sup>7</sup> Derrida, J *Fe y Saber: las dos fuentes de la <religión> en los límites de la mera razón* (1994) en *ídem*, p.59

<sup>8</sup> Eliade, M *Mito y Realidad* (1962), Ed. Kairos, 2ª edición, Barcelona: 2003

<sup>9</sup> Lo simbólico se refiere a las estructuras que permiten la vinculación de los hombres entre sí, se refiere a los discursos o agentes que en una comunidad tienen ya un estatuto de legalidad para coligar a los miembros. Lo simbólico es la vehiculación de símbolos a través del lenguaje; El símbolo desempeña un papel mediador fundamental, en cuanto hace posible la humanización del hombre, en la palabra, que es uno de sus medios. [Lapoujade, M.N. *Filosofía de la imaginación*, p.189] El símbolo hace presente a través de la imaginación, en su trabajo de formadora de imágenes, lo ausente o bien lo que no es susceptible de aprehensión directa. Además el símbolo tiene como función crear lazos, asociaciones que permitan a lo que apenas emerge imaginariamente la posibilidad de permanecer, de ligarse a lo que ya tiene un sentido en la comunidad. Entenderemos el símbolo desde la perspectiva de Durand que se halla influenciada por los trabajos de Eliade, Freud, Jung, Cassirer y Ricoeur en torno a dicha noción. De Eliade retomará la importancia que él da al símbolo como la emergencia de lo “sagrado” al interior de un tiempo profano; De Freud y Jung tomará la idea de que el discurso y las ideologías más allá de su significado manifiesto conservan un núcleo latente en el que subyacen vivos anhelos de supresión del tiempo, el espacio y la muerte. Coincidirá con Cassirer en el hecho de que el hombre es un *homo symbolicus*, en resonancia con lo que Nietzsche llamó el “animal fantástico”, que será el hecho de que el hombre construye su mundo como un entramado de conceptos que emergen de estructuras más o menos fijas. Finalmente con Ricoeur compartirá el hecho de que las urdimbres simbólicas proveen al hombre de sentido ontológico. Así en su obra *La imaginación simbólica* afirmará: “En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo, se refugia la totalidad de la cultura humana, como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal. (p.140) En el tercer apartado de este capítulo *La imaginación simbólica: discurso mítico* trabajamos ampliamente esta noción fundamental.

vasta “realización simbólica”<sup>10</sup> en la cual van confluyendo y desbordándose una multiplicidad de *formas* de eufemización\*, de mitologías que se sedimentan, transforman o desaparecen conforme a presiones del ámbito socio-cultural enmarcadas en una época determinada.

Vernant<sup>11</sup> ha señalado magistralmente la simplificación que es señalar a lo racional deudor de *una* cultura, la griega, como si en ella y en otras culturas no confluyeran simultáneamente diferentes mitologías y diferentes formas de entender la racionalidad; Es posible hallar maneras muy distintas de pensar, de aprehender el mundo, para Vernant más allá de las rupturas, de la caída de lo que cada momento histórico ha considerado monolítico, existen fragmentos *simbólicos*, esto es <conceptos, imágenes y acciones *que* se articulan y forman por su vínculo una red en la cual, por derecho, toda materia de la experiencia humana debe tomarse y distribuirse.><sup>12</sup> Lo social y sus construcciones son entonces una urdimbre, que coliga, entreteje y unifica elementos diversos, y hasta opuestos

---

<sup>10</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p. 394

\* La *eufemización* es para Durand la función del mito, de ahí que a lo largo de sus trabajos nos refiera constantemente a dicha función que a partir de lo dado y no susceptible de modificación, crea transfiguraciones, sustituciones, metamorfosis que eliminan lo agreste o insoportable. Aquello que en principio causa dolor, horror o incertidumbre comienza a adquirir nuevos sentidos. Así a lo largo de la tesis dicha función debe ser entendida como la transformación, la denegación incesante de la muerte y el tiempo y que a nuestro entender se halla en coincidencia con los postulados nietzscheanos vertidos en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en el cual las “ilusiones”, las “mentiras” son piadosas y deseables para la vida, para el conocimiento humano pues ni la ciencia podría pervivir sin lo mítico. En sus escritos de juventud nos dice Vahinger que para Nietzsche mentir extramoralmente implica “la desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora, etc [...] estas innumerables ilusiones de bella apariencia, son lo que en general hace que merezca la pena la existencia (171, 522) [...] es parte de la esencia de la acción el ser velada por la ilusión (56) {*La voluntad de ilusión en Nietzsche*} Este texto nietzscheano es para nosotros un vector fundamental para comprender a profundidad el mito, que es el tema principal de la tesis, y su función de *esperanza* separándonos por completo de cualquier postura que se alinee a un idealismo y eschematismo ingenuo. La importancia del pensamiento nietzscheano será ampliamente trabajada a lo largo de todo el segundo capítulo de la tesis, especialmente en el apartado *Implicaciones concretas de la exclusión mítica*.

<sup>11</sup> Vernant, J-P, *Entre mito y política* (1996), Ed. FCE, 1ª edición, México: 2002

<sup>12</sup> *Idem*, p.37

desde una lógica binaria (vida-muerte; bien-mal) para mostrar aunque sea momentáneamente, una unidad singular que brinde identidad a quien la habita.

El entramado vehiculiza distintas representaciones míticas, no habrá inmediatez, desnudez total de la naturaleza, la experiencia o el mundo\*, la razón no es sino una mediación <inmanente al lenguaje, al intercambio verbal y que apunta a regir sobre los hombres, a convencerlos o a persuadirlos, más que a transformar la naturaleza.><sup>13</sup> De ahí que lo sagrado y lo profano al menos en una cierta visión griega no sean percibidos en ámbitos contrapunteados, sino que todo acto personal o colectivo pueda tener un cariz espiritual, ser significativo para ligarse al mundo, a lo social.\*

Lo que se ha llamado la “racionalización del mito”, o la desmitologización, proyecto occidental arduo de al menos veinticinco siglos, para Vernant tiene que ver con la preeminencia que toman a partir del siglo IV a. C nuevas *formas* políticas y económicas. El pensamiento positivo que emerge entonces sería todo aquel discurso tendiente a lo sistemático, y a desvincular cualquier atisbo de misticismo o fe, entendida como una creencia sostenida por un performativo, más que por ideas fijas y comprobables. Durand si

---

\* Nos ceñimos a la crítica que Bachelard hace de una pretendida “pureza de lo empírico”, misma que Durand da por sentado al hablar de las experiencia del mundo. Cuando nosotros damos cuenta de un fenómeno, la misma “observación *esta* cargada de teoría” y es ello lo que posibilita que podamos organizar los datos de la experiencia; el lenguaje observacional, no es previo al teórico, ambos se generan y se requieren mutuamente. La ciencia intenta mediante la objetivación dominar el mundo, y la subjetivación del quehacer poético intenta asimilar el mundo a un ideal humano, ambos puntualizará Bachelard muestran “un ejercicio de la imaginación creadora”... la *verdad* de cada creación sea de talante científico o poético se halla ligada al sentido que tiene cada uno para dar cuenta de la existencia del hombre. En el primer apartado del segundo capítulo volveremos sobre los planteamientos e influencia de Bachelard en los postulados de Durand.

<sup>13</sup> *Idem*, p.33

\* Utilizamos el término espiritual en su acepción más amplia para referirnos a las prácticas humanas que se enlazan con una “inquietud de sí” por parte de quien las sostiene para ser consciente de sus limitaciones en tanto humano y como una *forma* de vincularse a su comunidad. Si bien pueden quedar englobadas aquellas prácticas denominadas religiosas, o adheridas a ciertos presupuestos dogmáticos, la espiritualidad podrá englobar a prácticas seculares incluso cotidianas. No nos parece soslayable el hecho de que Durand (*Introducción a la mitología*) apuesta a que sus reflexiones nutran una nueva sabiduría del *homo sapiens* sin fronteras, a decir que la recuperación del mito tiene como pilar fundamental una *orfandad originaria* que es aquello que nos coliga como especie y a partir de lo que nos humanizamos.

bien considera fundamental tomar en cuenta los factores socio-económicos de un determinado momento histórico, puntualiza que para la comprensión de un suceso deben tomarse en cuenta las constelaciones imaginarias\* que se hacen visibles a través del lenguaje, un <...sistema cualitativo de contenidos, no puramente formal, que está cargado de una significación afectiva...><sup>14</sup> y cuyos contenidos míticos re-surgen y vivifican a los discursos predominantes.

Si el entramado social, aquel que dota de identidad y de significación es un enlace de diversas experiencias humanas entre las que no es posible soslayar la fabulación, la imaginación, la experiencia subjetiva, las sensaciones y las pasiones que se vehiculizan mediante el discurso, entonces encauzar la razón a un artilugio privilegiado, que pudiese desprenderse, mantenerse al margen de estas formas, sería una mutilación atroz del raciocinio humano.\*

Crear que el raciocinio tendría que despejar hasta la última duda y disolver todos los temores humanos, segregar o minimizar las imaginerías o cualquier experiencia y

---

\* Las constelaciones imaginarias o *mitemas* se refiere a un conjunto complejo de producciones de la imaginación que se hallan interrelacionadas entre sí. Debemos recordar que para Durand, en consonancia con Freud, confluyen a la par elementos manifiestos, de los que la sociedad y sus miembros son conscientes, así como elementos latentes cuyo análisis requiere de un exhaustivo trabajo de recapitulación. Si bien retomaremos algunas ideas en los apartados *Las diferentes formas humanas de aprehensión* y *Mitologemas: el infinito fluir de una cuenca semántica a otra* no es el tema de la tesis explicitar el método de análisis que él sugiere para investigaciones de talante antropológico. La metodología teóricamente queda vertida al final de su texto *De la mitocrítica al mitoanálisis...* y se dedica a hacer interesantes análisis históricos de ciertos mitemas en su texto *Introducción a la mitología*.

<sup>14</sup> Garagalza, L “Gilbert Durand y la Escuela de Eranos” en *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 30

\* Preferimos utilizar la palabra *raciocinio* cuando nos referimos a la facultad humana de razonar, en la cual se hallan implicados todas las posibles modalidades, siendo estas la fabulación, la imaginación, la ensoñación, la sensación, percepción, el pensamiento “formal” (ceñido a una estructura determinada, que generalmente se entiende tendiente a lo sistemático y acorde al principio de no contradicción), la creación poética, científica, literaria... La palabra *razón* y su derivación racionalización creemos esta cargada aún de significaciones de talante moderno, de ahí que limitemos su uso, donde hay una división visible entre un pensamiento ordenado o estructurado y aquel que aún tendría, desde este esquema, “deficiencias” en el cual se considera a las producciones imaginarias o subjetivas. Para nosotros, siguiendo a Durand ningún producto del raciocinio es eliminable o superable, cada uno halla su función y pertinencia para dar sentido a las diversas experiencias y producciones de la existencia humana.

producción humana, lejos de ser desde una postura moderna, una pretendida superación del mito muestra para Durand el máximo intento de mitologización, de buscar excluir imaginaria y fallidamente de nuestras urdimbres simbólicas lo propiamente humano, concretamente la transformación incesante del hombre y su mundo en el transcurso temporal de su existencia marcada indefectiblemente por su finitud. El mito, afirmará Durand, es la edificación de una mediación de la imaginación que <está centrado por completo en su inspiración fundamental, que es escapar a la muerte y a las vicisitudes del tiempo [...] lucha contra la podredumbre, exorcismo de la muerte y de la descomposición temporal.><sup>15</sup>

El mito <representa la *primera emergencia* de la conciencia, el comienzo de la derivación cultural...> <sup>16</sup> pues las constelaciones imaginarias, que se han hecho simbólicas en un determinado tiempo histórico se engarzan necesariamente a un discurso, a la lengua performativa de una cultura siendo una de sus funciones la de <conducir la indeterminación de lo ominoso a una concreción de nombres y hacer de lo inhóspito e inquietante algo que nos sea familiar y accesible bien mediante una codificación de competencias o una regulación legal de las relaciones, se trata de un sistema de supresión de la arbitrariedad><sup>17</sup> Se intenta mediante el mito suprimir la ausencia de *forma*, de orden o legalidad que los griegos asimilaron a la palabra caos (abismo). Lo carente de forma sería el abismo de lo insondable, el devenir y la muerte. De ahí que la función mítica sea dar nombre, legalidad, a lo que se nos presenta delante: el caos de lo innominado.

---

<sup>15</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México, 2004. p. 413

<sup>16</sup> Garagalza, L “Gilbert Durand y la Escuela de Eranos” en *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 91

<sup>17</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona: 2003. p. 33; 51

Blumenberg dirá: <O al principio hubo un desenfreno de la imaginación en la apropiación antropomórfica del mundo y un encumbramiento teomórfico del hombre, o bien la desnuda expresión de la pasividad de la angustia y el horror, de la exorcización demoníaca, del desamparo mágico, de la dependencia absoluta.><sup>18</sup> No es extraño el que se apele a la imaginación como fuente primigenia del mito, no obstante es Gilbert Durand quien potencia la relevancia fundamental a esa capacidad imaginativa que ya Kant había señalado como el puente de unión entre las intuiciones sensibles y los conceptos. Para Durand <no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario; el racionalismo no es más que una estructura polarizante particular, entre muchas otras en el campo de las imágenes.><sup>19</sup>

Frente a lo arbitrario de la naturaleza, a lo involuntario de la fuerza de los instintos y lo insondable, el humano más que ser un personaje unificado que mediante su conocimiento ya acabado nombra al mundo, será visto como aquel ser múltiple, que siente, sueña, racionaliza, fantasea, inventa y recrea su mundo y que se halla en el camino inextinguible de conocerse e instituirse mediante sus mitologías y producciones, pues el mito, es <un sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas; sistema dinámico que bajo el impulso de un esquema, tiende a constituirse en relato. El mito es ya un bosquejo de racionalización, porque utiliza el hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en

---

<sup>18</sup> *Ídem*, p. 69

<sup>19</sup> Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000. p. 95

De hecho a lo largo de su proyecto antropológico intentará mostrar que la estructura subyacente a todas las producciones humanas es lo que llama “Fantástica trascendental”. No es difícil escuchar los ecos del proyecto Kantiano que propone a los *schematismos* como el inicio de todo conocimiento humano donde los procesos trascendentales, la espacialización y la temporalización, son en Kant la condición de posibilidad de la intelección. Cassirer en su obra *Filosofía de las formas simbólicas* siguiendo como él afirma el proyecto kantiano, busca ampliar el campo de comprensión del conocimiento y afirma que las categorías trascendentales son la condición de posibilidad de todas las producciones humanas, lo que él llama las *formas simbólicas*. Durand será fuertemente influido por Cassirer en esta formulación, no obstante se desligará de sostener que *una* cierta *forma* de espacializar o temporalizar sea la condición válida a todo conocimiento. De ahí que sus trabajos tiendan a formular un sustrato fantástico del que se desprenden infinidad de imaginarios que pueden posteriormente dar lugar a muy diversos discursos simbólicos que devendrán míticos, siendo cada uno igualmente válido.

palabras y los arquetipos, en ideas [...] promueve la doctrina religiosa, el sistema filosófico o, como lo vio bien Bréhier, el relato histórico y legendario.><sup>20</sup>

El discurso mítico, tiene una función *eufémica* donde afirma Durand<sup>21</sup> <el caso extremo sería la *antífrasis*, en la que la representación se debilita disfrazándose con el nombre o el atributo de su contraria><sup>22</sup>. La metamorfosis de la realidad o dicho de otra forma de la muerte, la temporalidad humana y la imposibilidad de prever o conocer el devenir se da a través de las potencias imaginativas que lejos de proveer de ilusiones o engaños en un sentido negativo o peyorativo, y que por ende tendrían que ser eliminados al ser desvíos de la mente perjudiciales son recuperados por Durand, como la *transformación* creativa fundamental para la emergencia de lo humano, pues configurarían las constelaciones simbólicas que han sustentado cada una de nuestras formas culturales antiguas, presentes o futuras.

Las distintas *formas* de aprehensión humana emergen insoslayablemente de un sustrato mítico estando presente en las formulaciones de Durand a nuestro parecer la pregunta que Gadamer formulo a propósito de nuestro tema: <¿Hay algo así como un mito inauténtico y qué es un mito auténtico?><sup>23</sup> La posibilidad, el esbozo de distinción entre ambos implicaría la capacidad de delimitar claramente los criterios de exclusión e inclusión de lo que es válido, lo cual tan sólo puede ser útil para entender un funcionamiento pragmático del hombre en su mundo. Sin embargo la actualidad del

---

<sup>20</sup> *Ídem*. p. 64; 65

<sup>21</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México, 2004

<sup>22</sup> Durand, G “Las estructuras antropológicas del imaginario”, Ed. Taurus, Madrid, 1982, p. 128 en Garagalza, L *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 68

<sup>23</sup> Gadamer, H-G, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997. p.24

concepto de mito, en el entendido de un valor ontológico de las prácticas humanas<sup>24</sup>, no podría pretender sostener la exclusión de determinados elementos imaginarios o urdimbres simbólicas, sino tendrá que ser un intento por comprender y dar lugar a las distintas e incluso contrapuestas formas míticas del hombre.

El que puedan darse disímiles formas de aprehensión humana que emergen y se nutren del mito, a decir formas artísticas, objetivas, sistemáticas, científicas, literarias, teóricas, filosóficas, utilitarias, fantásticas, etc y que de manera pragmática tienen modos muy particulares de proceder y expresar lo que es el mundo, hasta ser vistas como incompatibles, no implica que se elimina la *diferencia*\* entre ellas. Las artes imaginan, nombran, simbolizan el mundo de manera harta distinta a la ciencia, o la filosofía, la

---

<sup>24</sup> Ricoeur comprende que las prácticas humanas tienen un valor ontológico en tanto expresan lo que el mundo significa o representa para el hombre, son simbólicas estando en sintonía con las concepciones de Eliade sobre el símbolo más extrapolando la función más allá del ámbito religioso a las prácticas de interpretación de los textos. La lectura de un texto es ya traducción, interpretación pues no existe filosofía o teorización carente de presupuestos... de ahí que pueda decirse que hermeneutizar es traicionar el texto original, pues el sentido se enraiza en los sentidos previos de lo que ha sido posible pensar sobre un suceso, y que no son visibles sino a la distancia. Ricoeur en coincidencia con Heidegger comprende que el sentido de algo no está dado de antemano y se inserta en una configuración temporal que hace emerger el sentido de manera retrograda, *en el horizonte del tiempo*. El símbolo para Ricoeur tendrá entonces una estructura de “doble sentido” que hará emerger una significación manifiesta que es reveladora, funcional para quien la sostiene, y mantendrá latente otra significación, que es inseparable de toda una herencia cultural, donde no hay claves unívocas para descubrir el sentido, sino “interpretaciones creadoras” de sentido. Ya Freud había ya pesquisado que en la elaboración discursiva, pueden hallarse dos sentidos, el consciente y el inconsciente y lo que él llamó “el mito individual de neurótico” funge como mediador de pensamientos y prácticas específicas. Más allá de evidenciar la “verdad comprobable” de un hecho le interesa comprender su función, el valor que tiene para quien cree en lo edificado.

Eliade en su texto “Mitos, sueños y misterios” coincidente con Freud afirma: “los psicólogos de las profundidades han reconocido a la dimensión de lo imaginario el valor de una dimensión vital, de importancia primordial para el ser humano en su totalidad. La experiencia imaginaria es constitutiva del hombre en el mismo sentido que la experiencia diurna y las actividades prácticas.” Y explica que, la imaginación hindú al considerar las construcciones humanas como ilusorias, pues no participan del “ser absoluto”, enseñan que “toda experiencia en el mundo y en la Historia está provista de validez ontológica...”, la capacidad de cargar de sentido a lo humano y maravillarnos como decía Nietzsche de aquel que sobre agua en movimiento construye una catedral inmensa de conceptos infinitamente compleja.

\* Cf. Derrida, *J L'écriture et la différence* (1967)

Retomaremos el término *diferencia* desde las reflexiones de Jacques Derrida quien gran parte de su obra ha explicitado su doble acepción. El término remite tanto a aquello que no hace identidad, es distinto, tanto a la acción de diferir, en este caso, el tiempo y la muerte. En el apartado del segundo capítulo *Las diferentes formas humanas de aprehensión* volveremos sobre el planteamiento derrideano y la relevancia que Durand asigna a lo diferente para que se sostenga el proyecto de lo humano. La pretensión de homogeneidad del pensamiento y la exclusión de ciertas configuraciones discursivas es algo que preocupa a nuestro autor, lo que lo llevará a erigirse en contra de cualquier *colonialismo* en el campo de las imágenes o las ideas.

diferencia estriba en que estos últimos y todo aquel discurso tendiente a lo sistemático se encarna en el régimen diurno (actitud heroica, distinción y análisis) de las imágenes, mientras que el régimen nocturno vivifica el rito, el cuento, las leyenda o la mística, pues las imágenes de lo que era negativo (noche, oscuridad, abismo, caída) se transmutan en talismán positivo, se incorpora la ciclicidad como constancia tranquilizadora. Para Durand no obstante la comprensión de la posibilidad de su emergencia y la funcionalidad de esa manera en el marco de circunstancias histórico-sociales específicas debe buscarse en las constelaciones imaginarias, diurnas o nocturnas, en los símbolos, y arquetipos que hacen re-surgir en sus discursos, lo que propiamente es el mito.

Afirmamos entonces que <Vivimos habitados por el mito [...que éste] recorre los anhelos, nostalgias, temores y esperanzas de los hombres de hoy. En el fondo de nuestros sueños colectivos y personales están mitos de ayer que revisten formas creativas y destructivas, de los dioses y monstruos antiguos; [...] Como ha visto Derrida, el horizonte de la vida humana sobre el cual se construye el resto del entramado institucional y del pensamiento [es el mito]. De ahí la presencia insoslayable de lo mítico en el trasfondo de lo humano.><sup>25</sup>

El mito no ha sido superado o eliminado, ni podría serlo en algún momento de la historia o del pensamiento como forma fundamental y constitutiva de significación humana pues tal afirmación implicaría que en tanto humanos hemos dejado de preguntarnos y de dotar de sentido a nuestra existencia en el mundo que se nos aparece indefectiblemente carente de representación, de forma preexistente. La brecha entre el mundo y la manera en cómo imaginariamente lo figuramos, lo transformamos para vivir al hacerlo significativo;

---

<sup>25</sup> Mardones, J. M *El retorno del mito*, Ed. Síntesis, Madrid, 2000. p. 143; 193

la humanización\* en pocas palabras es una tarea inacabable y siempre sorprendida por el devenir y la muerte, lo incognoscible.

---

\* Remitimos a la nota aclaratoria no. 13 que se encuentra en este capítulo sobre el concepto de *símbolo*.

## 1.2 LO INSONDABLE Y SU APREHENSIÓN IMAGINARIA

No hay escape, excepto el vuelo por el techo: la imaginación

Octavio Paz, *El arco y la lira*

El mito, nos dice Eliade, <es una realidad cultural extremadamente compleja [...] cuenta una historia sagrada><sup>26</sup>; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo “fabuloso” de los comienzos [...] Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.”<sup>27</sup> Estas narraciones *extra-ordinarias* instauran los fundamentos, los límites de una realidad convenida. Quién se

---

<sup>26</sup> Eliade en *Le Sacré et le profane* (1957) señala que lo sagrado es el espacio sin estructura ni consistencia... la no-homogeneidad del espacio y la irreversibilidad del tiempo, características de lo que se ha llamado el *caos* primordial, son fundamentales de la *hierofanía*; el mito es homólogo a una <fundación del mundo> porque re-actualiza a las creaciones humanas como las responsables de sostener el cosmos (la homogeneidad, la historia) que han sido hechas para permitir la vida.

Lo profano es el tiempo y espacio perecedero, tendiente a la homogeneización, donde las sucesiones irreversibles pueden enlazarse como relatos, como historia. Lo propiamente humano es lo profano, la irrupción de lo “sagrado” como rupturas en lo irreversible (tiempo), la posibilidad de “reactualización de los mismos acontecimientos míticos constituye [para el hombre] su más grande *esperanza*; a cada reactualización él encuentra la oportunidad de transfigurar la existencia.” (p. 92) Imaginar lo sagrado sería la primera *eufemización* del tiempo y la muerte.

Para Eliade la imaginación de lo sagrado guarda aún relación con un *ser* religioso que piensa su estar en el mundo por intermedio de un ser supremo, que se encuentra fuera del tiempo y el espacio humano. Sus trabajos están enfocados al estudio de los mitos primigenios que inauguran la configuración de una comunidad en específico. Sin embargo dirá Vernant que la descalificación que ha sufrido la mitología proviene de un “pre-juicio antiintelectual en materia religiosa” [*Mito y religión en la Grecia antigua* (1991) p.22] que se refiere a soslayar que las mitologías o ideologías, como cualquier deidad, cumplen una función de “autoridad absoluta”: señalar las limitaciones humanas, frente a los imperativos de la “naturaleza”.

En este sentido Gilbert Durand si bien retoma a Eliade para recuperar la primigenia orfandad humana que insta a la creación mítica, siendo casi ineludiblemente en principio que se figuren dioses o personajes sobrehumanos, él no busca acotar sus planteamientos al ámbito de lo religioso –como hace Eliade- sino dar lugar a *una* de las muchas posibles imagerías para transfigurar el paso del tiempo y la muerte. Más allá de los imaginarios de lo sagrado Durand habla de los imaginarios (discursos del mítodo) de la cultura que confluyen en la ciencia, el arte, en cada una de las expresiones a través de las cuales se humaniza el *homo sapiens* y dota de sentidos inagotables a su existencia. Para la profundización de cómo Durand extiende el mito más allá del ámbito de una práctica religiosa remitimos a los últimos dos apartados del segundo capítulo: *Implicaciones concretas de la exclusión mítica y Mitologemas: el infinito fluir de una cuenca semántica a otra*.

<sup>27</sup> Eliade, M *Mito y Realidad* (1962), Ed. Cairos, 2ª edición, Barcelona, 2003. p. 13-14

pregunta sobre ¿Qué es el mito?, nos dirá Blumenberg<sup>28</sup>, ha salido ya de los márgenes de posibilidad de ese relato en específico, pues la leyenda mítica crea un *absolutismo de la realidad*, lo inextinguible, lo que escapa al arbitrio de lo humano. El mito imagina el origen de las cosas, umbral que no es sino incognoscible.

Los mitos originarios son <cosas que no ocurrieron jamás, pero son siempre><sup>29</sup>. Es el punto pivote a partir del cual puede construirse una realidad específica. Dirá Blumenberg que el *absolutismo de la realidad* es la respuesta de protección del hombre frente a una angustia vital, a <un horizonte inocupado de posibilidades de lo que pueda advenir.><sup>30</sup> Esta angustia primigenia la formula coincidente con Freud, quien postula una orfandad originaria, un desvalimiento del animal humano frente a una multiplicidad de estímulos caprichosos. Es solamente la repetición constante de lo mismo, en coincidencia con la repetición cíclica de lo cósmico<sup>31</sup>, lo que le permite *imaginarse* una permanencia en el

---

<sup>28</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona, 2003

<sup>29</sup> Salustio, “De los dioses y del mundo” en Calasso, R *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1994, p. 9

<sup>30</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona, 2003. p. 14

<sup>31</sup> Durand en su trabajo de las *Estructuras antropológicas del imaginario* nos habla de los símbolos cíclicos que son constantes en todas las épocas y culturas. En su trabajo nos plantea que ha sido nuevamente Eliade – en sus estudios sobre el ritual religioso- particularmente en “El mito del eterno retorno” quien observa que los símbolos se agrupan en dos categorías: la “repetición infinita de ritmos temporales y de dominio cíclico del devenir o, por el contrario se desplace el interés sobre el papel genético y progresista del devenir, sobre esa maduración que apela a los símbolos biológicos, que el tiempo hace padecer a los seres a través de las peripecias dramáticas de la evolución” (p.291) Además de Eliade, ya Freud en su texto sobre lo ominoso habría notado que la naturaleza le muestra al hombre transformaciones que se repiten “mecánicamente” siendo quizá la primera la mutación del día en noche, la aparición y ausencia del sol y la luna. Este “mecanicismo” despierta inevitablemente en la imaginación el sentimiento de no tener el dominio completo de nosotros mismos.

A Durand –yendo más allá del ritual religioso, de los mitos *originarios*- le interesa observar cómo a partir de la repetición cíclica de una *physis* que nos aparece como inescrutable, es la *imaginación* –en su trabajo eufémico- la que realiza una subversión conveniente para el sentimiento de seguridad en el mundo del hombre, donde la repetición cíclica de los astros, de la naturaleza, se convierte en una *prueba* de que el hombre como parte del cosmos es movido por lo cíclico y que por ello, del mismo modo en como el sol desaparece, muere y re-nace al día siguiente, así el hombre puede morir y re-nacer; cada vez que re-actualiza el mundo míticamente –sea la configuración religiosa o laica- deja abierta la *esperanza* a través de innumerables posibilidades que se figura, puede evolucionar y transformarse completamente. Tiene en la creación de los mitos cíclicos un artilugio voluntario cuya función es la *esperanza* ya que le permite *imaginarse* en el camino de dominio de la *physis*.

cambio. Pero <Freud no ha inventado el mito total. Lo encontró cuando se preguntaba por las pulsiones según su sentido funcional, llegando, finalmente, a la pulsión de muerte.><sup>32</sup>

Los griegos en principio nombraron *Moirai*<sup>33</sup> a un espacio delimitado de dominio u actividad que debía su emergencia a la Necesidad (*anankhē*), dioses y hombres se hallaban marcados por dicho límite por lo que cada dios se circunscribía a su propio ámbito y dejaba a otros dioses y al hombre regir en el suyo propio. La disposición espacial de la *Physis*<sup>\*</sup>, no era dada al arbitrio de los deseos humanos o de los dioses, sino que las

---

<sup>32</sup> *Ídem*, p. 103

<sup>33</sup> El término *Moirai* que en un inicio es nombrado por los presocráticos como una espacialidad, un dominio, cierto espacio delimitado de la naturaleza o de un campo de actividad que instituye necesidades y posibilidades tanto a dioses como a los hombres en su ámbito particular de dominio sufrirá una transformación importante cuando Platón (427- 347 a.C) al término de su texto *La República* retome el mito escatológico de Er, como el fundamento a su planteamiento ético-político. Er era un hombre de procedencia hebrea, que al ser muerto en una batalla resucita al duodécimo día trayendo una revelación a los mortales que hablaba de cómo a la muerte de una persona sus acciones justas e injustas serían juzgadas para ser premiadas o castigadas. Er sería “el portador, cerca de los hombres, de las noticias de aquel mundo”, así su revelación “mística” de tendencia órfica en inicio está cercana a la *eufemización* de lo incognoscible de la muerte mediante la subversión de la finitud en mensaje salvador. Dicho en palabras de Durand se encontraría transmutando la muerte mediante el régimen imaginario nocturno.

Platón retomando la larga pugna entre el discurso poético y el discurso racional que llevado al extremo buscaba distinguir entre el filósofo aquel que dice *verdad* y el sofista, el que engaña e *ilusiona* sin fundamento interpreta el mito de Er de manera que la *moira* como impersonal pasa a ser un “destino personal” que puede ser moldeado y elegido por los hombres de acuerdo al tipo de acciones que tuviesen en vida. El *tiempo* y los estadios por los que el alma puede irse purificando van acercándose cada vez más a preceptos de índole normativa, lo cual nos dice Jaeger debe entenderse a la manera de una *Paidea* griega. El concepto de *Moirai* a través de los siglos se ha pensado desde una óptica moderna desligado de su carga espiritual o mítica lo cual sería desde Durand una mera pretensión imaginaria, siendo más bien que el término se ha ido interpretando desde el régimen imaginario diurno, a decir tendiendo a lo sistemático, a la *superación imaginaria* de los límites humanos.

\*El término griego *physis* ha sido traducido como *naturaleza* lo cual de principio resulta problemático pues “proviene del verbo *phyo* (φύω), que tiene entre otros sentidos similares el de nacer, crear, engendrar (2), y está, por lo tanto, para los griegos siempre asociado con la vida. De hecho los latinos traducen este término griego con la palabra *natura*, que proviene de *natus*; “lo que ha nacido o ha sido engendrado”, participio de *nascor*: nacer, germinar. Así pues, la idea de vida y de nacimiento de las cosas relaciona nuestros dos términos modernos, física y naturaleza. Esta idea de la naturaleza como un principio activo se mantiene durante la edad media.” (Fierro, G *Aportes para un estudio de la formación de la idea científica de la naturaleza en los primeros filósofos griegos*) La *Physis* como principio activo que tiene su propio movimiento y que por ende era entendida por los griegos como una ley *natural* pasará con la escolástica a ser la comprobación irreducible de un dios creador que la produce y le impone sus leyes, lo “natural” dependerá a partir de entonces de un agente organizador, ya no es más una instancia enigmática. El surgimiento de las ciencias de la naturaleza donde el hombre desvela la “verdad” en las leyes impuestas por el dios es una de las derivaciones. Preferimos retomar la *Physis* en su acepción de fuerza *creadora* en la que queda un núcleo inefable que el hombre nunca podrá conocer, más sin embargo, siempre intenta transfigurar imaginariamente. Dicho enigma irresoluble es el *nómeno* en la filosofía kantiana, razón por la que en todo *fenómeno* se hace

necesidades facilitadas eran las limitantes intrínsecas e irrecusables de cada uno en su dominio; La *Physis* como la fuerza no domeñada aún, que si bien frente a la necesidad se ha delimitado, y por ende cada dios o humano habría buscado transformarla y doblegarla a sus requerimientos, se muestra inasequible del todo, no detiene su curso ni sus fuerzas, de ahí que generalmente se hable de *imperativos*, de un destino que nos parece arbitrario pues el dominio y conocimiento de ella –la *physis*– mantendrá para el hombre un núcleo indefinidamente incognoscible; el conocimiento que formulamos se encuentra irremediabilmente desbordado en sus límites por lo humanamente posible.

No en vano Durand postula al mito con la *función* de erigir un anti-destino, dicho de otro modo <expresar el hecho de que el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad; [...] mitiga lo insoportable, convirtiendo lo estremecedor en algo estimulador e incitante, [...es la] invocación de una instancia común, ya familiar para la existencia humana que sea portadora de un <<sistema>>...<sup>34</sup> que introduzca la <<significación>>, que transfigure lo arbitrario.

Freud<sup>35</sup> nombró a los relatos míticos *sueños seculares*. Estas “fantasías diurnas” (la potestad sobre tiempo-Muerte y el mundo) son el parangón de dominio, que buscan negar la impotencia humana frente al advenimiento constante de transformaciones inasequibles que no puede prever ni controlar completamente; lejos de brindarle seguridad, certidumbre,

---

necesario un proceso de mediación imaginaria, donde el sujeto cognoscente es un agente activo en la sustitución de lo incognoscible. Este planteamiento será abordado con amplitud en el siguiente apartado de este mismo capítulo.

<sup>34</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona, 2003 p. 51; 86; 88

<sup>35</sup> Freud, S “El creador literario y el fantaseo” (1908), *Obras Completas*, Tomo IX, p.134

el mundo se le muestra furtivo, inestable, inapresable. El pensamiento humano mágico<sup>36</sup> crea un reducto de libertad personal, de voluntad en el curso de la existencia. Nos dice:

La creación de las Moiras es el resultado de una intelección que advierte al ser humano que él es parte de la naturaleza, y por eso está sometido a la inexorable ley de la muerte. Contra ese sometimiento algo tenía que rebelarse en el hombre, quién solo con disgusto extremo renuncia a su excepcionalidad. Sabemos que usa la actividad de su fantasía para satisfacer sus deseos insatisfechos por la realidad. Y su fantasía, pues, se sublevó contra la intelección encarnada en el mito de la Moiras y creó el otro, de él derivado, en que la diosa de la muerte es sustituida por la diosa del amor y todo cuanto equivalga a esta en plasmaciones humanas.<sup>37</sup>

Para Freud la *fantasía*\* que mediante una formación reactiva -la transmutación de un objeto a su contrario- se encarna en el mito de las Moiras será lo que Durand llamará la

---

<sup>36</sup> Freud en sus trabajos sociológicos acorde a los prejuicios de su época llega a homologar el pensamiento primitivo (mítico) con un pensamiento mágico o religioso que crea desde la imaginación los objetos de su mundo, creyendo en ellos de igual forma que en las cosas concretas y observables. A partir de éste busca mostrar, desde su preocupación clínica de la neurosis, lo que llamó la “omnipotencia del pensamiento”, el intento siempre fallido de dominar a voluntad el mundo y sus objetos, con el fin de ganar certidumbre respecto al devenir. Sus pesquisas lo llevan a la pulsión de muerte, el anhelo desesperado por menguar lo insospechado del cambio, lo incognoscible, la muerte. En coincidencia ya Nietzsche había hablado magistralmente del hombre como un animal fantástico al que le es menester inventar el conocimiento y crearse “ilusiones para vivir. Nos dice que el hombre: “ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y perderse a sí mismo” (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* p.33) en el sin-sentido de una existencia carente de teleología.

<sup>37</sup> Freud, S “El motivo de la elección del cofre”(1913), *Obras Completas*, Tomo XII, 314-315

Para Durand Freud no escapa del intento de crear un mito, un eufemismo que permita al hombre pensar la posibilidad de su transformación a voluntad, de que no todo quede reducido a un “destino ciego”. Su formulación del aparato psíquico es la muestra, pues ante las fuerzas instintivas el hombre debe defenderse creando re-presentaciones. A decir de Durand, Freud aún conserva una interpretación de la *fantasía* un tanto negativa, pues la relaciona con aquello que se halla *reprimido*, o debe quedar al *margen* de la consciencia. Si bien esta interpretación de Freud puede ser válida para sus trabajos tempranos, es importante sin embargo notar que en sus trabajos de madurez para Freud la “pulsión de muerte” es constitutiva al hombre, hace una inversión fundamental y relaciona lo mortífero con esa búsqueda siempre fallida de homogeneidad, de certeza del devenir que es la función primordial del mito, de toda construcción humana. Y Postula a Eros como una fuerza antagónica que lucha por restituir la plasticidad significativa de lo imaginario, pues es la única manera de que el *ser* se re-construya míticamente.

\*El término fantasía deriva del verbo *phantázethei*, que significa devenir, visible, aparecer, asomar(se), de donde parecer indica luz, brillar, claridad [...] De aquí deriva “fenómeno”: lo que aparece, lo que se manifiesta. Pero también deriva “fantasma”: aparición, imagen, sueño, esto es, visión, o imagen engañosa. Además el término *pháinon* nos remite al “fantasear” que denota la entrega del sujeto al juego de la fuerza de la imaginación, al poder de *imaginar*...[Lapoujade, M.N. *Filosofía de la imaginación*, p.135] Tradicionalmente cuando se habla de *fantasía* se habla de la operación general de la capacidad de generar imágenes; cuando Durand habla de la fantástica trascendental como *a-priori* remite a ella como esta capacidad suprahistórica. En Freud la fantasía está ligada de manera fuerte al “fantasma”, a las producciones de lo inconsciente entre las que señala al sueño, las visiones o las apariciones que son engañosas. Durand hace

*antifrasis*, la extrema eufemización, que por lo general es más visible en el régimen nocturno de la imaginación cuando por ejemplo en un rito iniciático se re-crea la muerte simbólica que engendrará la prosperidad. Para Freud esa primera sustitución *fantástica* es la posibilidad misma de la emergencia del “yo”, el surgimiento del sujeto, al ser la instancia mediadora entre los imperativos de la *physis* y los ideales socio-culturales de lo que es lo humano. Es imposible la aprehensión desnuda del mundo, la mediación de los imperativos físicos en primera instancia, halla su sustancia interpretativa en las potencias imaginativas, entendidas kantianamente donde <la imaginación es la facultad que enlaza los elementos

---

una fuerte crítica a Freud, al situarlo dentro de las hermenéuticas reductivas, pues alude a que sus postulados aún guardan para el concepto un tinte negativo. Sin embargo más allá de esta crítica, Durand no deja de reconocer que Freud es uno de los pilares fundamentales para la comprensión de la fantasía, entendida como fuerza creadora y sus producciones imaginarias, lo que tradicionalmente se concibe como la imaginación reproductiva, que complementa o liga representaciones.

Si bien Coleridge (1975) hace una distinción de la fantasía y la imaginación como dos facultades distintas y contrapuestas, a decir, la imaginación primordial, que se asemeja a la función reproductora y la secundaria que es agente creador al unificar e idealizar, sostendremos con Durand y como Lapoujade ha puntualizado pertinentemente, que dicha distinción es útil para fines explicativos de los procesos de una misma función. La diferencia acusa a una mayor o menor dependencia con un objeto “real”, siendo el tema de nuestra tesis explicitar la conformación paulatina de la realidad, en el entendido de que todo objeto lleva un arduo proceso de urdumbres imaginarias que devinieron simbólicas y como ellas se han ido concretizando. Argumentar que la creación se halla más ligada a un objeto real, lo que se nombra como *imaginación simbólica*, sólo nos habla de una ligazón a elementos que ya han sido legalizados en una comunidad. Mientras que lo que aún no se ha enlazado simbólicamente se nombra para fines meramente explicativos como *fantasía*.

Para esta discusión –que recuperamos en los siguientes dos apartados del capítulo- remitimos a los argumentos de Gilbert Durand quien a lo largo de sus textos utiliza los términos *fantasía* e *imaginación* casi de manera indistinta, pues argumenta que el término griego *phantasia* sufrió desde la antigüedad clásica pasando por las hermenéuticas reductivas (Freud como dijimos ya y Lévi-Strauss) una desvalorización extrema y lo usa remitiendo a su significado “*ilusión*”, “*imagen*” que como hemos sostenido se acerca a las formulaciones nietzscheanas sobre la “mentira” en *sentido extramoral*. “La dificultad fundamental en un intento de categorización de lo que es la imaginación, que Aristóteles fue el primero en percibir, es la inherente resistencia que ésta ofrece a ser plegada en un esquematismo conceptual. Por decirlo en términos de Cornelius Castoriadis (1986: 149-176), la imaginación se escapa a la forzada identificación del *ser* con la *determinación* que acompaña a la ontología occidental desde Platón. La imaginación no es, en absoluto, una facultad cognoscitiva mediante la cual representamos objetivamente el mundo, puesto que tiende a proyectar imágenes que trascienden lo perceptible, lo propiamente sensible. Por el contrario, produce y sugiere imágenes ausentes de *facticidad*, carentes de realidad objetiva, e incluso llega a elaborarlas con un contenido imposible de representar[...]. Bergson (1932: 135-136; 250) planteará, por vez primera en el decurso de la filosofía occidental, cómo la imaginación es el resorte que impulsa lo que él llama una “función fabuladora”, absolutamente necesaria para la pervivencia de la vida.” (Carretero, Pasín *Imaginario y utopías*)

diversos de la intuición sensible, la cual depende del entendimiento por la unidad de su síntesis\* intelectual y de la sensibilidad por la diversidad de la aprehensión.><sup>38</sup>

Todo *conocimiento* del mundo requiere en primera instancia de la amalgama de lo sensible con los esquemas conceptuales\* a través de los cuales buscaremos aprehender lo que nos impacta sensiblemente de la *physis*, de ahí que la *imaginación* como mediadora entre lo que se nos presenta y las estructuras simbólicas del intelecto sea fundamental. En Kant hay una diferencia muy clara entre las creaciones intelectuales y el juicio que es posible emitir acerca del gusto o placer que nos produce una creación, que él pone en el orden del arte principalmente. En el juicio estético la imaginación no se adecua necesariamente a la legitimidad de los conceptos o conocimientos –el orden reglamentado, lo simbólico de una comunidad- pues ahí la imaginación transfigura más libremente porque <es un poder para afirmar nuestra independencia frente a las influencias de la naturaleza... y poner así lo absolutamente grande sólo en la propia destinación.><sup>39</sup> Es preciso notar que en Freud muy pronto el placer, entendido en Kant como la sensación de armonía entre la imaginación y el intelecto, queda ligado a toda producción creativa, sea esta de orden artística, intelectual, religiosa o cultural. En este sentido Freud no parece hacer una distinción radical entre lo

---

\* Cf. Kant, E *Crítica de la razón pura* “Lógica trascendental, analítica de los conceptos” Cap. I, sección III, parágrafo 10 / Lapoujade, M.N *La noción de síntesis en el pensamiento kantiano y su función en la estética*, Jornadas Kantianas, UNAM, 1981

<sup>38</sup> Kant, I *Crítica de la razón pura*, versión B, parágrafo 26 en Lapoujade, M.N *Filosofía de la imaginación*, Ed. Siglo XXI, p.81

\* Cuando hablemos de esquematismos nos estaremos refiriendo a la noción de *schema* kantiano que es una estructura intermediaria que si bien surge en primera instancia de la imaginación, al estar instituida como significativa, está encargada de adecuar la intuición sensible a los conceptos. Gilbert Durand retoma el *eschematismo* kantiano y subraya el dinamismo inherente al proceso imaginativo. Estos *eschemas* entonces están en una metamorfosis constante que sin embargo pueden lograr que imaginariamente acusemos una cierta estabilidad en las formas tras su repetición constante. Para esta discusión remitimos al tercer apartado de este mismo capítulo donde ampliamos el tema a partir de Hume.

<sup>39</sup> Kant, I, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, p. 182 en Da Silva, J.L “Aproximación al concepto de autonomía en la tercera crítica Kantiana”, *Episteme NS*, Vol.25, no. 2, 2005, p. 1-14

que producimos como *conocimiento* del mundo y los *juicios* subjetivos de placer que emitimos.<sup>40</sup>

Atendiendo a lo que Freud trabajó en torno a la fantasía y sus producciones imaginativas vemos que de ninguna forma es un apéndice eliminable o superable del raciocinio humano, sino que es fundamental y lo acompaña a lo largo de su existencia. La capacidad fabuladora del niño que construye su escenario de juego podrá vislumbrarse posteriormente en el quehacer poético y en el deleite hacia el chiste y la lectura novelesca, pero también en la adherencia a un marco de realidad determinado, pues a través de estas *formas* el hombre puede imaginarse como el héroe,<sup>41</sup> aquel que se enfrenta a las fuerzas indomeñables, a las leyes inescrutables y las sortea de manera benéfica.

El terror primordial en el hombre sería el <retorno al caos en un mundo sin leyes [...] el extrañamiento en el curso normal de las cosas><sup>42</sup> El *caos* es ausencia de significación del mundo, de lo que se le presenta al hombre delante. La *imaginación* se encarna en lo *nouménico*\*, en el hecho de que al hombre sólo le es posible conocer su mundo a partir de

---

<sup>40</sup>Cf. Freud, S “Sobre la dinámica de la transferencia” (1912), *Obras completas*, Vol. XII, Ed. Amorrortu, p. 93 / “Conferencias de Introducción al Psicoanálisis”, Conf. XXVII: La transferencia (1917) en *Obras completas*, Ed. Amorrortu, Vol. XVI, p. 392

<sup>41</sup> Adorno y Horkheimer en su ensayo *Odiseo, o mito e Ilustración* muestran magistralmente a través del mito griego de Odiseo, cómo la figura del héroe es homóloga al anhelo ilustrado: acallar todas las dudas, dotar de certezas al mundo, sortear un destino pre-fijado. Odiseo, para no sucumbir al canto de las sirenas, al cual ningún hombre puede hacerlo, se ata al mástil de su barco, ejerce sobre sí mismo una violencia, se obliga a no sucumbir a las fuerzas de la naturaleza. Pero como bien señalan el atarse es ya la conciencia de que la *astucia* del hombre es una herramienta fundamental para sortear el destino.

Recordemos que para estos autores el mito es ya Ilustración, y Gadamer argumentará a la ilustración como un anhelo surgido desde los albores del siglo V a.C, con el surgimiento de la filosofía occidental. Freud, así como Eliade y Durand no soslayan el hecho de que las creaciones literarias, y los desarrollos y búsquedas científicos convergen con esa ansia heroica. Durand particularmente asimila la figura del héroe al registro diario de la imagen, pues en dicha producción imaginaria impera el proceso de síntesis más que de antítesis. En este sentido la argucia del héroe puede asimilarse kantianamente a la búsqueda de asimilación de la intuición con las categorías, para la producción de un *conocimiento* que no obstante en Durand es uno de los caminos posibles de lo imaginario, más no el único. Esta discusión la seguiremos en el apartado del segundo capítulo *Implicaciones concretas de la exclusión mítica*.

<sup>42</sup> Vernant, J.P *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ed. Ariel, Barcelona, 1991. p. 71-72

\* El *Noúmeno* proviene de la palabra griega *Nous*, que remite a mente o “intuición”. Para Platón el nómeno haría referencia a las ideas, a aquello que hace posible el conocimiento y la representación de las cosas. Más

lo que sus sentidos le dan como experiencia. Kant señaló ese sustrato inapresable –el *nómeno*- del que surge el fenómeno, y donde la imaginación es siempre un esfuerzo inconcluso y por ende ilimitado de dar cuenta de una sensación que desborda y muestra siempre como fallida a la conceptualización. No hay fenómeno de la experiencia sin la edificación previa de una estructura conceptual que le dé significado, que le ciña a ciertas leyes o discursividades simbólicas.

Si la imaginación está encargada de sustituir, de *figurar* o *representar* lo que se presenta inescudriñable entonces es relevante tener en cuenta que en inicio toda forma es la hipótesis imaginaria frente a una ausencia de orden (caos). El intelecto apoyado en la imaginación crea *estructuras figurativas*, donde <Figura> significa que el <estando> de lo figurado es ausente...<sup>43</sup> pero se le hace presente mediante algo asible, concreto que le encarna. <La función fantástica ocupa un papel directo en la acción: ¿No hay obras de la imaginación, y toda creación humana, hasta la más utilitaria, no está siempre nimbada de alguna fantasía? En ese “mundo pleno” que es el mundo humano creado por el hombre, lo útil y lo imaginativo están inextricablemente mezclados [...] la imaginación creadora adorna el menor utensilio para que el genio del hombre no se aliene en él.><sup>44</sup>

Cuando las imagerías se vehiculizan en un discurso se conforman las ideas, simiente del entramado mítico, donde para Durand <la idea no sería más que el compromiso

---

adelante Kant utilizará el concepto para hacer referencia a objetos no sensibles o que van más allá de sensible (suprasensible), en este sentido denomina a lo que es ininteligible. A partir de entonces será usado como sinónimo de la “cosa en sí”, lo que en Kant sugiere la imposibilidad de conocer las cosas sin intermediación de los conceptos, de las estructuras a priori. Con Bachelard y Durand el *nómeno* retomará su acepción como “intuición”, y dará cuenta de la inextinguible distancia entre lo que el mundo es y las interpretaciones imaginarias que de él podremos hacer.

<sup>43</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/ UAM, México: 2003, p.79

<sup>44</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Ed. FCE, México: 2004, p. 404

pragmático del arquetipo imaginario<sup>45</sup> en un contexto histórico y epistemológico determinado.><sup>46</sup> La imaginación será una fuente inagotable<sup>47</sup> de superposiciones que funcionen como mampara donde se funda una realidad determinada. <La historia de los hombres no es un destino objetivo prefabricado por una fatalidad mecánica, y por ende material, no aparece sino como la fructificación, el producto que emerge de la eflorescencia de las obras de los hombres; es hija del mito, es decir, de las potencialidades imaginativas.><sup>48</sup>

---

<sup>45</sup>El arquetipo en Durand ó los *esquematismos-arquetípicos* se refieren a los *schèmes* –arquetipos, para Jung-constelaciones de tensiones homólogas... que constituyen etapas jerarquizadas en la estructuración de los distintos regímenes de la imagen [...] Quiere designar una tensión de fuerzas, que actualizadas desembocarían en la creación de un esquema. Se trata pues, de un esquema potencial. De la dinámica que llevaría a un esquema. [*De la mitocrítica al mitoanálisis* Nota de Alain Verjat, p. 81;107-108] Si bien Durand utiliza la palabra “arquetipo” para nombrar estructuras dinámicas que se modifican constantemente al paso del tiempo y de las configuraciones socio-culturales mismas que sin embargo conservan un mismo anhelo o función imaginaria. Nuestro autor se distancia de C. G Jung al subrayar que los anhelos arquetípicos - la eufemización de la muerte y el tiempo- son imaginarios y por ello siempre se verán frustrados por lo inevitable de la finitud y la imposibilidad de prever nuestro devenir. En este sentido nada más alejado de Durand que pretender entender los arquetipos como sustratos innatos o perennes que no tienen relación con los cambios históricos y culturales que crean las figuraciones imaginarias tanto distintas y en constante transformación dependiendo del entorno y lenguaje singular en el que se vehiculizan. Volveremos sobre este concepto en el primer apartado del segundo capítulo *La fantástica trascendental y el mitoanálisis de la cultura*.

<sup>46</sup> *Ídem*, p. 63

<sup>47</sup> Lo inagotable de la imaginación implica que a lo largo de las distintas épocas y culturas se han dado sedimentaciones discursivas de ciertas imágenes, no obstante es posible siempre hallar esa misma imagen engarzada a un discurso distinto, ajeno o contradictorio, pudiendo cualquiera de los sentidos subsistir y permitir que nuevas construcciones emerjan de esa representación. El sentido, la significación de la imagen entonces es superpuesto posteriormente cuando se enlaza en el lenguaje.

Las creaciones de la imaginación de esta forma hallan sus sentidos a partir de lo que ha sido dicho, de los discursos que han pre-figurado a una imagen y la han cargado de significaciones específicas. Cada momento histórico y cada cultura ha podido hacerlo de manera singular, sin que ello implique que la creación sea “de la nada”; las significaciones previas se re-ciclan, se re-configuran, se re-actualizan sin ningún telos prefigurado, sólo conforme a lo posible de pensar en el específico momento socio-histórico.

Remitimos para ampliar el tema al cuarto apartado del segundo capítulo *Mitologemas: el infinito fluir de una cuenca semántica a otra*.

<sup>48</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/ UAM, México: 2003, p.169

### 1.3 LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA: DISCURSO MÍTICO

Una jaula fue en busca de un ave  
Kafka, F *Aforismos de Zürau*

Para Durand la imaginación simbólica\* es negación vital de manera dinámica, negación de la nada de la muerte y del tiempo<sup>49</sup>, es un *restaurador de equilibrio* al formular una comprensión de la finitud, al cerrarse a aceptar la pura animalidad como camino humano, al instaurar un universo o dominio perenne que converge hacia teofanías inacabables. Retomará en parte a Bergson para quien la imaginación es una <reacción defensiva de la naturaleza contra un desaliento... esta reacción provoca en el interior de la propia inteligencia imágenes e ideas que resisten a la representación deprimente o que le impiden efectivizarse.><sup>50</sup>

Para Bergson la imaginación tiene un rol biológico pues es vista como un *instinto* del animal humano que es útil para defenderse de la muerte y Lacroze<sup>51</sup> lo reafirmará dándole un cariz psicológico al postularla como una evasión de la “dura realidad”. Durand no soslaya un inicio instintual o biológico para la emergencia de los símbolos, no obstante subrayará el tono *negativo* que implica mostrar a la imaginación como una defensa o

---

\* Remitimos a la nota, que a propósito de la fantasía en Freud, abordamos en el apartado anterior. En ella exponemos que la *imaginación simbólica* es una función de la *phantasia*; la separación entre ambos términos será utilizada para fines explicativos. En nuestro texto, de manera mayoritaria, la *imaginación* abordará los procesos que de la fantasía ya han podido ser encauzados en lo que para una cultura o grupo es significativo. Por otra parte el término *fantasía* remitirá mayoritariamente al proceso *a-priori* del entendimiento, a decir, la fuerza creadora de imágenes. Esto se encuentra elaborado con mayor precisión en el apartado del segundo capítulo *La fantástica trascendental y el mitoanálisis de la cultura*

<sup>49</sup> Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000, p. 124

<sup>50</sup> Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion* en idem, p. 125

<sup>51</sup> Lacroze, R *La Fonction de la imagination* (1935), Ed. Boivin & Cie, France : 1938

evasión; la imaginación no es un opio negativo o una máscara de la consciencia, sino <por el contrario *es* dinamismo prospectivo que a través de todas las estructuras del proyecto imaginario procura mejorar la situación del hombre en el mundo.><sup>52</sup>

La imaginación simbólica funge como el reducto no eliminable para proveer de *esperanza*<sup>53</sup> al hombre, al relanzar indefinidamente nuevos proyectos, anhelos, ilusiones y

---

<sup>52</sup> Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000, p. 127

El proyecto imaginario implica para Durand desde una visión antropológica a todas las manifestaciones culturales que han podido darse y podrán seguir surgiendo indefinidamente. Nos remite para su comprensión al “Museo imaginario” de Malraux donde más allá de las *diferencias* puede verse que lo que vincula a los hombres es la “representación efectiva” de las “dichas y penas cotidianas de la especie humana”... la imaginación es “un complejo cuadro de las esperanzas y temores de la especie humana, para que cada uno se reconozca y se confirme en ella.” (*imaginación simbólica* p. 134). Por otra parte nos recuerda que la desvalorización que se dio a la función fabuladora conlleva a que se le nombre con denominativos *negativos* o que remiten imaginariamente a arcaísmos donde incluso Freud o Lacroze, a pesar de darle una importancia radical a los símbolos, los reconocen como creaciones que surgen de la “represión” de los instintos, de ahí que Durand más allá de ver a los símbolos como “formación reactiva” o como “mecanismos de defensa” que impidan la conciencia de una “desnudez” insoportable, los restituye como *creación*. El proyecto durandiano retomará ampliamente a la ensoñación y a la imaginación creadora desde Bachelard quien considera que ésta última es un dinamismo organizador; ambos instauran lo humano.

<sup>53</sup> La *Esperanza* es un término central en Gilbert Durand. Ella es comprendida desde el proyecto Baudelairiano donde si bien se retoma el tema romántico de la caída y la redención, hay una ruptura con el ideal prometeico o de progreso. No habría como postula Hegel un “fin de la historia”, o bien una síntesis totalmente lograda, entendida como el “hombre victorioso” frente a su devenir. El hombre buscaría ser un perfecto químico, un alquimista: “pues de cada cosa he extraído la quintaesencia, me has dado tu barro y, con él, he hecho oro...” (Epilogo a *Las flores del mal*) “Baudelaire vuelve la espalda al optimismo romántico y a la epopeya humanitaria y progresista... El <mediador> es precisamente el verdugo de sí mismo... [le interesa] el misterio de la felicidad de Sísifo y mucho más, la necesidad de la roca y del calvario... (Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis* p. 280-282) Al “perfecto químico”, explica Durand, no se le escapa la diferencia entre el barro y el oro, la ética baudelairiana se sostiene en “la alteridad (que no es... la negatividad, la antítesis) es concretamente para el hombre esa ineluctable, irreductible parte de la Sombra... el otro, el compañero de viaje diferente de uno mismo, el sufrimiento, la Muerte... (*idem*, p. 310). La negación o la pretensión de eliminar la alteridad, llevaría a lo que Durand nombró la época de los paraísos artificiales, donde la pluralidad “sin límites” se pervirtió llevando a un endiosamiento de lo dionisiaco, siendo que “...Nietzsche fue uno de los primeros en saber que las ciudades, y también las culturas, unían necesariamente para sobrevivir, a Apolo con Dioniso...”

Si bien la *esperanza* es pensada como la pre-figuración *posible* de aquello que anhelamos o deseamos, y en ese sentido sería la *función* primordial del mito, al dotar de seguridad, de certidumbres útiles al hombre para darle sentido a una existencia que se le muestra inhóspita, llena de irregularidades, de transformaciones, donde muchos fenómenos de su mundo y su fisiología son escurridizos a su voluntad, a su dominio. Entonces eufemizar lo incognoscible, lo inescrutable es un artilugio que le permite fundar sentidos para hacer disfrutable y deseable su tránsito temporal por la vida. Lo anterior será preciso considerarlo a la luz de los postulados freudianos, que Durand retoma continuamente, vertidos en *El porvenir de una ilusión* (1927) donde la preocupación central es salvaguardar las obras de la cultura humana, y la regulación de los vínculos entre los hombres. El patrimonio cultural, ese “tesoro de representaciones, engendrado en la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano...” (p.18) tiene una importancia fundamental, siendo la pregunta de Freud, a partir de la pertinencia de un discurso religioso y de la ciencia que nos proveen ilusiones, esperanzas en un por-venir y en este sentido observar la posibilidad misma de que su “ciencia” fuese una ilusión: ¿No serán de perecida naturaleza otros patrimonios culturales que tenemos en alta estima y por los

búsquedas significativas para lo humano en su aspiración de vincularse con el mundo. La emergencia de imágenes simbólicas no es eliminable porque el *símbolo* se encarna en lo que Durand llama *imperativos biopsíquicos* o las dominantes reflejas<sup>54</sup> que se refieren a los reflejos de supervivencia instintiva del animal humano que puede compartir con otras especies animales. Si bien el cuerpo y su fisiología no son elementos prescindibles para entender qué son los símbolos y qué es la imaginación, lo que posteriormente nutrirá el relato mítico, tampoco puede decirse que la fisiología en sí misma puede dar cuenta de lo que es lo humano.

Lejos de ser lo fisiológico lo propio del hombre, es la <pregnancia simbólica [...] esta impotencia constitutiva que condena al pensamiento a no poder jamás intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato a un sentido...><sup>55</sup> donde los imperativos, los reflejos biológicos son *representados*, lo que en sí caracteriza a lo humano. La *pregnancia simbólica*\* término acuñado por Cassirer es pensada por Durand en

---

cuales regimos nuestra vida?, ¿No deberán llamarse también ilusiones las premisas que regulan nuestras normas estatales?... (p.34)

<sup>54</sup> Es un término que Durand acuña siguiendo los postulados de la reflexología rusa, sobre todo aquellos de Minkowski y de Betcherev. Este último es contemporáneo y co-investigador de Pavlov quien da inicio a la llamada escuela Conductista en psicología, la cual postula que los reflejos básicos (salivación, parpadeo, ciclos reproductivos, etc.) o instintos animales, que aplican al igual para los humanos, pueden ser condicionados, es decir asociados a estímulos específicos, lo que es llamado Condicionamiento Clásico. A partir de dichas investigaciones, pero postulando que los instintos son el pretexto para la emergencia de diferentes regimenes de producciones imaginarias. Durand postula que existen 3 “dominantes reflejas” o “imperativos”, en las que se engloban las diferentes modalidades de reflejos automáticos (por que son regulados por el sistema nervioso autónomo). La primera dominante es la “postural” que explica las diferencias y utilidades de la postura vertical en el hombre; la segunda es la “dominante del descenso” en la que se engloban las actividades nutricias y de desecho del cuerpo; y finalmente la tercera es la “dominante rítmica” que se asocia a los ciclos reproductivos, y la periodicidad de ciertos procesos orgánicos.

<sup>55</sup> Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000, p. 70

\* Cassirer (*La filosofía de las formas simbólicas* (1964) usa el término para dejar asentado que ninguna *forma humana* deja de ser una figuración, una *representación* construida paso a paso por el hombre y sus construcciones conceptuales. El mundo no es inteligible, los sentidos nos abren una infinidad de estímulos que para ser comprensibles a nuestro intelecto deben ser tamizados por una red previamente instaurada que nos dirija en la *forma* que deberemos captar. N.R. Hanson, filósofo de la ciencia, en su texto “Observación” - *Patterns of discovery. An inquiry into the conceptual foundations of science* (1958)- para explicitarlo nos dice que al mirar por primera vez a través de un microscopio lo que se nos aparece son manchas indescifrables, insignificantes, es *necesario* que nos expliciten las *reglas* de lo qué debemos ver, y cómo debemos verlo para

coincidencia con Freud cuando habla de la erotización de un sistema nervioso *polimorfo*<sup>56</sup>, que carece de un anclaje en símbolos pre-determinados.

La Polimorfia de lo humano, nos dice Durand, se refiere a cómo <las vocaciones y las censuras culturales van a seleccionar las formas de acción y de pensamiento adecuadas a tal o cual género de vida.><sup>57</sup> El *símbolo*, la creación imaginativa, entonces emerge como una conformidad entre la avasalladora cantidad de sensaciones sin una delimitación, que para hacerse significativas serán hipostasiadas por la imaginación, y su encauce a través de los significados ya previamente cimentados por el orden social. Si Durand afirma que en principio el *símbolo* es <el producto de los imperativos biopsíquicos por las intimaciones del medio><sup>58</sup> es porque los reflejos instintivos, innatos a la especie humana, le muestran al hombre una *physis* cuyo dominio absoluto se le escapa, se ve frente a limitaciones intrínsecas e irrecusables en tanto especie animal, y al mismo tiempo se halla inserto en redes discursivas y significativas, en un entramado sociocultural que norma la interpretación, los símbolos con que se le insta a dar cuenta de los fenómenos.

---

que la imagen, se nos haga patente. Ver “algo”, ver un *fenómeno* implica ya la hipostatación, la interpretación del mundo mediante estructuras simbólicas, significativas para el hombre.

<sup>56</sup>Para Freud el hombre al nacer es un animal desvalido, su sobrevivencia no le pertenece pues es completamente dependiente de su medio ambiente, necesita de la presencia de otros de su especie para salir avante. Frente a la avasallante entrada de estímulos sensoriales que recibe de su medio, son las personas de quienes depende su sobrevivencia las que instaurarán las *formas* válidas de significación e interpretación de cada uno de los estímulos que recibe. La estructura conceptual que para Kant es *necesario* anteponer en la interpretación de cualquier fenómeno se dirá con Freud que esta tamizada o delineada por los “otros” que permitieron la sobrevivencia; Ellos pasan a ser las primeras figuras “amorosas” del neonato quienes inevitablemente estarán insertos y regidos por las configuraciones *posibles* de pensar desde su muy particular época socio-histórica. La *estructura*, la *ley* instaurada para la interpretación fenoménica estaría entonces cargada afectivamente desde el comienzo. Y en este sentido la “erotización” de la interpretación fenoménica en Freud es análoga a la simbolización mítica en Durand pues los estímulos *amorfos*, son configurados, son llenados de sentido con el fin de que un organismo vivo pueda situarse y configurarse al interior de un *orden* humano.

<sup>57</sup> *Ídem*, p. 49

<sup>58</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México, 2004. p. 44

El *símbolo*\* se inserta en el dominio de lo no-sensible en todas sus formas... estas <cosas ausentes o imposibles de percibir>, por definición, serán de manera privilegiada los temas propios de la metafísica, el arte, la religión, la magia: causa primera, fin último, <finalidad sin fin>... Inadecuado por esencia, es decir, para-bólico... al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es *transfiguración* de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto<sup>59</sup>. Implica reunir, encontrar reconocimiento, analogías entre distintos elementos. Respecto al mito es el lugar donde se manifiesta lo *sagrado*, de ahí que se le nombre también una *epifanía* al ser la aparición de lo inefable por el significante<sup>60</sup>, dicho de otro modo es la figuración, la interpretación de un mundo que a primera instancia se muestra amorfo. La apertura al mundo, el convertirlo a imágenes, palabras y discursos, conlleva entonces la *pregnancia simbólica* donde las impresiones sensoriales nunca llegarán al hombre desnudas, sino a través indefectiblemente de representaciones, de *formas simbólicas*:

... las diferentes creaciones de la cultura espiritual –el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión- en toda su diversidad interna, vuélvense parte de un único gran complejo de problemas, vuélvense impulsos múltiples referidos todos a la misma meta: transformar el mundo pasivo de las meras *impresiones* en las cuales parecía primero estar atrapado el espíritu, en un mundo de pura *expresión* espiritual<sup>61</sup>

---

\* La hermenéutica simbólica a la que se suscribe el pensamiento de Durand considera que Hermes, aquel que traduce a un lenguaje inteligible los designios de los dioses o el mediador entre los dioses y los hombres, metaforiza la interpretación a través del símbolo, para la comprensión de lo que se nos muestra como mundo. El símbolo entonces sería “la estructura misma de la *imaginación* que lo suscita, y que más que facultad de formar imágenes, se revela como potencia deformadora de las copias pragmáticas suministradas por la percepción, en el sentido de un dinamismo reformador de las sensaciones”. (Solares, B *Los lenguajes del símbolo*, p. 11) La interpretación (los símbolos) no es un mero proceso de conocimiento, sino es la comprensión del mundo, puesto que organizan, según Trías, la “economía del sentido de la existencia”. Recordemos que en los anteriores apartados ya hemos aludido a como el símbolo es la posibilidad de emergencia de lo humano; toda producción o expresión simbólica se liga a una ontología, a la necesidad de que cada viviente de sentido a su existencia.

<sup>59</sup> Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000, p. 14

<sup>60</sup> *ídem*

<sup>61</sup> Cassirer, E *Filosofía de las formas simbólicas*(1964) Tomo I, Ed. F.C.E, 1ª edición, México: 2003, p.21

Para Durand en consonancia con Cassirer <el *homo sapiens*, en definitiva, no es más que un *animal symbolicum*. Las cosas solo existen por medio de la <figura> que les da el pensamiento objetivante”; son eminentemente <<símbolos>>. <sup>62</sup> Las distintas formas de aprehensión humana Cassirer y por ende Durand las entiende kantianamente <sup>63</sup> donde la multiplicidad de sensaciones se ordenarán y configurarán a partir de *condiciones a-priori de la sensibilidad*, que se refieren a <la capacidad (receptividad) de recibir representaciones, [... así] los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella

---

<sup>62</sup>Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000, p. 70

Durand dice explícitamente seguir los postulados de Cassirer, declarado neokantiano, no obstante es importante notar la influencia de Bachelard en sus postulados. Bachelard, científico de formación, se niega a aceptar que ciertas producciones humanas, entre ellas el pensar poético o las ensoñaciones diurnas no sean apreciadas para comprender que muchos de los postulados científicos, que consideramos objetivos, han emergido en primera instancia de “creaciones imaginativas”. Ya anteriormente hemos hablado de que asienta que el *tiempo* y el *espacio* son procesos simbólicos, siendo que la acepción del tiempo proviene de postulados mecanicistas, que no son la única manera en que ha podido ser pensado. El espacio es un símbolo de distanciamiento de lo dado, de ahí que no existan rupturas tajantes sino emergencias distintas que se entremezclan continuamente. Durand acepta la necesidad de estructuras *a-priori* para interpretar los estímulos, más no sigue ni a Kant, ni a Cassirer en sostener su *idea* de tiempo y espacio mecanicista, dualista como formas *a-priori*. Pueden darse distintas concepciones o estructuras, que está íntimamente en relación con las distintas culturas y momentos socio-históricos en los que se sostienen ciertos presupuestos. El primer apartado del segundo capítulo hace explícito el distanciamiento de Durand con ciertas acepciones kantianas al ubicar como *a-priori* trascendental a la fantástica cuya estructura es una topología, de la que se desprenderán los procesos de espacialización y temporalización.

<sup>63</sup> Cassirer hace alusión a la “inversión copernicana” que hace Kant respecto del Conocimiento teórico. Dicha inversión implica que sin sujeto de conocimiento, no hay objetos, siendo éste quien pone las condiciones de posibilidad de ser de un determinado objeto. Para que surjan los fenómenos, es *necesario* que previamente se pongan las estructuras mediante las cuales se captará la multiplicidad del mundo. La “cosa en sí” es incognoscible, de ahí que el *noúmenon* deba ser hipostasiado a través de las estructuras. Textualmente dice: “la razón no deriva sus leyes de la naturaleza, sino que las prescribe a la naturaleza.”

Cassirer recuerda que Kant afirma que “la intuición sin concepto” es ciega, no obstante considera que la investigación kantiana queda inconclusa al sólo dilucidar acerca del conocimiento teórico y no otras formas más cercanas a la intuición, dentro de las cuales considera el pensar mítico.

Si bien Cassirer hace un gran trabajo al dar lugar al mito como una forma simbólica entre otras, sigue pensando estos discursos con un menor grado de “desarrollo” respecto de la ciencia o el conocimiento teórico. Se halla anclado en una visión progresista del mundo, en la cual el mito es forma “originaria”, pero superada mediante la construcción teórica, de igual forma a como la impresión sensible provoca la emergencia de una explicación sobre el mundo, que al generalizarse, al hacerse ley, ya no remite a la impresión particular. Es en este momento cuando Durand se distancia de él, pues a su entender el mito no es en ningún momento una forma susceptible de superación, como hemos dicho, rompe con toda tradición progresista y coloca al mito como una estructura a partir de la cual pueden figurarse diferentes expresiones simbólicas (ciencia, arte, religión, saberes diversos) Remitimos al apartado *Las diferentes formas humanas de aprehensión* para esta discusión.

es la única que nos suministra intuiciones.><sup>64</sup> Cada *schema* o *forma* de aprehensión de lo intuido mostrará las condiciones de posibilidad específicas e históricas que permiten a lo informe el ser percibido; los esquematismos valen para que lo sensible se amolde a una disposición previamente configurada que dota de sentido.

Para Durand<sup>65</sup> ni la estructura *a-priori*, ni ninguno de los símbolos concretos surgirán de la nada pues debemos recordar que la imaginación, la materia prima del símbolo, es una fuente inagotable de sentidos indefinidamente re-novados y transfigurados por lo que se ha sedimentado a través de las distintas configuraciones culturales y épocas socio históricas. La *estructura* o *forma* es siempre dinámica, así “toda imagen del mundo” puede decirse que es una objetivación, la formación de *representaciones*, a partir de impresiones fugaces de los sentidos, que son legitimadas por un entorno socio-político. Y por otra parte, deberá mantenerse siempre presente que dicha objetivación es temporal y se ve continuamente trastocada en sus sentidos puesto que el entramado *imaginario*, el símbolo, es polivalente, su significado no es apresable del todo, exige de la constante interpretación, del insaciable tránsito a través de los discursos, a través de los mitos.

La inestabilidad, la ausencia de firmeza, de concreción en las formas será lo propio de los estímulos que interpretaremos como la percepción de un mundo. Lo simbólico, la estructura significativa, que nos permite imaginariamente detener el flujo incesante de sensaciones, el devenir, y percibirlo como algo constante u estático simplemente <se funda en que la fluida serie siempre [*pareciera*]<sup>66</sup> idéntica en las impresiones, las *relaciones*

---

<sup>64</sup> Kant, E *Crítica de la razón pura*, “Estética trascendental, §1, B 33, Ed. Alfaguara, Madrid 1988, 6ª ed., p. 65

<sup>65</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México, 2004

<sup>66</sup> Hablamos de “apariencia de continuidad” en tanto que lo que se muestra al hombre es un fluir constante e interminable de estímulos en transformación indefinida, estímulos a los que el hombre les confiere una regularidad que siempre es falible. Cualquier predicción acerca de un determinado fenómeno ya sea fisiológico, físico, histórico puede verse interrumpido, trastornado en cualquier momento sin que nos sea

constantes en que se encuentran y de acuerdo con las cuales se repiten, van destacándose gradualmente como algo independiente [...]; estas relaciones constantes constituyen la firme estructura y, por así decirlo, el firme armazón de la “objetividad”<sup>67</sup> del cual partirá cualquier construcción de conocimiento.

Ya Hume<sup>68</sup> que había despertado a Kant del sueño dogmático al sostener a la imaginación como el eslabón que permitía enlazar las emergentes impresiones de los sentidos que, al ser furtivas, debían ser dotadas de *identidad*, de rasgos o características constantes a lo largo del tiempo; dicho de otro modo al flujo de impresiones le es posible englobarse en una unidad aparentemente estable, que permite en todo caso fundar la causa de un determinado fenómeno gracias a la función imaginante.<sup>69</sup> Hume argumentará Cassirer <mostró de una vez por todas que particularmente la “idea” de causalidad no está contenida en la mera impresión sensible ni puede extraerse de ella por ninguna especie de inferencia mediata.><sup>70</sup>

---

posible previamente conocer absolutamente todas las variantes o posibilidades. El devenir es una abertura incognoscible de posibilidades.

<sup>67</sup>Cassirer, E *Filosofía de las formas simbólicas*(1964) Tomo II, Ed. F. C. E, 1ª edición, México: 2003, p.53

<sup>68</sup> Hume, D *Tratado sobre la naturaleza humana*, Ed. Gernika, México: 1992

<sup>69</sup> Para Hume las conexiones entre los datos sensibles son puestas por el sujeto que los conjunta y nombra como experiencia. La repetición constante de estímulos que homologamos por su similitud es lo que nos lleva a postular relaciones “necesarias” entre los elementos que se nos presentan. El puente de unión para la formación de ideas, de causas, no es otro que la *imaginación*. La crítica certera de Kant es que para que emerja “ideas” causales, que darán lugar a *leyes* antes el sujeto debió haber puesto las condiciones o estructuras “formales” que guíen la *forma* que tomará la impresión. Ambos recuperan a la *imaginación* como necesaria para la percepción de las cosas. Es preciso volver a subrayar que en nuestra revisión de lo imaginario ella no puede entenderse como un “desvío”, como si de antemano la capacidad de raciocinio humano tuviera un telos preestablecido tendiente hacia un progreso o un “bien”. Así la fuerza creadora de imágenes, la *phantasia*, carece de forma, de finalidad, por lo que sus creaciones no pueden ser entendidas como “adecuadas” o “inadecuadas”, para que esto pueda suceder se necesita una “estructura” previa que delimite lo que será nombrado un “error”, algo “indeseado”. En este sentido la alusión a productos imaginarios coincidentes o no con un marco definido, la *imaginación* que ha devenido *simbólica* será un puente entre las distintas impresiones. Durand hace notar que, las creaciones de la *phantasia* no son ex nihilo, sino son re-creaciones, re-configuraciones constantes en base a la infinidad de sedimentaciones de significaciones imaginarias que se han dado en la historia para aprehender el fenómeno de lo humano. La adecuación a estructuras se da por necesidades pragmáticas, como lo sería el dotar de sentido y seguridad al hombre en el mundo.

<sup>70</sup>Cassirer, E *Filosofía de las formas simbólicas*(1964) Tomo III, Ed. F. C. E, 1ª edición, México: 2003, p.43

La causalidad es un constructo, se *crea* mediante la conjunción de elementos *imaginarios* hechos significativos; a primera vista, antes de que el devenir sea encauzado mediante ciertas estructuras simbólicas, <...la causalidad es una *impresión* (una ilusión) causada por la regularidad de los hábitos de la percepción y de la mente [...] las cosas, no tienen una explicación para que ocurran, sino simplemente porque ocurren tienen una explicación. O al menos tal explicación para que ocurran es convencional.><sup>71</sup>

Lo propio de las sensaciones provenientes del mundo es entonces su constante cambio y transformación, la imaginación es un primer esbozo de aprehensión, de suposición de lo amorfo, que al ser normada por los constructos históricos y culturales hará emerger *formas simbólicas* para posibilitar la comprensión humana. El *símbolo* indefectiblemente polivalente para concretarse en fenómenos asibles a lo humano, implicará necesariamente una ligazón discursiva que hace presente un devenir que se disgrega; Nombrar<sup>72</sup> el mundo, es crearlo al dar sentido, pues < cubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible. Hasta el acto de

---

<sup>71</sup> Arnau, J *La palabra frente al vacío* (2005), Ed. F. C. E/ COLMEX, México: 2005, p. 118, 119

En el apartado anterior habíamos ya descrito cómo para Durand la imaginería cíclica se imbrica en las “dominantes reflejas”, lo instintivo, la fisiología humana, se le muestra al hombre como *imperativos* que funcionan como automatismos involuntarios que no le dejan resquicio para su dominio más que a través de la eufemización imaginativa que se concretan en estructuras simbólicas que posteriormente serán el sustento de los diversos relatos míticos.

<sup>72</sup> Cf. Durand, G Los gatos, las ratas y los estructuralistas en *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra*, Ed. Anthropos/ UAM, México: 2003, p. 91

Ya Platón en el Cratilo ha sentado las vertientes de la discusión acerca de qué es lenguaje. El pensamiento se ha dividido entre quienes ven el lenguaje desde sus estructuras fisiológicas, fonéticas, lingüísticas o funcionales independientemente de las *formas* y usos en los que se recrea y aquellos que siguiendo en buena medida los postulados Aristotélicos conciben el lenguaje como una estructura vacía, que vehiculiza los diversos sentidos de la palabra. Cuando se intenta dilucidar el “mito” es insoslayable la dilucidación por el lenguaje, pues como hemos subrayado el mito son símbolos imaginarios engarzados en un discurso. Diferenciamos entonces la estructura “formal” del lenguaje, las reglas y usos gramaticales, del “habla” entendida como un flujo multívoco de significaciones. Dirá Blanchot “el lenguaje exige jugar su juego sin el hombre que lo ha formado”... el “formalismo”, los signos gramaticales, nunca podrían apresar completamente aquello que nombran. “Si hubiera identidad entre la palabra y su objeto, el término “fuego” quemaría en la boca” nos dice la filosofía hindú. “Nombrar el mundo” es en primera instancia hacer un símbolo de un mundo inapresable en su totalidad.

establecer unos nombres para orientarse planta cara a las formas elementales de confusión o, al menos de perplejidad, y, en un caso límite de pánico. [El símbolo puesto en el lenguaje es la] humanización en forma de mito><sup>73</sup> porque nos dirá Legendre<sup>74</sup> <no basta con producir la carne humana, además hay que instituir la><sup>75</sup>, es decir normarla simbólicamente, hacer que lo agreste, lo inescrutable de un mundo cambiante sea significativo, lo cual únicamente podrá darse en los confines de una estipulada sociedad con sus *leyes* e interpretaciones singulares sobre lo que el mundo es.

La narración simbólica o mítica muestra constantemente la <tensión de un <decir> (el simbolizante) y de un indecible (el simbolizado) [... siendo que] no hay más verdadera estructura que la que se construye, es decir que reúne en una obra única y viva, conflictiva, paradójica, formas y materiales dispares.><sup>76</sup> Para Durand hacer simbólico el mundo conlleva el hecho de hacer de lo inhóspito, de lo incognoscible o de los *imperativos* fisiológicos fenómenos aprehensibles humanamente, o dicho de otra forma crear *eufemismos fantásticos* que hagan habitable el mundo. La infinidad de discursos míticos, las explicaciones dadas para la aprehensión de un acontecimiento, no son necesariamente su comprensión; la dilucidación histórica o antropológica de un determinado entramado mítico es independiente de la *función* social que cumple; a decir de Durand esta función es la de proveer *Esperanza*<sup>\*</sup>, de dar sentido a la existencia de aquel que cree y sostiene un discurso mítico particular, de ahí que afirme que:

---

<sup>73</sup>Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona: 2003. p. 50; 135

<sup>74</sup> Legendre, P *El inestimable objeto de la transmisión: estudios sobre el principio genealógico en Occidente*, Ed. Siglo XXI, México:1996

<sup>75</sup> Ídem, p.9

<sup>76</sup>Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/ UAM, México: 2003, p.171

\* Remitimos a la nota no. 57 de este mismo apartado donde hemos ampliamente explicitado la función de *esperanza* en Durand. Él mismo nos remite a las consideraciones que ha hecho Ernest Bloch sobre *el principio de esperanza* (1959) en donde siempre hay un sujeto que es el agente que provoca que se den las

La simbólica se confunde con la marcha de toda la cultura humana. En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo, se refugia la totalidad de la cultura humana, como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal.<sup>77</sup>

---

movilizaciones en las estructuras que se han fijado en extremo. Es en *El principio esperanza* donde esta forma de entender la utopía alcanza un mayor desarrollo. La utopía entonces se convierte en dimensión antropológica esencial que está siempre en trance de realización, en constante omnipresente de toda las culturas y que adquiere múltiples variantes y determinaciones. [...] De esta forma, dice Bloch, se quiebra el imperio de la anamnesis que ha estado presente en la filosofía occidental desde Platón. Hasta ahora, al predominar el mundo concluso y definitivo de la anamnesis, lo que se ha producido es que el conocimiento se encuentre sólo dirigido hacia el pasado. Es la valoración de la anamnesis, la consideración del saber como un mero volver a recordar lo ya sabido alguna vez lo que ha conducido a la parálisis y al olvido de un elemento esencial en la realidad: aquello que todavía-no-ha-llegado-a-ser. Para llegar a captar los elementos de futuro auténtico es necesaria una clase de conciencia que dé cuenta de lo todavía-no-consciente, una conciencia no saturada, sino anticipadora. [...] Esta reacción anticipadora, socavadora del presente y dinamizadora del futuro, no puede confundirse con la "reacción meramente paliadora", que, con intención apologética, pretende reconciliar al sujeto con lo dado. Esa intención es la que encontramos, continúa Bloch, en la ideología de las épocas ya no revolucionarias y por ello se nos aparece entonces el problema central de determinar si y hasta qué punto se roza la reacción anticipadora con la reacción meramente paliativa [ Serra, F *Utopía e Ideología en el pensamiento de Ernest Bloch*]

No podemos soslayar que la metáfora potamológica –que trabajamos en el cuarto apartado del segundo capítulo *Mitologemas: el infinito fluir de una cuenca semántica a otra-* en donde Durand nos ejemplifica los vaivenes de síntesis y antítesis de las estructuras míticas guarda relación con la explicación que Bloch hace de cómo se revoluciona y/o subvierte una ideología dominante. En este sentido notamos que Durand recapitula la idealidad platónica como un anhelo *imaginario* que no es eliminable ni superable, de ahí que todo discurso siga siendo mítico. Ello marca una diferencia con Bloch puesto que a su entender ya el mismo Platón era consciente de dicha función anticipadora que es lo que hace posible el dinamismo del pensamiento. Remitimos al “performativo de promesa” de Derrida que ya habíamos traído a colación a propósito de la actualidad del mito en nuestro primer apartado.

<sup>77</sup> Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000, p. 139-140

Para Durand la ciencia es un espectro al igual que lo sería la religión, cada uno de nuestros saberes, en fin cada una de nuestras construcciones humanas. El que cada una sea espectral y por ende mítica, no implica que no existan diferencias entre ellas, así la ciencia edifica concreciones hartas distintas de aquellas del arte o de la filosofía. Lo que para Durand es fundamental resaltar es que ni la ciencia, ni ningún saber, pueden agenciarse la primacía o bien una mayor pertinencia para nombrar lo que se nos aparece como mundo. En su ámbito particular cada una de estas espectralidades dota de certidumbre, de seguridad y/o sentido a quien las sigue, de ahí que llegue a igualar las distintas configuraciones humanas con la función del mito que ya hemos explicitado y ejemplificaremos en el apartado *Implicaciones concretas de la exclusión mítica*.

#### 1.4 ¿MITO O REALIDAD?: LA CONCRECIÓN IMAGINARIO-SIMBÓLICA

Quizá la historia universal es la historia de unas  
cuantas metáforas

Borges, J. L. *Otras inquisiciones*

El que todo fenómeno y experiencia del mundo pueda ser denominada como una edificación mítica de cabo a rabo, ilusoria o ficticia\*, proveniente de las potencias imaginativas, es una afirmación difícil de aseverar sin que esta inmediatamente sea interpretada en el orden de lo imposible pues basta mirar a nuestro alrededor para distinguir que existen cosas concretas, asibles, que denominamos reales que son *diferentes* de los productos imaginarios que se nos muestran carentes de *physis* o faltos de concreción.

En los anteriores apartados se ha afirmado que es irrealizable una desmitologización del mundo y de las construcciones humanas pues el mito permea a cada una de ellas al imbricarse en una <<angustia vital>> del hombre, que no es sino el <puro estado de prevención, incierta [...] una intencionalidad de la consciencia sin objeto...><sup>78</sup> Se ha

---

\* Cf. Nietzsche, F *La voluntad de poder*

En diversos momentos Nietzsche hace alusión a la *imaginación* como una función creadora, lo que hemos llamado *fantasía* misma que debe adecuarse a ciertos cauces necesariamente (esquematismos simbólicos) lo que denota una impecable lectura de Kant por parte de Nietzsche. Llama nuestra atención que Lapoujade, M.N afirma que dicha obra bien merecería llamarse *El libro de la imaginación* pues en este Nietzsche rompe con la tradición que alude al concepto la “malignidad”. Por otra parte hemos ya aclarado en el primer apartado de este mismo capítulo en referencia al concepto de *eufemización* que lo “ilusorio” debía ser leído a la luz del texto nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* donde las edificaciones humanas, las construcciones míticas crean lo humano, pues sin ellas sería imposible al hombre dar cuenta de la *physis*... Arnau en su trabajo sobre la filosofía hindú aclara de manera puntual cómo la “identidad”, aquello que nos permite nombrar o conceptualizar algo, no es sino una promesa, o bien dicho con Durand una *esperanza* para que el hombre haga habitable y transitible su existencia temporal. Lo que se quiere recalcar nuevamente es que el conocimiento del hombre y sus producciones carecen de un suelo firme, inalterable o inmutable al paso del tiempo pues todas estas construcciones al igual que el hombre son temporales y adecuadas a *formas* particulares de nombrar el mundo

<sup>78</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona: 2003. p. 12; 14

desarrollado cómo frente a lo inhóspito, a lo carente de forma o nombre, se da por parte del raciocinio humano una transfiguración imaginario-simbólica de una *physis* y cómo va implícita la *necesidad* de fijeza, de repetibilidad o continuidad en las *formas* pues la constancia de lo que se nombra como mundo y las construcciones que se hacen posibles, le permiten al hombre abrigar que es viable y deseable dotar de significación, cualquiera que este sea, a su existencia temporal. Lo simbólico deja abierta la *esperanza* de sentido.

Cómo explicación primigenia al igual afirmamos que el mito, la cimentación discursiva de un entramado de constelaciones imaginarias que se han hecho simbólicas, busca hacer sustentable la configuración y realización de diversas prácticas humanas donde <la línea fronteriza entre el mito y el *lógos* es imaginaria... el mito mismo es una muestra de trabajo, de muchos quilates, del *lógos* [...] La angosta zona en que tiene lugar un comportamiento realista está circundada siempre por un amplio campo de sugerencias de acciones y de operaciones posibles [...] La humanidad ha vivido la mayor parte de su historia, ocupando el mayor volumen de su consciencia, de supuestos *irrefutables*, y acaso siga haciéndolo así aún hoy día –se trata de una sospecha no susceptible de prueba.><sup>79</sup> De

---

Blumenberg se halla siguiendo a Freud quien en su conferencia no. 24 intitulada *La angustia* explica que la “angustia” surge en primer lugar frente a una amenaza o peligro que interpretamos (percibimos) de lo que vemos advenir. Cuando el estímulo nos es desconocido, inhóspito entonces ella se activará. Si bien la “angustia” en principio podrá ser la activación fisiológica de inervaciones nerviosas conjugadas con sensaciones y vivencias significativas que para Freud surgen de situaciones concretas, fisiológicas del neonato (interrupción de la renovación sanguínea al modificarse el tipo de respiración interna causando falta de aliento) toda sensación de “angustia” posterior a esta primera reacción instintiva será denominada carente de *objeto* donde cualquier esbozo de explicación, comprensión o transfiguración imaginaria de la angustia en sensaciones de “miedo” u “temor” donde puede nombrarse ya el objeto que causa tal estado es considerado una “racionalización”, lo que dicho con Durand sería la *transfiguración* de lo amorfo de la *physis*, de los imperativos biopsíquicos que se humanizan a través de lo imaginario.

<sup>79</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona: 2003. p. 19-20

Hemos ya aclarado que solamente *una* forma bastante reducida de pensar el *raciocinio* humano ha podido sostener que la imaginación, la fabulación, los sueños y los “mitos” son instancias de menor validez o envergadura que otras producciones, como lo serían las construcciones conceptuales o cercanas a los signos lógicos o matemáticos. El que la “razón” haya sido relegada a una mínima parte de sus potencias siendo de forma cotidiana entendida como el artilugio que desvela, aclara, y sigue siempre un solo camino adecuado o correcto desde un cierto ángulo de posibilidad ha permitido que el *mito*, por su polivalencia interpretativa, haya sido tratado como deficiente o carente de “racionalidad”. En este sentido la conocida interpretación

manera continua ha surgido la referencia al lenguaje como el lugar de engarce, de acomodación de los constructos imaginarios simbólicos con el fin de hacerse comprensibles. El *mito* entonces es discurso y éste no puede ser sino tropológico, pues aunque <durante mucho tiempo se creyó que el lenguaje era dueño del tiempo [...] se creyó también que su soberanía tenía el poder de hacer aparecer el cuerpo visible y eterno de la verdad [...] su fuerza *sólo* está en su disimulo...><sup>80</sup> en el hecho de que la palabra no alcanza a mostrar todos los sentidos; la infinidad de potencias simbólicas e imaginativas que lo nutren permanecen circunscritos a lo *válido* para nombrar en un cierto momento sociohistórico y cultural.

Steiner<sup>81</sup> puntualiza a este respecto que <cada lenguaje humano traza un mapa de mundo de diferente manera [...] Cuando muere un idioma muere con él un mundo posible [...] pues] Un idioma entraña un potencial ilimitado de descubrimiento, de reconstrucción de la *realidad\**, de la articulación de los sueños, es decir, de lo que llamamos mitos, poesía, conjeturas metafísicas y discursos de la ley.><sup>82</sup> Siguiendo dicho curso afirmamos que lo que cotidianamente denominamos *realidad* es un cúmulo complejo de discursos míticos, de constelaciones imaginario simbólicas que se vehiculizan indefinidamente a través del

---

sobre el mito, que se dio a raíz del surgimiento de la sociología como “ciencia”, en donde es visible en la historia del pensamiento humano el “desarrollo” del raciocinio y que ha sido metaforizado como “el paso del mito al lógos” es para nosotros un nuevo intento de no dar completa validez a la imaginación y sus creaciones como fundamentos del conocimiento humano.

Para Durand es relevante mostrar *las implicaciones concretas de la exclusión mítica* –apartado tercero del segundo capítulo- que nuestras pedagogías han sostenido. Sus reflexiones en muchos momentos parecen estar conducidas por un rotundo rechazo a estratificaciones y valoraciones subjetivas, o dadas a partir de una cierta ideología que se ha vuelto dominante, y que denotan para él una velada o denegada pretensión de dominio (colonialismos espirituales).

<sup>80</sup> Foucault, M *El pensamiento del afuera*, Ed. Pre-textos, Valencia: 2000, p. 77

<sup>81</sup> Steiner, G *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Ed. F. C. E, México: 1998

\* la cursiva es nuestra

<sup>82</sup> Steiner, G “Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción” en Arnau, J *La palabra frente al vacío* (2005), Ed. F. C. E/ COLMEX, México: 2005, p. 235

lenguaje y entonces lo que será menester mostrar es cómo todos ellos se van haciendo concretos, visibles o asibles hasta ser *validados* como cosas reales.\*

Hemos ya hablado del *absolutismo de la realidad* que sería la *estructura* en la cual comienzan a engarzarse infinidad de discursos y prácticas humanas. Plantear un *origen* siempre es necesario, pero a la vez sospechoso si es pensado desde una lógica binaria (real-irreal) donde sólo lo que se conforma a ciertos cánones es lo válido. Además en la historia del pensamiento humano por más discursos que hallan sido propugnados <la posibilidad de dominación del hombre no es aún conocida, revelada ni probada [...] *el ser humano no alcanza* a lograr del todo la certeza de haber llegado, en su historia, a la cesura...><sup>83</sup>, al encuentro unívoco y definitivo con una sola verdad o realidad. Para Blumenberg muchos de nuestros performativos se hallan sujetos a lo que llama *metáforas absolutas* donde la verdad de ellas es <tan sólo una verdad pragmática, histórica [...] *donde* como objetos de un conocimiento a su vez histórico [...] el investigador no puede soñar en obtener la calma de una respuesta <<definitiva>>...<sup>84</sup>

---

\* No podemos soslayar que en la historia del pensamiento humano ha surgido una corriente denominada “realismo” que lo mismo ha fungido para la epistemología, las “ciencias” o las artes y que han sostenido la idea de “presentar la realidad de las cosas tal y como es”, es decir, lo que llamamos “realidad” puede ser accesible de manera directa, sin intermediación de ningún constructo humano. Es llamado ingenuo cuando la “comprobación” proviene de los datos “puros” de los sentidos (empirismo). La mayor parte de los pensadores han sostenido un “realismo filosófico moderado” que implica la existencia de un mundo externo independiente del hombre y su experiencia; la experiencia humana es una “interpretación” de lo “real” (existente). El realismo moderado que ha sido sostenido desde la edad media ha sido una solución para estratificar los “grados de realidad” o “Universalidad” de las ideas abstractas pues debemos recordar que lo que es “verdadero” ha sido puesto como dependiente de la objetividad y universalidad de lo conceptualizado. Y la “ciencia” desde este enfoque ha sido vista como “privilegiada” al estar dotada de una mayor objetividad y universalidad. Su contrapuesto, el “relativismo”, es visto como una puerta abierta a la “anarquía”, lo que en última instancia podría conducir nuevamente al hombre hacia un *caos* indeseable en el que su mundo y los sentidos sedimentados no pudiesen ser sostenidos y el hombre se encontrara en la *desesperanza*. Este privilegio de la ciencia es abordado enseguida, no obstante retomamos la discusión en el tercer apartado del segundo capítulo.

<sup>83</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona: 2003. p. 17

<sup>84</sup> Blumenberg, H *Paradigmas para una metaforología* (1958), Ed. Mínima Trotta, Madrid: 2003, p. 24

Algunas metáforas absolutas en las que se han sostenido ideologías, formas de ser y de pensar el mundo, y que han definido pautas o hechos concretos en las conformaciones sociales y/o institucionales han sido entre otras la metafórica de la <<poderosa>> *verdad*, aquella de la *verdad como luz*, o de la *verdad <<desnuda>>*, o bien del <<universo *inacabado*>> entre otras. Al respecto y desde otros ámbitos de pensamiento más cercanos a la ciencia, Kuhn<sup>85</sup> ha mostrado cómo un mismo fenómeno aparece como posible de pensar de múltiples maneras dependiendo de las *estructuras* que configuran su marco de posibilidad y reglas de funcionamiento. Dichas ordenaciones se irán disponiendo conforme a determinadas necesidades pragmáticas solidificándose poco a poco en paradigmas\* que definirán las *formas* y problemáticas válidas que se intentarán explicar y teorizar para sostener el *orden* que se prefigura mediante el modelo específico. La *revolución* hacia nuevas maneras de pensar y ver los fenómenos implica la *crisis*, el hecho de que el orden dado ya no sea útil para dar cuenta de un fenómeno o para ajustarse a las necesidades de solución pragmática que de él se exige.

---

<sup>85</sup> Kuhn, T *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. F.C.E. 3ª edición, México: 2006

\* Kuhn se autodefine como kantiano por lo que al hablar de la *estructura* que es necesario anteponer a la interpretación de las intuiciones podemos escuchar los ecos de los conceptos a-priori de Kant. La modificación y transformación de las *estructuras* son conforme a las “necesidades” de solución que se le exigen a un ámbito de conocimiento específico además de adecuarse a los momentos socio-históricos. El paradigma es “la constelación de creencias, valores, técnicas [...] las soluciones concretas a rompecabezas que, usadas como modelos o ejemplos, pueden sustituir a las reglas explícitas...” (p. 302-303) El objetivo de Kuhn tan sólo es describir la “ciencia”, clarificando el divorcio visible entre las teorías y conceptos que formula frente a la manera práctica de trabajar. La ciencia resuelve problemas que son como “rompecabezas”, se modifica la manera de llegar a una misma solución previamente asentada y esperada; en este sentido los discursos solidificados tienden a la creación de otros nuevos que eviten que se hagan evidentes las anomalías y discontinuidades propias de un saber. De ahí que no nos parezca tan alejada esta forma de la función homogeneizante que tiene el *mito*. Nos interesa rescatar principalmente la noción de crisis y revolución para el paso de un paradigma a otro donde hay una “inconmensurabilidad de los discursos”, siendo que para que sea posible el dialogo entre las distintas maneras de ver y pensar los fenómenos el problema debe analizarse como un “problema de traducción”, lo que desde la hermenéutica sería siempre una re-interpretación.

Kuhn asevera que en la ciencia la preferencia por un *orden* (paradigma) de pensamiento se rige más por una *pedagogía*\*, por <la autoridad del profesor y del texto, no por las pruebas...><sup>86</sup> en este sentido la ciencia carece de la objetividad *ideal* que la ha llegado a sostener en ciertos ámbitos como un tipo de conocimiento “privilegiado” en su cercanía con la verdad o la realidad. De igual forma Feyerabend considerado filósofo y crítico de la ciencia, pregunta provocativamente: <¿Con qué argumentos podrían apoyar su vergonzosa pretensión de remplazar el génesis como visión del hombre, por teorías evolucionistas? [...] ¿Acaso se ha *demostrado* que las teorías científicas son mejores que las deducciones sacadas de una interpretación literal de la Biblia? ¿Cuáles son estas pruebas?><sup>87</sup> Pareciera que la respuesta tendiese hacia la dilucidación interminable de lo que es la verdad, de lo que en ciertos ámbitos tendría que ser *validado* para expresar lo que sería más útil o adecuado y esto a la luz de nuestros planteamientos sólo es posible si se ciñe a la configuración de una determinada situación histórico-política, que crea pautas sociales y culturales siempre irrepetiblemente singulares.

*Todo es verdad y nada es verdad* nos plantea la imaginaria hindú pues <todo orden se instaure gracias a lo que deja fuera. El juego de exclusiones que llevan a cabo... pretende desterrar la idea de una naturaleza propia en las cosas o los conceptos. Pero esa misma falta

---

\*El concepto que tiene Durand de pedagogía lo trabajamos enseguida en el texto (nota. 96) sin embargo de manera rápida aclaramos que Durand llama a la historia una pedagogía (*paideia*) y nos remite a pensar las diversas configuraciones como un proceso que está ligado necesariamente a lo que ya hemos aludido en el segundo apartado sobre la *transferencia* en Freud; es el mismo Kuhn quien nos advierte de esta referencia para sus formulaciones. El hecho de que el pensamiento científico trabaje a través de la pedagogía sólo hace más firme la argumentación de Durand acerca de que ella no cuenta con ninguna forma privilegiada de aprehensión de lo dado. Es *otra* forma de simbolizar lo que se presenta delante y cuya legalización depende de una ardua repetición a través de las instituciones encargadas de “formar” a los nuevos miembros de esa comunidad.

<sup>86</sup> Ídem, p. 170

<sup>87</sup> Feyerabend P “Expertos en una sociedad libre” en *¿Por qué no Platón?*, Ed. Tecnos, 2ª edición, Madrid: 1993, p. 43

de identidad, transmutada, no dejará de significar...><sup>88</sup> Cada *paradigma*, cada metáfora absoluta, cada construcción mítica validará sus propias formas interpretativas de lo que podrá ser verdadero, concreto o real en conveniencia con sus necesidades y búsquedas de sentido. Y como bien asentarían Deleuze y Guattari<sup>89</sup> la ilusoria universalidad o *uniformidad* de los conceptos que pueblan el conocimiento humano más que ser un rompecabezas donde las piezas podrían embonar perfectamente no es sino un cúmulo de elementos heterogéneos cuyas aristas son disímiles y nunca asimilables entre si del todo.

Los discursos míticos fundan realidades indefinidamente, y aquello que se excluye en un cierto *orden* es puesto de manera dialéctica como contrapuesto. Al respecto Foucault al comienzo de su texto *Las palabras y las cosas* nos habla de una sospecha nacida de un relato fantástico de Borges<sup>90</sup> donde da cuenta de una enciclopedia china que no se ciñe al *orden* esperado, causando hasta la risa por lo absurdo del sentido, la sospecha dice:

...hay un desorden peor que el de lo incongruente y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo heteróclito; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí "acostadas", "puestas", "dispuestas" en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un lugar común. Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso [...] Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan...<sup>91</sup>

Para Foucault la historia de pensamiento más allá de una sucesión lineal en la que pudiera encontrarse una única coherencia o *sentido* éste se le muestra con constantes

---

<sup>88</sup> Arnau, J *La palabra frente al vacío* (2005), Ed. F. C. E/ COLMEX, México: 2005, p. 264

<sup>89</sup> Deleuze, G, Guattari, F *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Ed. de Minuit, París : 1995

<sup>90</sup> Borges, J. L "El idioma analítico de John Wilkins" en *Otras inquisiciones* (1952)

<sup>91</sup> Foucault, M *Las palabras y las cosas*(1966), Ed. Siglo XXI, Argentina: 1968, p. 3

rupturas\* entre las distintas formas de lo que es posible nombrar y pensar a lo largo de incomparables momentos sociohistóricos. Lo que se denomina *racionalidad* en cada época no es sino una serie de exclusiones visibles en los actos de discurso que definen los horizontes posibles de la significación. Los sentidos posibles en cada momento serán incomparables entre sí, y la pretensión de observar o prefigurar una *continuidad* en la historia del pensamiento humano tan sólo da cuenta de la necesidad humana de historizarse, de perfilarse con una determinada *identidad*.

Se ha señalado anteriormente cómo la identidad, la tendencia hacia lo homogéneo, que no sería más que la emergencia de un sentido entre una infinidad de posibles combinatorias que pueden darse a partir de la serie indefinida de constelaciones imaginario simbólicas para aprehender o dominar *imaginariamente* un suceso, es parte de las funciones del *mito*. En éste sentido es que Durand se interroga sobre aquello que condiciona la emergencia o exclusión de ciertas imaginерías, mitos o discursos aludiendo a las *presiones históricas* que explica como:

... la presión fáctica de las ideologías de un instante de una civilización, y para significar dicha presión preferimos llamarla “pedagogía”\* [...] No solamente los sistemas filosóficos, científicos e iconográficos estarían sometidos a la presión pedagógica, sino también los casos extremos de tipificación [...] Las proyecciones imaginarias y míticas se tomarían poco a poco como imitaciones activas, modos de vida que se codifican en

---

\* Para Foucault el “horizonte de posibilidad” de los sentidos y discursos que podrán emerger en un momento sociohistórico es llamado episteme. Al hacer un análisis arqueológico de las configuraciones y prácticas de una época encuentra que no hay linealidad, progreso ni homogeneidad entre ellas, lo que rompe con toda pretensión de ver la historia tendiente hacia un *fin* predeterminado que podría en algún momento ser captado de manera total. La historia muestra cortes radicales donde los sentidos de una episteme se vuelven incompatibles con otra; cada una para siquiera esbozar su comprensión deberá abocarse a sí misma, a la singularidad de su ordenamiento, pues la *validez* de los sentidos y prácticas que sostiene deben verse a la luz de su propio contexto histórico-político.

\* Durand señala que el término “historia” para su época se halla muy cargado de significaciones que la ven como “mito mesiánico y progresista”, mismo que hemos explicado anteriormente tiende a promulgar la mayor pertinencia o utilidad de ciertas *formas* de aprehensión humana, lo que se halla alejado de lo que desea Durand sostener. En este sentido preferirá denominar pedagogía a las redes discursivas y constelaciones simbólicas que son viables y deseables para sostener prácticas y discursos de una comunidad específica. La pedagogía se sedimentará como los estatutos a los cuales deberá ceñirse la imaginación creadora en su función de creación *simbólica*.

conceptos socializados, solidificados en sistemas pedagógicos que, a su vez, frustran otros regímenes de la aspiración arquetípica.<sup>92</sup>

La pedagogía como aquel saber encargado de transmitir a su progenie el marco propio de realidad, las *estructuras* que rigen sus instituciones y prácticas cotidianas, aquel que busca *adecuar* a una persona a las normas y costumbres de antemano validadas, consideradas deseables, útiles o necesarias para la aprehensión y transfiguración de su mundo será sostenida por Durand como el elemento insoslayable para que pueda emerger lo simbólico, y por ende cualquier discurso mítico o humano.

La educación, afirma Jaeger, <participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad [... es una] comunidad de ideales y formas sociales y espirituales...><sup>93</sup> que liga entre sí a los hombres, les hace ser partícipes de una *identidad*, de un marco compartido de lo que será la realidad. La transmisión de valores, símbolos, creencias, prácticas singulares es manifiesta en el lenguaje, y hemos sostenido cómo lo que nutre a los discursos o mitos son constelaciones imaginarias polivalentes que al ser legalizadas y encauzadas por la tradición crean diversos sentidos.

La conveniencia de la distinción entre *mito* y *realidad* entonces pareciera sólo necesaria si nuestro interés fuera sostener una mayor pertinencia de ciertas formas de aprehensión humana, o bien si tuviésemos la pretensión de declarar como válida *una* única manera de interpretar lo que se nos presenta como mundo, lo cual creemos es tan sólo una

---

<sup>92</sup> Durand, G. *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México, 2004. p. 391-394

<sup>93</sup> Jaeger, W *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Ed. F.C.E. 2ª edición, México: 1962, p. 4

manera de dominar lo *diferente*, que se nos muestra inhóspito en tanto no le hemos significado. En este sentido Durand afirmará: <El juego mitológico, con un número de cartas limitadas, es redistribuido inagotablemente y, desde hace milenios por lo menos, la especie *homo sapiens* ha podido confiar y sobrevivir a causa de este “ensueño” continuo.><sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Durand, G *Mitos y sociedades: introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 41

Es importante recordar que nuestro recorrido lo iniciamos aludiendo con Derrida y posteriormente con la función de esperanza en Durand a la necesidad de la *idealidad* para que el movimiento del pensamiento tenga lugar; Por otra parte aludimos al *nómeno* y la imposibilidad de conocer las cosas de manera directa, hay una mediación innegable entre lo dado y lo que *simbolizamos*. Así los símbolos no surgen de la nada, ni están dados... son un intento de traducción de una *physis* que se nos aparece suprahistórica, de ahí que lo que continuamente tratamos de figurarnos, los imperativos biopsíquicos, no han variado desde que tenemos conocimiento de la especie *homo sapiens*, por ello las cartas son limitadas, pero la transfiguración a través de las potencias imaginativas que emergen de la estructura *a-priori*, la fantástica, es indefinible e ilimitada. Notamos además que Durand alude al “ensueño” como posibilidad de sobrevivencia, lo cual no deja de mostrar su adherencia a Bachelard que es quien trabaja dicha noción intermedia entre el sueño y la vigilia. En el segundo capítulo aseveramos más fuertemente la conexión de estas afirmaciones con Nietzsche quien en el *Origen de la tragedia* plantea la radical importancia de ambos procesos, dicho de otra manera que *Apolo* aquel que simbolizaría el pensamiento diurno, sintético, ligado a la heroicidad, de lo que ya hemos hablado, no puede sobrevivir sin la tensión de su contrapuesto *Dionisos* que Durand aludirá a través del régimen nocturno, del sueño y los procesos tendientes a la antítesis y a la antífrasis. El que Durand afirme que es el *ensueño* lo que nos permite vivir nos parece que remite a esta tensión inextinguible.

## CAPÍTULO 2. MITOLOGEMAS: PENSANDO LAS DIFERENCIAS IMAGINARIO-SIMBÓLICAS



*Mercurio* de Hendrick Goltzius (1611) Frans Halsmuseum, Haarlem

Hermes, más que un dios específico con un campo de acción predeterminado resulta ser una divinidad ambigua, señor de los mundos poco establecidos. Es *epitermios*, dios de los límites, no sólo de los que se encuentran en la topografía social sino también en la topografía psíquica o mítica. Es tanto el apoyo del viajero que traspasa los límites de la región que conoce como del extranjero lejos de su patria; marca el ambiguo lugar de confluencia de los territorios de dos ciudades y en otro campo significativo ayuda al ladrón, ese tráfuga del territorio de lo moralmente aceptado o al comerciante, otro personaje que por vocación navega en el mismo límite del delito. También es *psychopompos* y ayuda a los difuntos recientes a encontrar el camino que une los dos *kosmoi*, el de los vivos y el de abajo. Es la divinidad clave en la organización del espacio entre los griegos, tanto del espacio físico como mítico [Díez de Velasco, F *Un aspecto del simbolismo del kerykeion de Hermes*]

...el viejo Sabio –Hermes- o la *Magna Mater* y todos sus derivados: mago, profeta, psicopompo, diosa de la fecundidad, sibila, sacerdotisa, Madre Iglesia, Chekinah o Sofía...A no ser que imágenes más abstractas, tales las del árbol Cósmico, el Mándala o el Hijo [muestran para Gilbert Durand el espíritu del mito del siglo XX] es decir, el mito de Hermes *que* necesita olvidarse de las viejas categorizaciones que hemos heredado del siglo de la Ilustración. Entonces ya no existen fronteras entre la <crítica> literaria y el análisis sociocultural e histórico [...] Ella se resiste al despotismo de la reducción, y asegura una equivalencia de valores entre el mundo del imaginario y del deseo y el mundo de los prosaísmos de la historia y la economía...las obras del

poeta y sus críticas tienen tanto valor como las obras del político o del economista con sus mitos. [Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis*]

## CAPÍTULO 2. MITOLOGEMAS: PENSANDO LAS DIFERENCIAS IMAGINARIO-SIMBÓLICAS

### 2.1 LA FANTÁSTICA TRASCENDENTAL Y EL MITOANÁLISIS DE LA CULTURA HUMANA

En ocasiones, [afirma Bachelard] uno cree conocerse en el tiempo, cuando no conoce más que una serie de fijaciones en espacios de estabilidad del ser, de un ser que no quiere fluir, que, en el mismo pasado cuando va en busca del tiempo perdido, quiere suspender el vuelo del tiempo. En esos mil alvéolos el espacio ocupa un tiempo comprimido. El espacio sirve para eso>> El espacio sirve para eso porque la función fantástica [agrega Durand] no es más que eso, reserva infinita de eternidad contra el tiempo.<sup>1</sup>

Para Durand la condición de posibilidad de cualquier schematismo, inicio ineludible de la intelección de lo que se nos presenta y a lo que aludiremos como *mundo* es la *fantástica trascendental* cuya forma *a priori* es el espacio, entendido como un símbolo de distanciamiento de la *physis*. La fantástica abre la posibilidad *imaginaria* de transgredir y transfigurar lo dado en configuraciones plenas de sentido que se traducen por intermediación del lenguaje en mitos. Todo mito tiene como función primordial plantar un horizonte a partir del cual el *homo sapiens* se humaniza y se traba la *esperanza* de sentido frente a su existencia transitoria.\*

---

<sup>1</sup> Bachelard, G “La poética del espacio”, p. 27 en Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p.415

\* A lo largo del todo el primer capítulo abordamos ampliamente el tema de la *physis* y su transfiguración imaginaria creadora de esquematismos simbólicos, donde es preciso no olvidar lo ya planteado a propósito de la filosofía kantiana y Nietzscheana que seguiremos aludiendo en este capítulo.

Hemos señalado en el capítulo anterior la importancia radical que tiene en Kant la función de la imaginación, pues sin dicho proceso ninguna síntesis ó intelección es factible. A partir de este pensador, lo humano mostrará ineludiblemente una escisión irresoluble que surge de la <desarmonía entre [la] *imaginación* que se dirige hacia una apertura infinita, y [la] *razón* que se mueve tratando de atrapar la totalidad absoluta en un movimiento de clausura inalcanzable.><sup>2</sup> Es dicha antinomia del pensamiento humano, la tensión insuperable, lo que permite a Durand plantear una fantástica como *a-priori* trascendental en la cual emergerán indefinidamente los anhelos y la esperanza irremediadamente frustrada de un sentido último, a decir, la búsqueda de lo absoluto. Cualquier mínimo esbozo de espacialización o temporalización -las intuiciones *a priori* de la sensibilidad en Kant- son ya la muestra de un complejo proceso de transfiguración hacia lo simbólico. Es en este sentido que Durand asevera, que el espacio kantiano es un *espacio psicológico*, que no es sino un espacio euclidiano –divisible y matematizable- que pasa por encima de la crítica que ya Leibniz habría hecho a Descartes arguyendo que ninguna experiencia puede dar cuenta objetivamente de lo homogéneo\*. Cuando Durand está pensando al *espacio* como la forma *a-priori* de la sensibilidad nos refiere que tiene en

---

<sup>2</sup> Lapojade, M.N *Filosofía de la imaginación*, Ed. Siglo XXI, 1ª edición, México:1988, p. 95

\* Cf. Crítica de la Razón Pura *Nota preliminar* de Bergua, J, edición digitalizada, p. 48<Tesis:¿Que es, en efecto, la composición sino una relación “accidental”, un accidente de sustancias que podrán subsistir si se las disocia? Antítesis: Nada simple existe en este mundo [...] Comprobación: Toda sustancia, en efecto, existe necesariamente en el espacio, así como cada una de sus partes. Estas partes son necesariamente divisibles, como el espacio que ocupan, por consiguiente no son simples. En cuanto a distinguir con Leibniz, el punto físico del punto matemático, que no sería sino el límite de un espacio, es un subterfugio del que la crítica muestra la vanidad. Pues si es real, el punto físico debe estar sometido, como toda realidad perceptible, a la condición común de todo fenómeno de ser percibido en la intuición del espacio.>

Para Kant, nos dice en la nota preliminar Bergua, era necesario terminar con la metafísica inaugurada por Platón y concluida con Leibniz puesto que en su sistema del mundo había creído conocer la “naturaleza interior de las cosas” al no tener en cuenta las condiciones de posibilidad de la intuición. Si bien Durand va a dar todo el peso a los esquematismos kantianos, y el hecho irrefutable de que no hay posibilidad de conocimiento de los *nómenos*, la espacialidad en Leibniz, le permite comprender cómo sería la *topología fantástica* como estructura *a-priori*, a decir, en potencia y necesitado de la actualización del espacio y tiempo simbólicos. Hemos trabajado los esquematismos kantianos en relación con la imaginación en el segundo apartado del primer capítulo.

mente la diferencia entre el espacio perceptivo y el espacio representativo que hace Piaget<sup>3</sup>, donde la *representación* alude a una función simbólica, a una figuración del espacio algebrizado a partir de axiomas de una física pretendidamente objetiva, que contrasta con el espacio *perceptivo* caracterizado por <una homogeneidad ilimitada, sin profundidad ni leyes, sin planos sucesivos [...] ese “espacio poético” que “destemporaliza” el tiempo y define, como bien lo había visto Leibniz, un *coexistencialismo* en el cual las prelaiones de la distancia temporal se borran y donde el horizonte tiene la misma existencia que el centro.><sup>4</sup>

A partir de Cassirer y de Bachelard<sup>5</sup> se ha hecho hincapié en que una epistemología basada en un pensamiento temporal privilegiaría la *sucesión*, la edificación de conceptos – como unidades abstractas de pensamiento- y devendría acumulativa, mientras que la espacialidad concuerda con el principio de *yuxtaposición* y de contingencia; <el mundo del espacio –explica Cassirer- es un mundo de percepciones sistemáticamente interconectadas y recíprocamente referidas [de ahí que Kozlarek afirme] que el pensamiento orientado según los lugares o según la geografía construye imaginarios>,<sup>6</sup> aludiendo al hecho de que Durand traba un vínculo intrínseco entre espacio e imaginación. Así el *espacio fantástico* conlleva tres propiedades: <la topología, las relaciones proyectivas y la similitud *que* no son más que tres aspectos perceptivos y genéticos de la *ocularidad*, *la profundidad* y *la*

---

<sup>3</sup> Cfr. Piaget, J y Inhelder, B *La représentation de l'espace chez l'enfant*, París, PUF, 1948

<sup>4</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p.415 /Cf. Heidegger, M *Ser y tiempo* §6 “El problema de la destrucción de la historia de la ontología”

Durand a lo largo de sus textos muestra su lectura y adherencia a los postulados heideggerianos siendo su rescate del mito en coincidencia con Eliade una visión ontológica que no obstante –contrario a Eliade- va más allá de un ámbito religioso como se ha ya explicitado a lo largo de la tesis. En este sentido a pesar de que él no refiere la crítica de Heidegger hecha a Kant sobre su concepción de tiempo –que continuará hasta Bergson- y que a decir de Heidegger adoptará la concepción cartesiana de manera acrítica, consideramos que Durand conoció ampliamente la referencia a Heidegger y su elaboración es deudora de dicha crítica.

<sup>5</sup> Cfr. Cassirer, E *Filosofía de las formas simbólicas* (1964), Ed. F. C. E; Bachelard, G *La poética del espacio* (1957), Ed. F. C. E

<sup>6</sup> Kozlarek, O (Coord) *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2007, p. 13

ubicuidad de la imagen.><sup>7</sup> De lo anterior entonces se desprende que lo que posibilita la edificación de la cultura humana en su totalidad, el espacio *a priori* en Durand, implica que <todo proceso imaginario, aunque se tiña, como el mito, de las veleidades del discurso se integra en una *topología fantástica*\* cuyos puntos cardinales están formados por los grandes esquemas y arquetipos\* constitutivos de las estructuras.><sup>8</sup>

La fantástica trascendental como lo *a priori*, no dejará de ninguna manera de reconocer la radical necesidad de un *esquematismo trascendental* tal y como Kant ya lo había explicitado. Y es lenguaje, más precisamente la retórica, el proceso de formalización de lo imaginario; <el discurso se nos aparece entre la imagen pura y el sistema de coherencia lógico filosófico que promueve, como un término medio que constituye lo que podemos llamar... un “esquematismo trascendental” *que* muy lejos de ser , según la

---

<sup>7</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p.416 La primera característica –la ocularidad- responde a la primacía de la vista; la segunda –la profundidad- más que al nivel de lo geométrico, responde a cierta invitación al viaje en busca de un distanciamiento privilegiado; mientras que la ubicuidad recuerda que las imágenes no tienen **patria**, es decir, son universales (Durand, 1969: p. 475-477). La espacialidad misma de las imágenes afirma, así, un lazo fundamental, quizás fundacional, entre el espacio y el imaginario, que el tiempo no puede invocar, ya que la imagen es atemporal. Esto es así, tanto porque se trata del tiempo en la memoria, como por el hecho de que traspasa las épocas históricas, como invariante cultural en su forma arquetípica. El neologismo *ocularidad* propuesto por Durand, se asemeja al concepto desarrollado por varios geógrafos, entre los cuales está Derek Gregory (1994), sobre la primacía de la visión en el mundo occidental moderno, como forma privilegiada de percibir la realidad. [Hiernaux, D *Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos* Revista eure (Vol. XXXIII, N° 99), pp. 17-30. Santiago de Chile, agosto de 2007, p. 21 ]

\* Cf. Stewart, Ian: *Conceptos de matemática moderna*. Alianza Universidad, 1988. A la topología se le conoce también como la “geometría de la página de chicle” ya que estudia a los cuerpos geométricos que no son alterados a pesar de sus transformaciones. Esto hace referencia a que en la *Geometría euclídea* dos objetos serán equivalentes mientras podamos transformar uno en otro mediante **isometrías** (**rotaciones**, **traslaciones**, **reflexiones**, etc.), es decir, mediante transformaciones que conservan las medidas de **ángulo**, **longitud**, **área**, **volumen** y otras. En topología está permitido doblar, estirar, encoger, retorcer, etc., los objetos pero siempre que se haga sin romper ni separar lo que estaba unido, ni pegar lo que estaba separado. Por ejemplo, un triángulo es topológicamente lo mismo que una circunferencia, ya que podemos transformar uno en otra de forma continua, sin romper ni pegar. Pero una circunferencia no es lo mismo que un segmento, ya que habría que partirla por algún punto.

\* Remitimos a la nota no.49 del apartado *Lo insondable y su aprehensión imaginaria* en el que hemos explicitado a que se refieren los *esquematismos-arquetípicos* en Durand, en gran deuda con los *schèmes* jungianos, que no obstante se desligan de cualquier sustrato innato o perenne cuando hemos pasado al registro de las imágenes y los símbolos. Todo esquematismo debe subrayar la tensión de fuerzas inextinguibles que desembocarán posteriormente en esquemas, así los esquematismos están en potencia y se actualizan según las configuraciones socio históricas.

<sup>8</sup> Ídem, p. 421

definición kantiana, una “determinación *a priori* del tiempo”, por el contrario es una determinación *a priori* del antidesino, del eufemismo<sup>9</sup>, pues en ello se hace visible el anhelo humano por la *unidad*, el encuentro de lo indivisible, de la *esencia* o llamado también lo *Uno* en tanto deseo de traspasar imaginariamente los límites de la finitud humana, de pre-figurar un devenir insondable.

La imaginación o *phantasia*<sup>10</sup>, como hemos ya afirmado anteriormente, es la mampara que posibilita el mínimo esbozo de un *esquematismo trascendental* para la posterior edificación de toda una cultura humana nutrida de discursos míticos o instituyentes y que a entender de Durand tienen como función primordial el *eufemismo* de la muerte y el devenir humano que nos serán indefinidamente incognoscibles. Este es un artilugio para fundar sentidos que hagan deseable y deleitable lo inescrutable e imprevisible de nuestra existencia temporal; es la función del mito *que* <invoca el funcionamiento de un orden de donde está excluida la muerte, “el mito no es más que el método seguido por los hombres para reestablecer el orden en la medida de lo posible y limitar los efectos de la muerte [...] domesticar el tiempo y la muerte y garantizar en el tiempo, tanto a los

---

<sup>9</sup> Ídem, 423

<sup>10</sup> Recordamos que Durand utilizará sin diferencias radicales los conceptos de imaginación y *phantasia* guardando en ocasiones una distinción explicativa, la *phantasia* como la potencialidad de generar imágenes y la *imaginación* como los productos ya actualizados a través de configuraciones simbólicas en específico. (Cf. Apartado *Lo insondable y aprehensión imaginaria*) Es interesante que en este sentido Durand recupera una lectura no canónica de Platón. Al mostrar alegóricamente su ontología a través del mito de la caverna Platón no es ningún ingenuo que aseveraría un mundo “ideal” que debiese existir materialmente. En este sentido la “idealidad” platónica ha sido y seguirá siendo la función primordial del mito, tal y como ya lo hemos revisado, y es el mismo Platón quien es ya consciente de la necesidad y *función* de la idealidad; El hombre requiere para pensarse a él y a su mundo de presuponer o pre-figurar imaginariamente lo unitario... Castoriadis haciendo por su parte una lectura de Aristóteles, sostiene que él habla de la “imaginación” de dos formas completamente distintas. La definición clásica “movimiento engendrado por una sensación en acto” es una imaginación secundaria o reproductora, que se nutre de una *phantasia* primera que no puede ser verdadera ni falsa y que es la que sostiene al pensamiento: “y para el alma pensante los fantasmas son como sensaciones... por eso el alma nunca piensa sin fantasmas” (Del Alma, III, 7). La *phantasia* son como sensaciones, pero sin materialidad, sin concreción aún. La *phantasia* está siempre en potencia y sólo se nos hace visible a través de los imaginarios, donde la concreción en ideas, en *eidōs* (formas) es un largo proceso pedagógico.

individuos como a la sociedad, la perpetuidad y la esperanza>;<sup>11</sup> Y es a través de las repeticiones del ritual y de la palabra que el desvalimiento humano –que ya Freud evidenció- devendrá disfrutable.\* El incansable anhelo humano apunta hacia la disolución de lo discontinuo, es, la constante búsqueda de lo homogéneo u Absoluto, la ausencia radical de fracturas o fallas...pues toda ruptura hace evidente la impotencia humana para desvelar de forma total la existencia de sí mismo en lo que ha configurado como mundo.

Kant afirmaba que la “intuición sin concepto es ciega”<sup>12</sup>, las condiciones que hacen posible la figuración de un objeto no pueden ser independientes de las estructuras que el sujeto de conocimiento le insta. Durand puntualizará que en el *a priori* topológico se tensan los puntos cardinales del espacio representativo singular –la figuración nutrida de una época socio-histórica-cultural definida- de ahí que “la forma *a-priori* del eufemismo sea el espacio euclidiano”<sup>13</sup>, espacio partitivo que presupone su movimiento como una sucesión imaginaria en línea recta, presupone un no-retorno, un futuro, una finalidad. <El espacio se convierte en la forma a priori del poder eufémico del pensamiento, es el lugar de las figuraciones porque *es el símbolo operatorio del distanciamiento.*><sup>14</sup> El *a-priori* del espacio es un *símbolo*, puesto que supone ya para Durand un arduo proceso de mediación, de hipostación imaginaria de lo inefable por los sentidos del fondo antropológico referente a la <herencia cultural, herencia de las palabras, de las ideas y de las imágenes...><sup>15</sup> e

---

<sup>11</sup> Griaule, *Masques Dogons*, p. 775-776 en Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p. 412

\* Cf. Freud, S *El porvenir de una ilusión* (1927) en Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI

<sup>12</sup> Kant, E *Crítica de la razón pura* Trad. Manuel G. Morente, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928.

<sup>13</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p. 415

<sup>14</sup> Ídem, p 414

<sup>15</sup> Ídem, p. 180

incluso debe incluirse a las potencialidades que como especie zoológica, como *homo sapiens*, nos son viables y que serán denominadas por Durand como *supercultura*.\*

Entre el espacio topológico y la estructura representativa de un espacio y un tiempo ha lugar la retórica, en tanto ella busca <transcribir un significado por intermedio de un proceso significante. Por eso, toda la retórica descansa en ese poder metafórico de transposición (*translatio*) del sentido[...] jamás hay un sentido propio, objetivado de un término; sino sentidos según el contexto, el autor, la época...><sup>16</sup> Así la *topología* de lo imaginario se nos hace patente a través de la translación –*dynamis*– de las metáforas en un espacio ya segmentado, euclidiano, que es el esquematismo trascendental tal y como Durand lo comprende: una <estructura dialéctica, transformacional, dinámica, incompleta, que está constitutivamente *abierta al contenido vivido* [...] con su <<desfase>> dinámico en el que un significado latente no puede manifestarse más que por un medio de un significante que es siempre una *distorsión*, una *traducción*, una <<traición>><sup>17</sup>

---

\* Cf. Nota no.58 *Imaginación simbólica: discurso mítico* Por *supercultura*, Durand comprende sobretodo las *dominantes reflejas*, esto es la serie de procesos y capacidades como especie zoológica que se encuentran en potencia en el hombre. Cada especie zoológica sin excepción cuenta con una cierta fisiología, unas pautas instintivas cuya regulación no depende en absoluto de los anhelos y deseos imaginario-simbólicos de los hombres, en este sentido es que se les llama también *imperativos biopsíquicos* y puede decirse que ellos son suprahistóricos, como procesos en potencia, pero prestos a actualizarse de acuerdo a la simbología e imaginarios de la época y el grupo en específico. Sin dicha actualización esos imperativos no pueden ser para nosotros asequibles.

<sup>16</sup> Matoré, G *La méthode en lexicologie. Domaine français*, p. 20,27,60,62 en ídem, p. 424

<sup>17</sup> Garagalza, L “Gilbert Durand y la Escuela de Eranos” en *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 30

Remitimos al lector a lo que Nietzsche a trabajado en torno a la metafóricidad del lenguaje vertido en gran parte en sus *Escritos sobre retórica* en donde Guervós al introducirnos a la obra afirma que la filosofía de este pensador inaugura el giro lingüístico de la filosofía, a partir del cual, el lenguaje es una continua translación de sentidos que nunca alcanzan a nombrar ni a dar cuenta por entero de la experiencia. Esta problemática acerca de la metafóricidad inherente si bien no lo trabajaremos a profundidad, pues ello nos llevaría a desviarnos de nuestro tema, se encuentra presente constantemente pues hemos afirmado desde el primer apartado que el *mito* es la vehiculación en el lenguaje de una serie de urdimbres simbólicas que en primer instancia fueron emergencias imaginarias.

Cf. Durand, G *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, p. 90 Para Durand todo esquematismo es una traducción y/o traición atendiendo a su alusión a la retórica como aquello que nos permite aprehender de manera imaginario-simbólica lo que se nos presenta. Si el sustrato sobre el que descansa la cultura humana es una topología fantástica (phantasia) que necesariamente para sernos asequible deberá estructurarse a partir de

Mediante la fantástica trascendental lo innominado, <lo invisible adquiere rostro y llega a “montar” la vida más cotidiana, sin duda es aquí donde se puede constatar la realidad pregnante del mito ¡y entrever los horizontes de una mitodología!><sup>18</sup> Toda configuración del *mundo* es una constelación de hipóstasis imaginario simbólicas, pues <todo pensamiento (*theorei*) es necesariamente al mismo tiempo contemplación (*theorein*) de un fantasma\* [...] En todo caso, es seguro que no podríamos *ser* sin fantasmas [...] De manera que *siempre* hay fantasma, imaginamos *siempre*.><sup>19</sup> En su tratado del alma Aristóteles, afirma Castoriadis, sostiene que <para el alma pensante, los fantasmas son como las sensaciones... Por eso el alma nunca piensa sin fantasmas.><sup>20</sup> La *phantasia* es una potencia cuyo acto o mostración es el *phantasma* entendido como una abstracción, sustracción o divisibilidad que posibilita la aprehensión del mundo. El pensamiento (*noüs*) humano necesita indefectiblemente para sernos inteligible del *esquematismo*, sin embargo

---

un tiempo y espacio euclídeo (*phantasma/eidos*), cuya legalidad tiene que ver con la pedagogía singular de la época socio histórica y de la cultura en específico, entonces su concepción de *esquematismo trascendental* busca subrayar la necesidad de estructuras, aunque ellas, en ningún momento puedan sostenerse como innatas, inalterables, ahistóricas o universales. El esquematismo ha sido revisado ampliamente en el apartado tercero del primer capítulo *La imaginación simbólica: discurso mítico*.

<sup>18</sup> Durand, G *Mitos y sociedades: introducción a la mitodología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 173

\* Castoriadis explica en su texto *El descubrimiento de la imaginación* que el *phantasma* es un doblete de la *phantasia*. La imaginación es una especie de movimiento, que no puede darse sin “sensaciones”, dicho en nuestra terminología moderna, sin estímulos. Dichos elementos previos no son cosas sensibles, aunque tienen su mismo efecto, promover el pensamiento. La imaginación, cuando es *phantasia*, es considerada como indivisible o unitaria pues únicamente lo material o concreto es divisible, cuantificable y por tanto aprehensible humanamente. En este sentido la *phantasia* es potencia, que no puede ser aprehensible más que a través de actos, *phantasmas*, que necesariamente implican *formas* previamente sedimentadas, y razón por lo que todo sería para Aristóteles a-posteriori. Sin embargo al mismo tiempo todo será a-priori pues ir en busca del *phantasma* primero es un encadenamiento interminable que imposibilita el pensamiento, y que por tanto será necesario (*anankhé*) pre-suponer un límite cuya función es meramente pragmático.

No será tema de esta tesis trabajar las diferencias y coincidencias de Durand y Castoriadis respecto de la fantasía y los productos imaginarios, no obstante debemos aclarar que para Durand la recuperación de la *phantasia* viene a través de la idealidad platónica, necesaria e imaginaria y apunta a dilucidar las estructuras *a-priori* de cualquier expresión de sentido de lo que se presenta. Por otra parte el rescate que hace Castoriadis, desde una filosofía política, subraya la distinción aristotélica de la *phantasia* siendo lo que a nuestro tema –el *mito*– interesa es que Castoriadis subraya que es la segunda imaginación, la reproductora de la que más se ha hablado, sin atender a la fundamental, a la que Aristóteles llama imaginación primera, siendo ella una estructura en potencia y con un dinamismo ineludible.

<sup>19</sup> Castoriadis, C “El descubrimiento de la imaginación” (1978) en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (1986), Ed. Gedisa, Barcelona:1988, p. 154; 162

<sup>20</sup> Aristóteles, *Del Alma*, III, 7 en ídem, p. 152

dichas estructuras no podrían dejar de ser producto de la imaginación en tanto potencia.\*

Para hacer inteligible el mundo deberemos pensarlo a través de los *phantasmas*, de nuestros *símbolos* de espacio y de tiempo.

El *tiempo* como uno de los símbolos que posibilitan la inteligibilidad del mundo sostendrá Durand es aquel de <la repetición, el refrán, el recital, en una palabra, como Mircea Eliade lo demostró a través de toda su obra, el *illud tempos*\* –simultaneidad y antagonismo- del mito...Tiempo repetitivo, cíclico, en donde se capitaliza la negentropía de la información cultural y que construye la obra del hombre...><sup>21</sup> El tiempo mítico, dirá Eliade en su diario: <significa precisamente el escapar a la Historia, de salvarme a mi

---

\*Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro Quinto, XII (Biblioteca Filosófica. Obras filosóficas de Aristóteles. Volumen 10. Traducción: Patricio de Azcárate)/ Heidegger, M *La physis en relación con la dynamis en Aristóteles*

Poder o potencia se entiende del principio del movimiento o del cambio, colocado en otro ser, o en el mismo ser, pero en tanto que otro. Así el poder de construir no se encuentra en lo que es construido [...] Por poder se entiende, ya el principio del movimiento y del cambio, colocado en otro ser, o en el mismo ser en tanto que otro; ya la facultad de ser mudado, puesto en movimiento por otra cosa o por sí mismo en tanto que otro: en este sentido es el poder de ser modificado en el ser que es modificado. Así es que a veces decimos que una cosa tiene el poder de ser modificada, cuando puede experimentar una modificación cualquiera, y a veces también cuando no puede experimentar toda especie de modificaciones, y sí sólo las mejores. Será importante tener en cuenta la noción de potencia y movimiento en la comprensión de los conceptos durandianos, siendo quizá más evidente dichas concepciones cuando utiliza la metáfora potamológica para explicitar el paso de una cuenca semántica a otra, a decir de las configuraciones específicas de un momento socio histórico a otro, cosa que retomaremos en el último apartado de este capítulo titulado *Mitologemas: el infinito fluir de una cuenca semántica a otra*

\* El *illud tempos* para Eliade, a diferencia del tiempo profano, es la apertura a lo sagrado que únicamente puede darse en cuanto hay una re-aparición o re-actualización del mito a través del ritual, del refrán, de la repetición. El *Mythos* es el encuentro, el intento de traducción de lo inefable. Durand sigue a Eliade, pero su concepto de mito no se halla únicamente ligado a lo religioso, sino a todas y cada una de las expresiones de lo humano –ciencia, arte, literatura, filosofía... En este sentido afirma que en cuanto un mito deja de tener su fuerza creadora, esto es, deja de actualizarse o ritualizarse, entonces se convierte en estética, así por ejemplo el relato mítico para los griegos, para nosotros resuena como relatos literarios porque ya no significa en esta época un encuentro con lo inefable.

Remitimos a nuestro primer capítulo en el apartado *El por qué del mito hoy* para ahondar en la discusión.

<sup>21</sup>Durand, G *Mitos y sociedades: introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 185  
Durand, en su adhesión a Bachelard, alude a Proust para explicitar cómo *El tiempo recobrado* y la *Búsqueda del tiempo perdido* o dicho de otro modo el recurso de la memoria, y posteriormente los archivos de las memorias que darán lugar a una posible historización del sujeto, o a la ciencia historiográfica, lejos de mostrar una posible intuición del tiempo muestran la tendencia humana a eternizar o al hecho de querer perpetuar el devenir. “Muy lejos de abogar por el tiempo, la memoria, al igual que lo imaginario, se alza contra las caras del tiempo y, contra la disolución del devenir, garantiza al ser la continuidad de la consciencia y la posibilidad de volver, de regresar, más allá de las necesidades del destino... la función fantástica se manifiesta como patrón de esta rebelión.” (Durand, G *Estructuras antropológicas...* p. 410)

mismo a través del símbolo, del mito, el ritual, los arquetipos...><sup>22</sup> Recordemos que para Eliade y para Durand la imaginación creadora es creación ontológica, la fijeza de *un* orden en el continuo flujo del devenir que de al hombre consistencia, unidad, identidad en sí mismo es fundamental, sin ello no existe lo humano, no obstante también significa, dirá Heidegger: <no quiero inmovilizar <<la vida>> en *una* posibilidad y *una* forma, sino que, por el contrario, quiero dejarle y acordarle su más íntimo derecho al devenir en la medida en que le pro-yecto y le pre-figuro posibilidades nuevas [...] El creador es, al mismo tiempo, un destructor respecto de lo que se ha endurecido y ha quedado rígido.><sup>23</sup>El pensamiento, el raciocinio humano no es sino movimiento (*dynamis*).

---

<sup>22</sup> Mircea Eliade, “Caete de Dor” no. 8 (junio, 1954), p. 27 en Dudley Guildford III *Mircea Eliade as the “Anti-historian” of religions* *Journey of American Academy of religion*, Vol. 44, no. 2 (Jun, 1976) p. 345-359

La traducción es nuestra: “is precisely the mean of escaping History, of saving myself through symbol, myth, rites, archetypes”. Para Eliade el mito es un método “soteriológico” que debe ser entendido desde su inquietud hacia la ontología heideggeriana donde el desvalimiento originario del ser es la condición para proyectar posibilidades de sentido frente a la inevitabilidad de la muerte. Aquellos que observan a la historia como un saber “científico” o tendiente hacia la objetividad han criticado sus postulados por considerar que sus argumentos al provenir de la experiencia o ser relativos son débiles. Por otra parte Eliade no acepta que el mito o la historia pudiese ser reducida a una “cuestión individual” que puede escudriñarse absolutamente; para él el mito siempre conserva un nódulo inefable y que al vehiculizarse en el lenguaje marca el encuentro con lo que llama lo sagrado, la ruptura de la cotidianidad. En este sentido todas aquellas teorías que pretendiesen hallar un método para desvelar al fin la clave última del pensar humano son catalogadas como Historia, con mayúscula, cuya búsqueda sería para él alquímica. En este sentido debe tomarse su crítica a ciertas posturas psicoanalíticas en su dilucidación de lo mítico: “Mais dans l’horizon de la spiritualité moderne, et en conformité avec la conception judeo-chrétienne du Temps historique et irréversible, le <<primordial>> ne pouvait être que la première enfance, le seul et véritable *infinitum* individuel [...] *illud tempos* primordial de l’enfance ... (*Mythes, rêves et mystères* p. 56)

No debemos perder de vista, como ya hemos mencionado a lo largo del primer capítulo, que lo que Durand comparte con Eliade es la ontologicidad de todo discurso, que abre para cada uno la *esperanza* de sentido, lo cual hemos aclarado debe comprenderse desde Bloch y Baudelaire. Además algo en lo que coincide completamente es que ningún discurso individual está al margen de lo social, ello lo retomaremos, con mayor amplitud, en los últimos dos apartados del segundo capítulo cuando nos avoquemos a la configuración de la legalidad de una “realidad” mítica compartida.

<sup>23</sup> Heidegger, M *Nietzsche*, Tomo I, Ed. Destino, 5ª edición, Barcelona:2002, p. 315

\* La palabra *dynamis* nombra el paso de la potencia al acto, lo que posteriormente se distinguió latinamente como materia y forma, aquello que determina o limita a lo indeterminado. Las cosas sólo nos son aprehensibles en lo “formal”, en lo que ha sido ya con-figurado, pero la necesidad de dicha fijeza para dar cuenta del mundo, no implica que la concreción en las *formas* se halla de manera pre-determinada o innata en la *physis*. El intelecto, aquello que nos distinguiría de otras especies se encarna en mitos, que son la vehiculización discursiva de los símbolos, así pues, Durand al hablar del esquematismo trascendental del eufemismo sostiene que “la retórica es lo que garantiza el pasaje entre el semantismo de los símbolos y el formalismo de la lógica o el sentido propio” ( p. 423), sin embargo nunca habrá un sentido propio que sea

La fantástica trascendental como potencia es visible en la mitología, lo humano, en la plenitud de las obras del hombre, todo lo que erige y sus prácticas se disponen las distintas configuraciones míticas y son <la primaria interpretación *vivencial* de hombre y mundo *que vendrán a* instaurar la *significación afectiva* en la que se enraiza todo posterior despliegue de sentido.><sup>24</sup> Dirá Durand, la obra de arte, el sistema filosófico, el sistema religioso -y podemos añadir, el sistema de las instituciones sociales-, constituyen unos paradigmas de alta frecuencia simbólica. Es decir que las figuras que acarrear y que los constituyen pueden ser <<recogidas>> -como diría Ricoeur- <<interpretadas>>, traducidas (¡e incluso traicionadas!) sin que se agote el sentido<sup>25</sup> Si bien cada discurso podrá transportar sentidos de manera personal, para Durand la comprensión del fenómeno humano implicará necesariamente ir más allá de los caprichos del ego<sup>26</sup>, de la pretensión de una dilucidación al margen de un entorno social que instituye una legalidad determinada.

El proyecto antropológico de Gilbert Durand para hacer explícito cómo la historia del pensamiento implica lo que él llama una mitología inicia con la mitocrítica, herramienta

---

objetivo, sino éste es dado según el contexto, al autor, la época socio-histórica. En este sentido “toda retórica descansa en ese poder metafórico de transposición (*translatio*) de sentido”... La translación se halla regida por una *idea (eidos)* euclidiana del espacio, puesto que el sentido del discurso descansa en una articulación de progreso, de un ir hacia delante, hacia un fin. No hay espacio sin objetos, afirmará Heidegger, explicando la ausencia de concepto de “vacío” en los griegos, así no hay pensamiento sin *eidos* que le posibiliten su visibilidad, así pensar será siempre dinamizar figuraciones a lo que se nos presenta delante indefinidamente.

<sup>24</sup> Garagalza, L “Gilbert Durand y la Escuela de Eranos” en *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 91-92

<sup>25</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 25-26

<sup>26</sup> Durand a lo largo de su texto *De la mitocrítica al mitoanálisis* asevera que el “mito personal” o “complejo personal” sería una denominación riesgosa pues podría llevar a suponer que aquellos saberes avocados a la persona (psicología, psicoanálisis) podrían tener en posesión la clave indiscutible para dilucidar totalmente lo humano. Para Durand ningún saber humano podría pretender trabajar o sostenerse en un solipsismo, pues lo posible de figurarnos no puede ser visto independiente de las instituciones y configuraciones de legalidad de toda una comunidad. En este sentido argumentará que la comprensión de lo humano si pretendiese ser dilucidado de manera individualista, sin atender al contexto que le hace posible de ser pensado de esa manera, no sería sino un grosero reduccionismo.

hermenéutica\* , que <repudia las tediosas y totalitarias concatenaciones causales [... puesto que] un texto por definición, transporta <<sentidos>>, es decir, una cultura humana, una cultura articulada en el destino de una naturaleza muy específica.><sup>27</sup> La mitocrítica puede mostrar las figuras míticas manifiestas, recurrentes y las transformaciones significativas a través de una época, un autor o un entorno de aprehensión determinado. El crítico desde su campo de saber y justo para poder producir conocimiento deberá suponer la objetividad o bien la metodología con la cual podrá avocarse a dilucidar un mito en específico y sus creaciones. Desde su papel de creador de saber estará, no obstante, implicado siempre en la observación, pues <la contemplación del mundo ya es transformación del objeto [...] toda comprensión ya es secreta interpretación.><sup>28</sup>

En este sentido asevera Durand que <con frecuencia las instancias míticas están latentes y difusas en una sociedad, e incluso cuando están <<patentes>> la elección de uno u otro mito explícito escapa a la consciencia clara, aunque sea colectiva [...] El mitoanálisis está forjado en efecto, sobre el modelo del psicoanálisis...><sup>29</sup> donde lo *visible* o patente es si acaso la punta del iceberg\* que se halla sostenida por lo que Aristóteles llamaba los

---

\* Durand sigue principalmente Ricoeur en su *hermenéutica filosófica* la cual lejos de pretender la sistematicidad se instala en un permanente diálogo reflexivo. El “yo pienso” cartesiano sería un concepto abstracto y vacío, que sólo es visible mediante los objetos, obras y actuaciones humanas. Estas producciones no transpiran sentidos predeterminados, sino ellos deberán ser *interpretados*, transfigurados.

<sup>27</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 243

<sup>28</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México, 2004. p. 416

<sup>29</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 350; 347

\* Freud metaforiza su modelo tópico del aparato psíquico dividido en Consciente, preconsciente e inconsciente como un iceberg, esa gran masa de hielo que permanece flotando en el mar y cuyo tamaño total no nos es visible de manera inmediata al ser su forma piramidal más irregular y hallarse bajo el agua, la mayor parte de su masa. Lo que permanece latente o no visible a primera instancia, es puesto del lado de la preconsciencia, dichos elementos son *transfiguraciones* de lo inconsciente, y se hallan prestos a emerger a la consciencia si existe algún estímulo que les permita vehiculizarse. Lo inconsciente carece de cualquier predeterminación, Freud asevera que no sigue las leyes o *símbolos* de espacio y tiempo con que la consciencia se ordena, de ahí que en su texto *Lo inconsciente* (1915) se pregunte: “¿Cómo llegar al conocimiento de lo inconsciente? Sólo lo

*phantasmas* sin los que no nos es posible el pensamiento, o lo que Durand denomina la fantástica trascendental. El objetivo del mitoanálisis sería entonces el deconstruir <amplias orientaciones míticas de momentos históricos y culturales colectivos...el juego dinámico gracias al cual una agrupación humana vinculada por un destino cultural tramita sus temores y sus deseos, sus puntos de vista y sus visiones del mundo, para constituir el alma por la cual se identifica y sobrevive en cuanto tal a través de los avatares y vicisitudes del devenir.><sup>30</sup>

La cultura humana o el *juego mitológico* como lo llamará Durand es la recreación entre metáforas que se transforman y recrean indefinidamente y el esbozo de comprensión se halla irremediamente frustrado en su pretensión de dilucidación total, de ahí que Castoriadis sugiera que adentrarse a la comprensión de lo humano, es irrumpir y dejarse transportar en los mil y un vericuetos del laberinto del pensamiento. Durand por su parte recordará el mito de la caverna de Platón y advertirá que es la intelección, el pensamiento en tanto *dynamis*, lo que hace posible cavilar una realidad, por lo que el conocimiento lejos de desenmarañar toda posible sombra es la humildad de saberse necesitado (*anankhê*) de ellas para subsistir. Ya lo diría Borges en su poema el Laberinto:

No habrá nunca una puerta. Estás adentro  
y el alcázar abarca el universo  
y no tiene anverso ni reverso  
ni externo muro ni secreto centro.  
no esperes que el rigor de tu camino,  
que tercamente se bifurca en otro,  
tendrá fin...<sup>31</sup>

## 2.2 LAS DIFERENTES FORMAS HUMANAS DE APREHENSIÓN

---

conocemos como una metaforización consciente' esto es, después que ha experimentado una transmutación o traducción a la "realidad" consensuada'. La labor psicoanalítica nos muestra cotidianamente la posibilidad de una tal traducción." El mitoanálisis durandiano en este sentido intentaría la interminable "interpretación" de las estructuras míticas subyacentes a las *formas* de aprehensión humana determinadas por la pedagogía dominante de una época, que posibilita o excluye en cada término determinadas constelaciones imaginarias.

<sup>30</sup> Ídem, p. 14

<sup>31</sup> Borges, J.L "Laberinto" en *Borges ante el espejo*, Ed. Lectorum, México: 2005, p. 119

No hay hechos sólo interpretaciones, y ésta es una más.

Nietzsche, F *Fragmento póstumo* 7 [60]

Para Durand <todo universo humano es simbólico, y sólo es <<humano>> en la medida en que confiere un sentido singular a la banalidad confusa de la materia prima, del caos. Precisemos: la obra es construcción singular y diferencial de estructuras innumerables.><sup>32</sup>La unidad, el universo humano, todas aquellas expresiones que dan cuenta para Durand del mismo proyecto antropológico que emerge de una fantástica trascendental no es visible sino a través de las diferencias, de lo que hace a cada uno de los discursos míticos acotar sus inquietudes y particularizar sus búsquedas, ideologías y metodologías para la proyección de sus fines. La *diferencia*<sup>33</sup> de los *esquemas figurativos* es fundamental para la comprensión del proyecto humano. Sin *diferencia* la *topología fantástica* nos sería inasequible, puesto que son las trazas, los desplazamientos, los bordes que delimitan el

---

<sup>32</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 170

<sup>33</sup> Heidegger es el primero que en su análisis sobre la historia de la filosofía denuncia a la metafísica como el olvido del Ser, el olvido de la diferencia entre el ser y el ente. La crítica apunta al concepto “vulgar” del tiempo que Kant habría heredado de Descartes y éste a su vez de de la escolástica medieval, razón que no le permite entrever siquiera la pregunta por el *ser* de las cosas. Derrida retoma la crítica heideggeriana de la diferencia, pero le interesa recalcar nietzscheanamente que “el solo intento de nombrar la diferencia, la *différance*, de determinarla, no conduce más que a permanecer en el círculo de la metafísica sin lograr superarla: “Para nosotros la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son aún en cuanto nombres, metafísicos. En particular cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre la presencia y el presente (*Anwesen/Anwesend*), pero sobre todo, y ya de un modo muy general, cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre el ser y el ente (*Márgenes de la filosofía* en de Peretti *Jacques Derrida: Texto y reconstrucción*, p. 103) La palabra diferencia es escuchada por Derrida en su doble acepción, por un lado señala la ausencia de homogeneidad, en este sentido lleva implícita la necesidad de huecos o rupturas para que pueda emerger un discurso cualquiera. La masa uniforme, que aún no ha sido puntualizada no puede connotar sentido alguno e incluso los *sentidos* que se darán a un determinado discurso estarán en relación con las puntuaciones, pausas y movimientos introducidos. Todo discurso emergerá del constante “desplazamiento” de palabras, donde el sentido sólo puede surgir en y a través de dicho movimiento (*dynamis*). El “movimiento” lleva a la otra connotación de la palabra *différance*, pues es escuchada como “diferimiento”, como la estrategia que ayuda a aletargar, retardar, o hace menos brusco un determinado momento. En este sentido para Derrida la *différance*, es sobre todo el diferimiento de lo imprevisible por antonomasia: la muerte, nuestra muerte.

espacio homogéneo de lo imaginario lo que posibilita instaurar un espacio y un tiempo divisible, secuencial que por ende podrá asirse en significantes y que es la sustancia misma de la linealidad discursiva, del mito.

Heidegger aseveraba de manera puntual cómo <Kant mismo sabía que se aventuraba por un dominio oscuro *cuando planteaba su esquematismo*: “Este esquematismo de nuestro entendimiento en lo que respecta a los fenómenos y a su mera forma, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos artificios difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos.><sup>34</sup>

El *verdadero artificio* del que habla Kant apuntará a lo nouménico y hemos asentado que la cultura humana en su totalidad es vista para Durand como un interminable mitoanálisis, donde el *mito* implicará ineluctablemente el encuentro con lo numinoso, como la consciencia de un misterio intrínseco, de lo radicalmente otro\*, de ahí que se le muestre como una cuestión irresoluble, innominable que no obstante habremos de intentar innovar en su *traducción*, en su apresamiento mediante *formas imaginario simbólicas* para dotarle

---

<sup>34</sup> Kant, E *Kritik der reinen Vernunft*, p. 180 en Heidegger, M *Ser y Tiempo*, Ed. F.C.E, p.34

Para Kant el pensamiento es de naturaleza antinómica y como hemos aseverado ya constantemente siempre resta un núcleo incognoscible, un misterio. Recordamos al igual que Freud cuando caracteriza a lo inconsciente subraya que lo privativo de consciencia no es susceptible de eliminación, lo que ya hemos aclaramos en una nota anterior, de ahí que la tesis retome este planteamiento *radical* en donde por más metáforas que se aventuren para la comprensión, no aprehenderemos nunca las cosas en sí.

\*Lo numinoso es un término acotado por Rudolf Otto en su obra *La idea de lo sagrado (Das Heilige)* en 1917. Otto se considera un fenomenólogo de la religión y prácticamente toma como sinónimo de lo sagrado el término, al hablar de un fenómeno que comporta un misterio. El misterio para Otto sería una “experiencia no racional y no sensorial o el presentimiento cuyo centro principal e inmediato está fuera de la identidad”... de ahí que también sea catalogado como lo “radicalmente otro”, lo que no hace identidad, símil con lo que concebimos como humano. La palabra se desprenderá del latín *numen* que remite a los “dioses” y es sinónimo de la palabra *maná* que se refiere a la “fuerza” sagrada o mágica que adquiere un determinado objeto en el marco de una comunidad. En Otto lo numinoso tiene que ver con “lo sagrado” sin forma predeterminada, que infinidad de culturas han intentado apresar a través de sus expresiones religiosas particulares (hierofanías) que se ponen como el núcleo de los mitos fundantes. El misterio aclarará Otto será terrorífico a la vez de fascinante, lo cual lo acerca al concepto de lo *ominoso* en Freud que él trabajará para su concepto de lo inconsciente, como una “fuerza” que desborda y trastoca al sujeto de la consciencia.

de sentido, a decir, humanizarlo. Es por ello que <la obra del hombre exige una filosofía que de las mismas posibilidades a todos los <<bienes>>, es decir al <<haber>> para elucidar el fenómeno humano. El mito organiza los <<bienes>> supremos... pinturas, esculturas, monumentos, ideologías, códigos jurídicos, rituales religiosos, tradiciones, vestimentas y cosméticas, es decir, todo el contenido del inventario antropológico...><sup>35</sup> Lo mítico, los relatos fundacionales que como seres significantes materializamos a través del *lenguaje* comportan una *ontologicidad*\* donde el interprete se enfrenta constantemente al <arte de la faena hermenéutica, *des-fijadora* de toda verdad dogmática en nombre del sentido.><sup>36</sup>

El proyecto durandiano se ve nutrido por el *nuevo espíritu científico* de Bachelard que implicará romper con un empirismo ingenuo que no se percata del hecho de que toda *observación* se halla *cargada de teoría*, siendo nuestros saberes métodos para <<transformar>>, transfigurar la realidad. Cada una de nuestras formas de aprehensión serían *noumenotecnias*, destrezas para simbolizar (humanizar) los noúmenos\*, que buscan <por un

---

<sup>35</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 340

\*Hemos ya aclarado el término en la nota no. 28 del primer capítulo, y recordamos que la ontologicidad de lenguaje propuesta por Gadamer supone que lo que nos caracteriza como humanos tiene que ver con la posibilidad misma del uso, transformación y vivencia de un lenguaje, que lejos de ser una mera herramienta comunicativa es la clave misma que permite la comprensión de lo humano. En este sentido el lenguaje no puede equipararse con la lingüística, pues esta última puede dar cuenta de las urdimbres formales que permiten una construcción discursiva, pero ello no agota lo humano. La ontología, el pensamiento que piensa el “ser” en cuanto lo que le hace “ser”, al ser alineado con el lenguaje supone que como humanos nos creamos por y en el lenguaje. Ya Nietzsche (*Escritos sobre retórica*) había señalado la dificultad de dicho movimiento, pues cualquier crítica o análisis de nuestra manera humana de expresión conlleva el uso mismo de aquello que se buscaría poner en duda, llegando a afirmar tajantemente que nunca podríamos despojarnos de la metafísica, esto es la pretensión humana de ir “más allá” de lo físico, pues lo que nos caracteriza como humanos es la hipóstasis de sentido para impulsos eléctricos, que a través de nuestro lenguaje interpretamos como experiencias.

<sup>36</sup> Ortiz-Osés, A “La recepción de la hermenéutica en España” en *Isegoría*, Revista de filosofía moral y política. No. 5 1992

\* Remitimos al segundo y tercer apartado del capítulo primero en el cual trabajamos la importancia radical que tiene el *noúmeno* para la Filosofía crítica de Kant. Este concepto en Bachelard nombrará las intuiciones, mismo que retomará Durand. Recordemos que ya en Kant dicho concepto traba la imposible aprehensión de las cosas en sí mismas, los *fenómenos* se crean a partir de los schemas que el sujeto de conocimiento, como agente activo, instaura. En Bachelard el neologismo *noumenotecnias* no da lugar para negar que toda

lado la *objetivación* de la ciencia, que poco a poco domina la naturaleza, por el otro lado la *subjetivación* de la poesía, que por medio del poema, del mito, y de la religión, asimila el mundo al ideal humano...><sup>37</sup> Las noumenotecnias son potencias que emanan y se sostienen por sus diferencias, pues tanto la formación de conceptos, como la apertura hacia la idealidad de las imágenes nos llevan a consonancias imaginarias que van a parar a los grandes temas metafísicos (Mundo, yo, dios), a decir la expresión humana a través de las infinitas preguntas por el sentido y ordenación de la existencia que van conformando en palabras de Bachelard una *ontología simbólica*.\*

Durand propone una ampliación de dicha ontología, puesto que le interesa avocarse no sólo a la poesía o a los conceptos de la ciencia como potencias creadoras de idealidades sino considera insertos en ello a los mitos, los ritos, a las sociedades y sus diversos discursos. En este sentido su proyecto estará comprometido con el llamado Círculo de Eranos<sup>38</sup> cuya idea de conocimiento es agnóstica, lo que implica <la captación del *sentido*,

---

aprehensión del mundo a través de lo conceptual o lo poético no es sino un intento irremediamente frustrado de dar cuenta del *nóumeno*, lo incognoscible.

<sup>37</sup> Durand, G *La imaginación simbólica* (1964), Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina: 2000, p. 80

\* La ontología simbólica implica que aquello que posibilita la construcción de los sentidos que van configurando y creando al ser son en sí mismos símbolos, mediaciones imaginarias que una cierta pedagogía ha ido concretizando de manera particular. La ontología va hacia la búsqueda de los referentes últimos que hacen que el “ser” sea lo que es, no obstante al ser simbólica implica que dicha búsqueda será siempre infructuosa para desvelar el “sentido” último; El conocimiento humano, dirá un intérprete de la retoricidad nietzscheana, serían “únicamente” palimpsestos de interpretaciones previas.

<sup>38</sup> El círculo de Eranos hace referencia a las conferencias fruto de los encuentros interdisciplinarios que se gestan a partir de 1933 en casa de Olga Fröbe-Kapteyn en Suiza. El nombre es dado por Rudolf Otto, al simbolizar los encuentros de diálogo como una “comida frugal”, como una celebración compartida en la que cada integrante, a pesar de lo disímiles de sus saberes, podría siempre aportar nuevas posibilidades. Lo que nos interesa resaltar del círculo de Eranos es la convicción de que el saber se gesta siempre en un “banquete de ideas”, no hay saber solipsista. La propuesta surge como contrapeso a los crecientes discursos ideológicos extremistas, entre los que figura la oposición entre oriente y occidente, el mito y la razón, la identidad y la diferencia entre otros. Los exponentes más importantes de la primera etapa inician con Carl Gustav Jung a la cabeza, de quien se retoma su teoría del simbolismo explicitado en arquetipos, pero al igual lo aportado por Karl Kerényi, Mircea Eliade, Gershom Scholem, Henry Corbin es considerado fundamental para las posteriores incursiones de Gilbert Durand. Como él mismo señala, intentará reconocer y recuperar lo que de cada uno le aporta para su planteamiento, lo que no significa que sus ideas puedan agotar la particularidad e importancia de lo que cada autor tenía como proyecto de investigación. Él se nutre y materializa los principales ideales del círculo de Eranos que entendemos como la posibilidad de dar lugar a múltiples

el cual emerge no ya en el puro *logos*, en la reflexión racional y objetiva, sino en el nivel más primario del *mito*, de la experiencia vivida y sentida (consentida). Con ello el *símbolo* comparece como el único *medio (médiun)* a través del cual el sentido puede *manifestarse* y *realizarse*, e. d., como auténtica *mediación de la verdad*, puesto que la verdad es ahora concebida como sentido.><sup>39</sup>

El conocimiento humano no ha sido, ni podría pensarse como homogéneo, existen innumerables saberes (arte, religión, filosofía, ciencias, psicoanálisis) que buscan dar cuenta de lo humano, y es menester abrir espacios de comunicación e interrelación entre ellos. Cada *forma* conformará su propia *estructura figurativa*, creará sentidos e interpretaciones imaginario-simbólicas concretas e irreductibles entre sí, de ahí que lejos de poder afirmar que la simbólica del arte podría ser igual a la simbólica de la ciencia o del delirio, es importante mostrar y resaltar la disparidad, el uso de lenguajes simbólicos concretos en cada parcela de saber. Cada *parcela* forja su configuración singular, no obstante comparte con las demás la imposibilidad de desvelar totalmente el fenómeno de lo humano. Durand no aceptará que la *phantasia* conlleve únicamente a un proceso individual, tendiente al solipsismo, apuesta por pensar una nueva “ciencia del hombre” unitaria más no uniforme, siendo su interpretación antropológica donde se propone como *a-priori* de cualquier proyecto humano la fantástica trascendental. Dicho enfoque tendrá como finalidad el distanciarse de interpretaciones estructuralistas\* que observan las *formas de*

---

discursos y formas de comprender la “realidad”, al crear el primer Centro de Investigaciones sobre lo imaginario en la Universidad de Grenoble en 1966.

<sup>39</sup> Garagalza, L “Gilbert Durand y la Escuela de Eranos” en *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 24-25

\* Cf. Durand, G *Los gatos, las ratas y los estructuralistas* (1969) en *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Ed. Anthropos UAM, México: 2003

Durand alude a la querrela entre el estructuralismo formal de Lévi-Strauss y la hermenéutica existencializante de Ricoeur donde prefiere “ni rechazar la ventaja de la sincronidad estructural, ni la ventaja de la comprensión (gnosis) hermenéutica.” (p.93) Busca volver a un “estructuralismo figurativo” donde: 1) una

*inteligibilidad* como vacías, abstractas, independientes de los contenidos siendo el intérprete quien intercambia los sentidos; el sentido es en esta lógica algo superficial que recubre sólo el *sinsentido* fundamental.

La fantástica trascendental no es la ausencia de sentido sino por el contrario el retorno y re-creación indefinida de idealidades, de anhelos o eufemismos de la especie humana para hacer frente a lo insondable, a lo nouménico y que podrá encarnarse de múltiples maneras míticas. <Durand viene a relativizar la absoluta primacía de la comunicación, del intercambio de información, como función esencial del lenguaje, aproximándose a la concepción wittgensteniana del lenguaje como “forma de vida”<sup>40</sup> La

---

estructura no es, ni nunca podría ser vaciada de sentido; 2) No hay conflicto entre estructura y símbolo. La estructura surge de “la posición <abierto> del símbolo; 3) “es la <figura>, el sentido figurado, el que distribuye las estructuras... el habla pasa antes que la sintaxis, la significación orienta el signo. El dinamismo de la lectura orienta la escritura.” (p.94) La estructura es una *figura operativa* de un indecible que necesita simbolizarse. Siempre es flotante y desapegada de lo unitario en cuanto se pasa de la “teoría” a la “práctica”, de ahí que siempre sea fallida y equívoca.

Durand reconoce ampliamente el trabajo de Foucault –considerado estructuralista desde ciertas lecturas–sobre la *episteme* llegando a hacer citas y alusiones a sus planteamientos. Considera que la única crítica que puede aseverarse contra él es el monolitismo del conocimiento, a decir, que sus críticas y análisis se colocan en el régimen de la imagen *diurno* (actitud heroica, distinción y análisis) dejando sesgado el régimen *nocturno* que vivifica el rito, el cuento, las leyenda o la mística con imágenes “negativas” (noche, oscuridad, abismo, caída). Por otra parte Durand hace algunas críticas a Lacan –que ha sido denominado al igual estructuralista–expresamente su crítica va contra cualquier pronunciamiento psicoanalítico que crea que la estructura psíquica se juega *únicamente* en los primeros años de vida, que es deudora de la crítica que ya Eliade habría hecho a propósito de considerar el tiempo mítico, como la infancia. “Mal que les pese a algunos psicoanalistas de cortas luces, todo no se juega durante los cinco primeros años de vida, y hay acontecimientos de la edad madura que pueden representar traumatismos bastante más perturbadores que un destete mal vivido o un estreñimiento infantil” (p.184) Sin embargo consideramos que los planteamientos lacanianos que comienzan en 1957 en el seminario cinco *Las formaciones del inconsciente* y que van consolidándose en mayor medida a partir de 1965 en el seminario trece *El objeto del psicoanálisis* donde Lacan retoma a la *topología* para explicitar el psiquismo humano es coincidente con la *topología trascendental* que Durand plantea en 1966.

<sup>40</sup> Garagalza, L “Gilbert Durand y la Escuela de Eranos” en *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 28

El lenguaje como forma de vida es explicado por Wittgenstein como un “juego” que comporta reglas y modos específicos en que se interpretan y sostienen ciertas prácticas discursivas. Cada comunidad sostendrá un determinado “juego de lenguaje”, de ahí que cualquier locución dentro de dicho juego tendrá ya un carácter social o público. Las posibilidades de juego son multívocas y se dirigen a lo que en su *Gramática filosófica* Wittgenstein afirma como ‘pensamiento’, que “apunta a lo que hay de *viviente* en la oración”. Las palabras cobran vida tan sólo en el uso que una determinada comunidad hace de ellas, el *significado* se va configurando, entretejiendo a través de los intercambios intersubjetivos, así en el uso que cada uno da a una palabra se toma consciencia de la existencia propia y la de otros. No se acentúa el carácter instrumental del lenguaje sino “el entretejimiento del lenguaje con una práctica interactiva en la que se refleja, al tiempo que se

función *simbólica* de cada configuración expresada en tanto lenguaje es lo fundamental, pues recordemos que más allá de los “sentidos” manifiestos de una determinada alineación, existen consonancias imaginario-simbólicas latentes que pudiesen acercar los anhelos de distintas noumenotecnias o prácticas discursivas, que desde la filosofía simbólica implicaría el deseo de contar y narrar “imaginariamente la vivencia radical del hombre ante su destino terrestre”<sup>41</sup> Así tanto la ciencia, como la filosofía o el arte han buscado interpretar al hombre y su mundo, en su afán irreducible de hallar una finalidad o sentido para nuestra existencia transitoria y aseverará Durand, jamás podrán desprenderse completamente de su *halo imaginario* pues <todo sistema de razones lleva en sí sus propios fantasmas.><sup>42</sup>

Para Durand las noumenotecnias bachelardianas en tensión constante entre lo objetivo (ciencia) y lo subjetivo (poesía) lo llevan a proponer un esquema doble de simbolización de las potencias imaginativas en regímenes autónomos en cuanto a su lógica y caracteres estructurales, el régimen diurno y el nocturno que <engloban tanto al *instinto de vida (eros)* como al *instinto de muerte (thánatos)*, respectivamente tematizados como <<la pulsión ciega vegetativa que somete el ser al devenir y el deseo de eternidad que quiere suspender el destino mortal>>. <sup>43</sup> Ambos regímenes se interrelacionan, no hay ruptura o separación tajante entre ellos, su clasificación es un mero comodín teórico para la comprensión de un fenómeno no fragmentario. El *lenguaje*, la interpretación mítica, será entonces la mediación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo diurno y lo nocturno, entre la idealidad y lo que se

---

produce, una forma de vida” pues se comparten y vehiculizan una serie de pre-interpretaciones de las acciones y pensamientos posibles a nivel personal, colectivo o cultural.

<sup>41</sup> Ortiz-Osés, A *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2001, p. 19

<sup>42</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p. 63 Remitimos a la discusión del apartado anterior a propósito de la *phantasia* y las recuperaciones que tanto Durand como Castoriadis han hecho desde las filosofías antiguas de Platón y Aristóteles.

<sup>43</sup> Durand, G “Les structures anthropologiques de l’imaginaire” p. 223 en Garagalza, L *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990, p. 73

ha ya concretizado como realidad... es la expresión subjetiva de símbolos que se han objetivado provisionalmente.<sup>44</sup>

La *simbolización* será lo constitutivo de toda posible experiencia, de ahí que tanto una teoría científica como los sueños acoten un *sentido* estando la diferencia entre ellos en el régimen de la imagen en que se sitúan, pues mientras el discurso científico hallará resonancias imaginarias *diurnas*, la ensoñación o el misticismo se ubicarán en el régimen *nocturno*. El *régimen diurno* o de la antítesis tiene que ver con la imaginería de ascenso, de separación, dicotomía, de luminosidad, trascendencia y superación...<es pensamiento “contra” las tinieblas...[en contra] de la animalidad y de la caída, es decir, contra Cronos, el tiempo mortal...><sup>45</sup>Dentro de este régimen hallarán cobijo las obras humanas más disímiles desde una determinada ciencia como la física o la biología, tanto la filosofía o la psicología pues cada una de ellas busca discernir, abstraer conceptos, hay una vehemencia por el análisis y la formación de doctrinas donde el anhelo, aunque indefinidamente frustrado, será el acercarse al sueño cartesiano de la *mathesis universalis*. Para Durand éste régimen es esquizomorfo pues su estructura resuena a una *spaltung*\* constante que propugna: <no quiero perturbar mi plan a ningún precio... Lo que me atrae de mi plan es el gusto por la

---

<sup>44</sup> Cfr. Nietzsche, F *Escritos sobre retórica*: “cada discurso es figuración”...“esa fuerza que Aristóteles llama <<retórica>>, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje... el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino *impulsos (reize)*: él no transmite sensaciones sino sólo copias de sensaciones... Pero todas las palabras son en sí, y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos.” (p. 91-92)

<sup>45</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p. 194

\* Cf. Freud, S *Estudios sobre la histeria*, Parte teórica (Breuer) en *Obras Completas*, Tomo II, Ed. Amorrortu, p. 235 “El campo de la actividad psíquica representadora no coincide, pues, en ellos con el de la conciencia potencial; este es más limitado que aquel. La actividad psíquica representadora se les descompone en consciente e inconsciente, y las representaciones, en susceptibles e insusceptibles de consciencia. No Podemos entonces hablar de una escisión (*spaltung*) de la conciencia, pero si de una *escisión de la psique*.” [...]

Para Freud esta *disociación anímica* no debe hacernos pensar en una falla, en algo erróneo –cosa que podríamos deducir al leer directamente el texto de Breuer, para quien la escisión si es patológica- sino a “un especial proceso anímico conocido como “represión” [*Verdrängung*] (Freud, S *Sobre psicoanálisis* (1911) en *Obras Completas*, Tomo XII, Ed. Amorrortu, p. 211)

simetría, por la regularidad. La vida no muestra ni regularidad ni simetría, y por eso yo fabrico la realidad.><sup>46</sup>Es asevera Durand un “huir de aquí” platónico, la heroicidad de traspasar el mundo de las sombras, de soltarnos del encadenamiento que es nuestra condición humana.

Por otro lado el *régimen nocturno* o sintético implicaría el volver a la caverna platónica, a profesar en las sombras y regocijarnos entre ellas... pues quedarse instalado en lo diurno pareciera poder desembocar en una ausencia de sentido, en una hipervigilancia donde todo devenir debería poder ser “fabricado”,previsto o controlado. En este sentido la vuelta a ella no es sino tener en cuenta nuestra condición en tanto mortales, donde la actitud frente al tiempo no es de resistencia pues lo imposible de modificar humanamente se convierten en talismán benéfico. En éste régimen hay un redoblamiento eufémico, la antífrasis, que <constituye una verdadera conversión que transfigura el sentido y la vocación de las cosas... sería interesante comparar este proceso de doble negación eufemizante con el procedimiento freudiano de la *Verneinung*\* ... la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo alto y lo bajo dejan de ser percibidos contradictoriamente.><sup>47</sup>Dentro de éste régimen se instalará la imagería de ciclicidad, del doble, de intimidad, de lo inconsciente donde la imagen más terrorífica se armoniza e idealiza como la denegación total de la muerte y el paso del tiempo. Toda ideología

---

<sup>46</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004, p. 194

\* Durand nos remite a la traducción ofrecida por Jean Hyppolite en 1954 como “denegación” en el comentario ofrecido a petición de Lacan sobre la *Verneinung* en Freud. La denegación sería el procedimiento que mediante la *negación* en el lenguaje traduce una afirmación del sentimiento íntimo, a decir “presentar lo que se es en el modo de no serlo”. En dicho comentario Hyppolite explica que cuando Freud habla de la denegación, esta planteando algo distinto a la represión pues una afirmación en el plano “intelectual” de lo que se ha negado no necesariamente hace que lo reprimido de la consciencia se elimine. En este sentido la denegación de la muerte implica que a pesar de nombrarse y negarse de forma consciente, permanece reprimido el aspecto más terrorífico. Para Durand la denegación es un esbozo de doble negación, que sería la antífrasis lograda.

<sup>47</sup> Ídem, p. 213;217

armonizadora, mesiánica, dialéctica, historicista, progresista, de cariz muchas veces religiosa, de las cuales la alquimia vendría a ser su máxima expresión... como la <fe en la transmutación de la naturaleza y su ambición de dominar el tiempo><sup>48</sup> son parte del régimen nocturno.

Recapitulando entonces todo conocimiento es *simbólico* y por ende *mítico* emergiendo indefectiblemente de la *fantástica trascendental*, de ahí que tanto la ciencia pretendidamente más objetiva, como el saber considerado más subjetivo son construcciones que emergen de lo *imaginario* quedando irremediablemente un hueco entre lo que se nos presenta como mundo y la interpretación ilusoria que de él podemos hacer. Así mientras los discursos científicistas nombraran preferentemente el mundo apelando a una plataforma firme, llena de regularidades, los discursos mesiánicos buscarán denegar cualquier hueco, atiborrándolo de sentidos tendientes a lo unívoco y probablemente los discursos artísticos en mayor o menor medida sigan anhelando nombrarse cercanos o hermanados con manifestaciones divinas. A pesar de ello, cada uno, afirmará Durand, conservará su exigencia, muy humana, de *transfigurar imaginariamente* lo que se le muestra como mundo. Los discursos del método\* pone en evidencia para Durand que hace falta integrar

---

<sup>48</sup> Ídem, p. 363

\* Durand hace una clara alusión al “discurso del método” cartesiano evidenciando en primer lugar que lejos de poder ser *un* solo discurso, debemos pensarlo como pluralidad. Por otra parte asume que la corriente de pensamiento en la que se inscribe el suyo propio y del cual considera el padre a Freud, es un “gigantesco movimiento de subversión constructivista” el cual insta a revisiones “desgarradoras” que trastocan en nuestro caso como occidentales las visiones clásicas sobre lo que es la racionalidad, y los elementos necesarios para poder pensarla a través de las transformaciones epocales. Tan sólo la visión kantiana, se ve transfigurada pues no podemos soslayar que actualmente hay formas no-euclidianas de pensar el espacio, así como formas no newtonianas de medir el tiempo; además nuestra lógica más enraizada, surgida de una cierta lectura aristotélica deja poco o nulo espacio a una inmensa cantidad de símbolos que buscan dar cuenta de lo numinoso, donde el *lenguaje* no logra aprehender ni nombrar del todo las experiencias de sentido. El pensamiento como hemos sostenido es *dynamis* de ahí que la filosofía crítica que se inaugura con Kant sólo se mantiene de la constante subversión. Al principio del apartado hemos aclarado la radical importancia de la *diferencia*, que implica lo diferente y el movimiento de distanciamiento, de postergación de lo estático por antonomasia, la muerte. En el siguiente apartado *Implicaciones concretas de la exclusión mítica* seguiremos ahondando respecto de ella.

además del llamado racionalismo occidental <<pequeña herencia de algunos siglos del “adulto blanco y civilizado”, toda la cosecha inmemorable de los “pensamientos salvajes” que son las de toda la especie humana desde su aparición sobre la tierra, y que aún son las del hombre cotidiano, del “hombre cualquiera” en cuanto sale de su laboratorio, de su computadora o de su fábrica...En resumen, todo nuestro pensamiento, todas nuestras “razones”, se ponen a las órdenes del significado>>.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 184

### 2.3 IMPLICACIONES CONCRETAS DE LA EXCLUSIÓN MÍTICA

Lo maravilloso hacía mucho bien a aquellos hombres, que en ocasiones **querían** cansarse de la regla y de la eternidad. ¡Perder el suelo bajo nuestros pies alguna vez! ¡Cernerse en el aire! ¡Vagar! ¡Hacer el loco!: todo esto formaba parte del paraíso y el disfrute de épocas pretéritas, mientras nuestra felicidad se asemeja a la del náufrago que ha desembarcado y que planta ambos pies sobre la vieja tierra firme, asombrándose de que no se balance.

Nietzsche, F *La gaya ciencia*

Para Durand la comprensión del proyecto antropológico implica que revisemos críticamente cualquier promulgamiento de “verdad” que no puede ser sino sectario, <no hay que tomar nuestro deseo particularista de objetividad civilizada por la realidad del fenómeno humano. En este terreno, las “*mentiras vitales*”<sup>\*</sup> nos resultan más verdaderas y válidas que las verdades mortales.><sup>50</sup> El sectarismo que se denuncia está montado en una dialéctica<sup>\*</sup> que aún busca y cree que es posible llegar a una resolución armónica de los

---

\* Al ser el planteamiento de Durand de cariz ontológico lo “ilusorio” de una construcción mítica –recordemos también al Nietzsche de *Sobre verdad y mentira...*– las estructuras figurativas que nos permiten aprehender el devenir y transfigurarlo son “mentiras” vistas desde un planteamiento moderno al carecer de un sustento inamovible o ahistórico. Una “mentira vital” implica que más allá de la formalidad u adecuación a la lógica o a lo que hemos canonizado como racional, entendido como verdadero, la construcción discursiva transporta sentidos cuya importancia esta dada por el sujeto que las construye, sostiene e interpreta.

<sup>50</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984), Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p.432

\* Durand se remite completamente a la dialéctica heracliteana, además de que parafrasea continuamente a Nietzsche y su interpretación de la dialéctica, siendo de ninguna manera su adopción de tal interpretación ingenua. Para Heráclito de Éfeso la dialéctica hacía referencia a una tensión dinámica entre fuerzas antagónicas, por un lado todo fluye, se encuentra en constante movimiento y transformación, no obstante por

contrarios o bien a la erradicación de la tensión entre polos, que no es sino el ideal de la ilustración, que como ya analizamos inicia a la par del nacimiento de la filosofía en Occidente anhelando el desvelamiento de la última duda, del último mito -visto como engaño- para asegurar al hombre el sosiego para el disfrute de su existencia.

La tensión de antagonismos es constitutiva a lo humano ya que por más construcciones simbólicas que sostengan nuestro *Cosmos* no es posible soslayar que ellas son productos indirectos o reflexivos, <es decir que carecen de la inmediatez, de la seguridad y de la univocidad del instinto [donde] el <<dato inmediato>> de la consciencia sólo puede ser la inconsciencia infrahumana.><sup>51</sup> Durand parafraseando y transfigurando la frase célebre de Píndaro argumenta que nada de infrahumano nos puede ser ajeno, nuestra disposición zoológica como *homo sapiens* en la cual figura el ser organismos carnívoros y depredadores por decir algo es impregnado metafóricamente para sernos asequible. Lo humano sólo es una emergencia simbólica.

Las resonancias con el planteamiento nietzscheano de la *doble metáfora*\* no nos parece carente de importancia pues para ambos autores la *verdad* en cada caso es entendida

---

otra parte nuestro *logos* en tanto discurso ordena, confiere leyes que nos permiten formar una comunidad con otros. La “armonía” de los antagónicos *nunca* llega a la reconciliación.

Hemos hecho explícito que Durand le concede completamente a Hegel que la búsqueda de lo Absoluto es intrínseca a la emergencia de lo humano, sin embargo recalca radicalmente que tal búsqueda está destinada al fracaso, a la incompletud. La síntesis es un anhelo que se nutre de la *fantástica trascendental*, así que, si bien Hegel retomará de Heráclito el concepto de dialéctica para Durand no puede ceñirse a una relación de amo y esclavo. “En Hegel, como en sus sucesores filosóficos, un mesianismo barre la dialéctica y la presencia de la antítesis. Se trata de una falsa síntesis que culmina finalmente con una tesis única y victoriosa.” Habíamos aclarado, respecto de la concepción de *Esperanza* comprendida desde el romanticismo de Baudelaire, que Durand se adscribe a esta tradición, de ahí que repudie el romanticismo no baudelariano: “el final no es nunca *concordantia oppositorum*, sino la inversión de las situaciones y de los valores iniciales... Prometeo es, el vidente que, por fin, domina la leyenda de los siglos” (*De la mitocrítica...*p. 277) Durand sigue a Nietzsche en su crítica a la dialéctica puesto que “lo negativo es un producto de la propia existencia... lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia. En su relación esencial con la otra, una voluntad hace de su diferencia un objeto de afirmación. <El placer de saberse diferente> (Deleuze, *G Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, p.18)

<sup>51</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 23

\*Cfr. Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos: 1990. p. 22

como la transfiguración imaginaria de “fuerzas” instintuales, de lo infrahumano, a un orden simbólico validado y sostenido por una determinada pedagogía –plena de ideales particulares que canoniza como universales- donde se hace evidente la imposibilidad de la superación del mito al ser el <condensado de <<diferencias>>, de diferencias irreductibles por cualquier otro sistema de logos. El mito es el discurso último en el que se constituye la tensión antagonista, fundamental para cualquier discurso, es decir para cualquier <<desarrollo>> del sentido.><sup>52</sup>

Lo subyacente en un discurso que gasta sus energías en distinguirse y sostenerse con una mayor pertinencia respecto a otro no es sino un *colonialismo espiritual* que anexa en provecho de una civilización singular, dirá Durand, <la esperanza y el patrimonio de la especie humana en su conjunto.><sup>53</sup> Hemos ya hablado en el primer capítulo cómo para nuestro autor la *esperanza* de lo humano es en sí la posibilidad que tiene el mito de transfigurar lo que se nos aparece caótico y por ende angustiante en obras plenas de sentidos dinámicos, donde las *diferencias* en las *formas* de aprehensión no eliminan en absoluto el hecho de que cada uno de los mýtodos nunca alcanzarán a develar la última duda; el *nóumeno* y lo imaginado a partir de ello es lo que posibilita la emergencia humana. Toda obra del hombre es compleja y paradójica en tanto <languidece entre un hambre de comprensión y una sed de explicación que, cada una por su lado, recubren la polaridad

---

¡Que arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Que parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! ... evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada...Éste (el lenguaje) se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta.

<sup>52</sup> Ídem, p 29

<sup>53</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p. 433

contradictoria definida por los dos términos *Schöpfung* y *Gestaltung*\* [...] la nueva crítica afirmará Durand implica una aguda toma de consciencia de la imposible *reducción* de los conocimientos del hombre por el hombre a un puro misticismo <<capaz de comprender>> las intenciones, o a la sola objetividad explicativa [...] La *Schöpfung* no se reduce nunca a las distintas *Gestalt*, formas o estructuras, ella es *Gestaltung*, <<la que da y rige las formas>>. Éstas serían <<letra muerta>> sin la significación creadora que las hace presentes...><sup>54</sup>

Durand, no pasa por alto que dicha paradoja instauradora de lo humano ya había sido señalada por Max Weber<sup>55</sup> pues si bien las sociedades, cada cultura sólo vive de su transfiguración infinita lo que hace que las nombremos *humanas* es su repetición constante\* en el seno de las más disímbolas disposiciones interpretativas. Cada *Gestalt* si bien podrá ser comprendida en su singularidad, lo que ya hemos analizado como mitocrítica, para

---

\* *Schöpfung* significa creación o invención, se refiere a una obra original, “la individualidad irreductible de la obra, su unicidad esencial...” *Gestaltung* hace referencia a una “red significativa y estructural ya existente, suscita la comprensión, la interpretación, la familiaridad... nos orienta hacia la objetividad informativa que hace la obra *traducible* a unas formas, es decir, que la pone a merced de todos los análisis, la ofrece a todos los críticos y a sus reducciones explicativas” (*De la mitocrítica...* p. 129-130)

La diferencia entre *Schöpfung* y *Gestaltung* por parte de nuestro autor muestra su clara distancia con la teoría psicológica de la *Gestalt* que sostiene que el pensamiento tiende de manera innata a la creación de *formas*, siendo que para Durand dichas formas hablan de un complejo proceso de simbolización. Remitimos al primer apartado de este mismo capítulo en donde desde Kant hemos planteado la distinción entre espacio perceptivo y psicológico.

<sup>54</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 130-131;169

<sup>55</sup> Cfr. Weber, M *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965

\* No se debe soslayar a entender de Durand que el romanticismo en su proyecto de recuperación de la imaginaria nocturna retoma el término griego palingenesia que hace referencia a una regeneración, renovación o resurrección. Para los pitagóricos implicaba la creencia en que los acontecimientos singulares se repetirían de igual forma de manera cíclica. Dicho planteamiento sería la denegación en mayor o menor medida de la muerte, puesto que el deceso de una persona era la sucesión a otro estadio. Ciertas lecturas del romanticismo se ciñeron a dicho planteamiento dando lugar al llamado idealismo, que si bien comprendía la necesidad de dicha imaginaria, soslayó la necesidad al igual del pensamiento sintético. En las nota no.35 del primer capítulo hemos aclarado que Durand recupera la idea del eterno retorno en coincidencia en inicio con Eliade, pero para posteriormente hablar de las dominantes reflejas (nota no.58) que se actualizarán simbólicamente a través de la cultura y de la historia. El eterno retorno durandiano es la acción eufémica inacabable de la muerte y el paso del tiempo a través de la re-generación, re-novación de un sinfín de imágenes, que repiten una y otra vez los anhelos e ideales de nuestra especie, a decir, la superación de nuestra condición infrahumana.

tocar las fibras de nuestra *esperanza*\* en tanto humanos, el dinamismo interno –*Schöpfung*–, recupera y en el instante mismo re-interpreta trayectos mitológicos cuyo *Ideal* será el equilibrio de lo que Durand, en su mitoanálisis, llama los antagonismos míticos, las estructuras irreductibles entre sí que son los regímenes de la imagen, el *diurno* o de la síntesis, y el *nocturno* o de la antífrasis.

Pretender anular o soslayar las diferencias para monopolizar un solo régimen inevitablemente conduciría al trayecto antropológico a la <<decadencia>>... hay un <carácter patológico de todo monopolio psíquico o cultural; digamos simplemente que no es una casualidad si la literatura y la ideología posterior a 1870 se ha dado en llamar decadente.><sup>56</sup> La resonancia hacia las críticas incisivas de Nietzsche inscritas en su obra inaugural que comienza en dicho periodo, *El origen de la tragedia*, nos resultan esclarecedoras al postular la tensión incesante y por ello mismo creadora de la *lucha de los dioses*, Apolo y Dionisos:

...de las dos mitades de la vida –la que vivimos despiertos y la que vivimos en sueños–, la primera nos parece incomparablemente más perfecta, la más importante, la más seria, la más digna de ser vivida, y hasta diría que la única que vivimos; así (por más que esto pueda parecer una paradoja) yo sostendré que el ensueño de nuestras noches tiene una importancia igual [...hay] una fuerza irresistible [en el hombre] que lo impulsa a objetivarse en la apariencia; En cuanto agobiado por las eternas miserias y lleno de contradicciones irresolubles, tiene necesidad para su perpetua liberación, a la vez, del encanto de la visión y de la alegría de la apariencia...<sup>57</sup>

---

\* Consideramos que la función de *esperanza* que Durand aduce al mito en relación a la utilidad que plantea para el mitoanálisis de las urdimbres simbólicas de una época –hacer conscientes los imaginarios latentes– es cercana al planteamiento lacaniano de la apuesta, donde el sujeto que está advertido de los *fantasmas* que configuran su pensamiento no podría por ello creer que él, en tanto individuo, posee la clave para el dominio de su devenir; las *estructuras figurativas* a las que se adhiere para dotar de sentido a su existencia si bien se transformarán indefinidamente, requerirán de una apuesta constante en ellas para que permitan hacer disfrutable el tránsito temporal del sujeto.

<sup>56</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/UAM, México: 2003, p. 268

<sup>57</sup> Nietzsche, F *El origen de la tragedia* (1872), Ed. Porrúa, México, 1ª Edición: 1999, p. 27

Apolo aseverará Nietzsche no vive sin Dionisos... Durand funda en dicha metáfora los dos regímenes de la imagen, la imaginería diurna y nocturna y la infinidad de obras humanas que emergen de la concretización simbólica y pedagógica de cada uno de ellos. La época moderna, la denegación de Dionisos en pos del sueño apolíneo -sostenido en la confianza imperturbable de de las *oeternoe veritates*- es descrita como aquella donde el saber se consolida en la atrofia, en la torpeza de nuestras facultades imaginativas. A finales del siglo XIX observa Durand el mito prometeico se desgasta y se postula una denegación inversa, la de Apolo y justo <en el siglo en el que se despierta Dionisos, es también el siglo del alcoholismo... dominan los <<paraísos artificiales>> toxicomaníacos...><sup>58</sup> Los grandes relatos decaen, se teme que la pluralidad discursiva se incline hacia una relatividad anárquica\* que desembocaría en el *sinsentido* fundamental, cuestión insostenible para Durand si parafraseando a Nietzsche *no hay hechos, sólo interpretaciones* de la repetición constante de nuestros irresolubles temores e insuficiencias como especie zoológica. Además como asentará Eliade que <hemos visto que los mitos se degradan y que los símbolos se secularizan, pero jamás desaparecen, aunque fuese en la más positivista de las civilizaciones...[pues] los símbolos y los mitos vienen de demasiado lejos...><sup>59</sup>

Un mito en sí mismo, asevera Durand, no es ni bueno, ni malo. Es la utilización que se hace de él, es su totalitarismo *monocéfalo* el que puede ser peligroso. Y el alarde contra los efectos desastrosos de una ensoñación monopolizante como los efectos terribles de de un mito totalitario -¡léase el mito positivista y progresista!- es justamente el establecimiento y la enseñanza de una “ciencia del mito”, de una mitodología. *Es un contraflujo a nuestras*

---

<sup>58</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/ UAM, México: 2003, p.269

\* Cfr. Capítulo 1, *El por qué del mito hoy*

<sup>59</sup> Eliade, M “Imágenes y símbolos” en Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), Ed. Anthropos/ UAM, México: 2003, p. 195

pedagogías occidentales [centros educativos, medios masivos] *que* siguen distribuyendo a una población de al menos cinco a dieciocho años (y más bien de tres a veinticinco años...) la ideología prometéica del siglo XIX<sup>60</sup> siendo lo atroz para Durand, el hecho de que la ideología transmitida ofrezca un modo de vivir integrado totalmente a la tecnología, a un *ideal de crecimiento* de las sociedades y al hecho de que la política ahora se rige por un poder mediático –búsqueda del *ráting*- al que irónicamente llama el Hades de lo espectacular.

Jacques Ellul<sup>61</sup> siguiendo en gran medida *La pregunta por la técnica* en Heidegger – texto que es el eje fundamental de la actual filosofía de las tecnociencias- explicita cómo, <en el espacio mental de las civilizaciones tecnificadas, las más altas filosofías se deterioran en recetas. Se trata siempre de encontrar el procedimiento *exterior*, que exija *el mínimo esfuerzo* (carácter eminentemente técnico) para obtener el mismo resultado aparente... el contenedor está en el tránsito de remplazar el contenido, los métodos matan el sentido, un corpus de recetas estandarizadas se hallan en el camino de remplazar lo religioso...><sup>62</sup> Excluir el *Derecho de soñar*<sup>63</sup>, es la tentativa de prescindir de las estructuras

---

<sup>60</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 38

<sup>61</sup> Jacques Ellul *Le système Technicien*, Ed. Calmann-Lévy, France: 1977

La preocupación de Ellul respecto a la pérdida de prácticas religiosas, ritualistas, procedimientos mágicos, litúrgicos o alquímicos debe escucharse acorde a la preocupación heideggeriana que distingue entre la autenticidad y la inautenticidad del *dasein*. La técnica hace al hombre, pues le permite introducir una distancia para relacionarse con lo que se le presenta como mundo, sin embargo la tecnificación olvida que es el *ser* el que da significación a los objetos. Así Ellul no se cuestiona en sí la *forma* o la necesidad de las prácticas ascéticas como elementos *simbólicos*, sino el hecho de que la técnica ha atrofiado el poder de simbolización propio de lo humano. Se confunden los “objetos” en serie de la tecnología, con los símbolos cuya función estriba en un encuentro, aunque siempre sea fallido, incompleto, con lo noeménico, entendido como un misterio, la radical extranjería.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 192

<sup>63</sup> Aludimos al título de una de las obras de Gastón Bachelard que señala una fuerte influencia en los planteamientos durandianos. En dicho texto Bachelard sostiene que ciencia y poesía son formas complementarias pero irreducibles entre sí pues el hombre de ciencia, así como el poeta son creadores de un ordenamiento, de un *cosmos*. La *ciencia poetizante* o *poesía científica* implica que nuestras ensoñaciones, el estado intermedio entre el sueño (nocturno) y la vigilia (diurno), son el germen de cualquier sistematización posterior que de ninguna forma podría ser eliminada. Sin la captura en *estructuras* los imaginarios se

míticas surgidas de lo que Durand nombró el régimen nocturno; ellas nos son vitales (*anankhé*), la “actitud soñadora”, o bien soñante, o mejor dicho, del poder simbólico de las mitologizaciones [es constitutivo del *homo sapiens*]. Lo atroz en las sociedades tecnificadas es que <el poder de simbolización inherente al hombre es excluido... el universo simbólico sería un universo imaginario *que* le permite a la vez de *distanciarse*, de *diferenciarse* de esta realidad... atribuirle un sentido al mundo por otra parte *indiferenciado*<sup>64</sup>. La reducción de la educación del hombre a un adiestramiento tecnocrático, funcional, pragmático, burocrático es, afirma Durand, exactamente lo que pasa hoy en día ante nuestros ojos, ya que no hay más magisterios para reconocer y encuadrar al incoercible poder de soñar.><sup>65</sup>

Feyerabend<sup>66</sup> ha señalado de manera puntual cómo desde Jenófanes y su comprensión de los dioses\* pasando por Platón, quién no desconoce la complejidad que implica dilucidar lo humano, se encuentran críticas mordaces hacia el uso indiscriminado de conceptualizaciones abstractas, vaciadas de su polivalencia de sentido, además no pasa por alto cómo Einstein o Bohr, los grandes pensadores e inventores, no han dejado ni por un instante de reconocer que sus *conceptos* son meros comodines transitorios, más nunca la realidad. La ventaja en todo caso de dichos *esquemas figurativos* es el <descubrimiento de que con su ayuda podían contarse, por así decirlo, nuevos tipos de historias, nuevos modos de mitos. El curso de estos nuevos mitos no estaba, *imaginariamente* agregamos nosotros,

---

disuelven. No hubiésemos podido saber nada de otras culturas, o de una historia de lo humano. Toda obra humana necesariamente es la concreción paulatina de infinidad de imagerías en constante movimiento.

Durand, por su parte, al retomar a Bachelard, hace coincidir sus postulados con los análisis de Juvet (*Le sommeil et le rêve*, 1992) acerca de la fundamental importancia de la fase profunda de sueño para el equilibrio psíquico. Recuerda como un gato, privado de sueño, comienza a manifestar alucinaciones, irritación y agresividad, tesis que ha sido sustentada también para el organismo humano. Si a una persona se le priva de la fase MOR de sueño, esta comenzará a manifestarse irritable, inestable y con alucinaciones.

<sup>64</sup> Jacques Ellul *Le système Technicien*, Ed. Calmann-Lévy, France : 1977, p. 194-195

<sup>65</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p.37

<sup>66</sup> Feyerabend, P “Ciencia como arte” (1981) en *Adiós a la razón*, Ed. Tecnos, 2ª edición, Madrid: 1992

\* Cfr. Jenófanes, fragmentos 11, 15, 16 Los habitantes de Etiopía hacen a sus dioses negros y chatos; los tracios con ojos azules y pelo rojo [...] Si las vacas, los caballos y los leones tuvieran manos, entonces los caballos crearían figuras de dioses en forma de caballo y las vacas en forma de vaca...

ya sometido a la coacción externa de una tradición, sino que venía regulado desde dentro, <<era consecuencia>> de la naturaleza de las cosas><sup>67</sup> Pero, aseverará Feyerabend, <no intentéis, mis queridos señoras y señores intelectuales, especialistas y científicos, imponer vuestros pensamientos a esa pobre gente de modo que se les haga vegetar en una inmadurez espiritual [...] el problema del que yo hablo es de la arrogancia de los intelectuales [...] El pluralismo es un pluralismo de *grupos*, no un pluralismo de *ideas en una sola cabeza*.<sup>68</sup> ¿Es que acaso la historia de lo humano desde dicha lógica no ha sido sino una sucesión constante de *colonialismos espirituales* enmascarados con racionalizaciones cuya superioridad es sólo idílica?

Para Durand cualquier totalitarismo es inadmisibles pues lo que se juega en ello es una pedagogía que él llama hemipléjica donde sólo las estructuras figurativas que tienden hacia lo sintético son validadas como dignas, <¿Cuántos padres se horrorizan al ver a sus hijos, esperanzas brillantes para la Escuela politécnica, el ENA o Ciencias políticas, afeitarse el cráneo, vestir una túnica amarilla y retirarse a una “secta” de Krishna?><sup>69</sup> El

---

<sup>67</sup> Ídem, p. 173; 178

Cfr. Nietzsche *Genealogía de la moral*, 2do tratado: 24 Pero, ¿Os habéis preguntado a vosotros mismos alguna vez lo suficiente qué precio ha habido que pagar en este mundo para levantar *todo* ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser calumniada y malentendida para ello, cuánta mentira justificada, cuánta consciencia trastocada, cuánto <<Dios>> inmolado en cada ocasión? Para que se pueda construir un santuario *es necesario destruir un santuario*: esta es la ley, ¿que alguien me muestre un caso en que no se cumpla!...

<sup>67</sup> Feyerabend, P “Ciencia como arte” (1981) en *Adiós a la razón*, Ed. Tecnos, 2ª edición, Madrid: 1992

\* Cfr. Jenófanes, fragmentos 11, 15, 16 Los habitantes de Etiopía hacen a sus dioses negros y chatos; los tracios con ojos azules y pelo rojo [...] Si las vacas, los caballos y los leones tuvieran manos, entonces los caballos crearían figuras de dioses en forma de caballo y las vacas en forma de vaca...

<sup>68</sup> Feyerabend, P “Grandes palabras en una breve charla” (1978) en *¿Por qué no Platón?*, Ed. Tecnos, 2ª Edición, Madrid: 1993, p. 162; 164-165

<sup>69</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p.37

\* Homero cuenta en la Odisea que Sísifo, el hombre más astuto, tras morir convence a los dioses para regresar a reprender a su esposa que no cumplía sus deberes. Una vez vuelto a la vida se niega a volver al Hades, hasta que Hermes lo obliga a regresar. Se le imputa un castigo que correspondía a la revelación de los secretos de los dioses a los hombres, odiaba la muerte y su “condición miserable”, él quería disfrutar indefinidamente de la vida, lo cual era contrario a su condición. “Los dioses habían condenado a Sísifo a empujar sin cesar una roca hasta la cima de una montaña, desde donde la piedra volvería a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza.” (Albert Camus *El mito de Sísifo* (1942), Ed. Alianza, p.155) A partir del mito Albert Camus, al plantear su filosofía del absurdo,

“horror” es comprensible pues no podemos olvidar que una buena parte de la epistemología occidental ha surgido y se sostiene del anhelo mítico de asentar de una vez por todas la *Gestalt* que se adecua para la consecución de Sísifo\* “feliz” como el encuentro con la piedra filosofal alquímica que por supuesto podrá ser revestida, en su denegación, de otros tantos discursos míticos que nuestra pedagogía ha canonizado como seculares o pertenecientes al ámbito científico en el entendido de una *racionalidad* ya probada.

Ante la hemiplejía del pensamiento la preocupación incesante de Durand es la ausencia de un humanismo\* o lo que llamaré <una filosofía –en el sentido más preciso y

---

que es la paradoja entre la experiencia en el mundo y el “deseo de claridad”, a decir la conciencia de la ausencia de un sentido prefigurado en las cosas y el mundo, reflexiona que “el esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre”(idem, p. 160) Se le aduce la frase “me revelo, luego existo” pues plantea la “felicidad” de Sísifo en la posibilidad de ser conciente de su “destino”, entendido como condición humana, pues ello le hace figurarse *imaginariamente* que es “dueño” de su porvenir.

\* Humanismo fue, según Azorín, uno de los conceptos creados por los historiadores del siglo XIX para referirse a la revalorización, la investigación y la interpretación que de los clásicos (Liuba Y. & Col *La Teoría Marxista sobre el Humanismo. Perspectivas para el Siglo XXI*. p. 3) Es una corriente que se va gestando a la par del renacimiento entre los siglos XIV y XVI frente al dogmatismo escolástico que propugnaba un teocentrismo que no daba lugar a formas distintas de comprender lo humano. El término pretendía hacer referencia a un “amor por los semejantes” para lo cual se instaba a “restaurar” toda aquella disciplina que ayudara a la comprensión de lo humano siendo principalmente retomados los textos antiguos y la literatura clásica. Una de las principales críticas que se le hace se refiere a que deja impensado el concepto mismo de “humanidad” puesto que se da por sentado que todo ser de la especie *homo sapiens* comportaría de manera innata los *ideales* que la época consideraba determinantes para su configuración sociohistórica...por otro lado, el movimiento va degenerando hacia una excesiva idealización e imitación de las formas clásicas donde “no hay lugar para las manifestaciones vulgares de la plebe”, para la mera opinión, de ahí que todo promulgamiento tendría que remitirse a un “argumento de autoridad” que nos devolvería fácilmente a una dinámica escolástica. El teocentrismo se transmuta en antropocentrismo, y este en cristocentrismo. En este sentido “el humanismo propio de la modernidad capitalista ha endiosado al Hombre o la Humanidad una vez que le ha adjudicado la omnipotencia que el ser humano enajenado, es decir, el Valor de la mercancía capitalista, demuestra tener en un mundo de la vida que sólo parece poder existir como “mundo de las mercancías”. El humanismo consagrado por los estados y las instituciones modernas ha puesto al ser humano a adorarse a sí mismo, mejor dicho, a una versión o una metamorfosis suya en la que él está, sin duda, pero enajenado de su propia subjetividad... (Bolívar Echeverría *El humanismo del existencialismo* en *Diánoia*, Nr. 57, Noviembre 2006)

Durand, crítica al romanticismo, que promulgó por tanto un humanismo en el que se mezcla “el prometeísmo de los enciclopedistas con el misticismo de los iluministas donde el mesianismo barre la dialéctica. Se trata de una falsa síntesis que culmina finalmente con una tesis única y victoriosa” (*De la mitocrítica...* p. 276) El romanticismo del que hablamos, como hemos dicho anteriormente, es cercano a Baudelaire y se encuentra en la línea de la crítica severa que ha hecho Heidegger sobre la tecnificación, así como la influencia del círculo de Eranos, particularmente de Bachelard y Eliade, cuya preocupación es mantener un núcleo inefable, donde

más fuerte del término: un acercamiento, un amor del *Sapiens* hacia la sabiduría – totalmente renovada, “sin fronteras”><sup>70</sup> Los *colonialismos espirituales*, como ya habían señalado notablemente Einstein y Freud a propósito de sus reflexiones compartidas sobre la guerra,<sup>71</sup> recaen en el lazo indisoluble entre el derecho y el poder que las instituciones se aluden para exigir o imponer el seguimiento de un determinado *ideal* para una comunidad; Si bien conforme las civilizaciones se hacen complejas en sus anhelos los conflictos de intereses se alejan en su resolución de la violencia “desnuda”, de la animalidad propiamente, si bien <la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta; el propósito último de la lucha sigue siendo el mismo... el sometimiento total, la conquista de una de las partes... El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena, [de ahí que] no ofrece perspectiva ninguna pretender el desarraigo de las inclinaciones agresivas de los hombres... Si la aquiescencia de la guerra es un desborde de la pulsión de destrucción, lo natural será apelar a su contraria, el Eros... todo lo que promueva el desarrollo de la cultura –entendida como proyecto antropológico- trabaja también contra la guerra.><sup>72</sup>

Lo que apremia al entender de Durand es la <tolerancia ante todos los regímenes del espíritu, sabiendo con claridad que... al lado de la cultura física y del razonamiento, se impone una pedagogía de la imaginación...><sup>73</sup> pues el lazo que nos unifica como especie

---

el hombre nunca puede tener ni privilegio, ni control radical de su mundo. Lo “humano” para él no es sino una construcción *imaginaria* que se sostiene en una *condición infrahumana* o instintual, que compartimos con otras especies, lo que le hace rechazar cualquier “idealización”, cualquier intento de pensar al hombre como superior, la medida de todas las cosas, carente de animalidad o creador total de su “destino”. Pues justo lo incognoscible del devenir y la muerte lo coloca en una orfandad, que es en sí lo único que nos asemeja y nos permite hablar de lo “humano”, como una transfiguración imaginaria.

<sup>70</sup> Ídem, p. 186

<sup>71</sup> Cfr. “¿Por qué la guerra?” en Freud, *S Obras Completas*, Ed. Amorrortu, Tomo XXII

<sup>72</sup> Ídem, 188;190;194-198

<sup>73</sup> Durand, G, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004. p. 434

zoológica es que <uno vive e intercambia su vida, dando así un *sentido a la muerte*, no por certidumbres objetivas><sup>74</sup> sino por ideas, por la transfiguración que ejercemos en tanto *hombres de deseo*, del anhelo de traspasar y rebelarnos contra nuestra condición transitoria...nuestra fraternidad –eslabón fundamental contra las batallas ideológicas- se funda en nuestras acciones eufémicas, resultado de lo que Freud nombrará la *orfandad originaria*, que hace acto en todas y cada una de las obras nutridas de nuestra imaginación trascendental.

---

<sup>74</sup> *ídem*, p. 437

## 2.4 MITOLOGEMAS: EL FLUIR INFINITO DE UNA CUENCA SEMÁNTICA A OTRA

Una defensa de la nada, una garantía de la nada, un hálito de alegría prestado a la nada

Kafka, *Diario 1921*

Hemos ya explicitado cómo lo que llamamos historia no es sino una compleja elaboración simbólica de un devenir indefinidamente insondable que para sernos asequible lo transfiguramos imaginaria y continuamente a través de estructuras significativas que necesariamente habrán de apelar a los *sentidos*, ya asentados pedagógicamente, de una comunidad en específico. La tensión será fundamental entre aquello que emerge en su novedad amorfo y por ende ávido de sentido y la puesta en marcha de la *comprensión*, de una cierta *adecuación* que hace evidente el abismo con la experiencia singular que nombra. Todo *sentido* al vehiculizarse a través de la palabra, al hacerse *mito*, restringe otras tantas significaciones que no obstante se hallan latentes en tanto imagen, de ahí que la captura momentánea en *un* discurso marca tan sólo alguno de los tantos cauces posibles\*.

---

\* “Apenas expresamos algo lo empobrecemos singularmente. Creemos que nos hemos sumergido en las profundidades de los abismos y cuando tornamos a la superficie la gota de agua que pende de la pálida punta de nuestros dedos ya no se parece al mar de que procede” *Maeterlink*

Durand se inserta en un movimiento epistemológico\* donde el *método* entendido clásicamente como <un camino conducente a la “verdad” es re-interpretado como <<Wesenschan: el “punto de vista sobre el ser” [...] Puesto que la verdad está al final del camino que cambia>><sup>75</sup> Sin dinamismo, sin mutación constante el *discurso* se entifica, agota toda posible simbolización, <el sentido hecho cosa: es, así, el sentido, desligado de sus condiciones, separado de sus momentos, errante como un poder vacío con el que nada se puede hacer, poder sin poder><sup>76</sup> puesto que en cada caso, hemos ya aseverado antes, <la idea no sería más que el compromiso pragmático del arquetipo imaginario en un contexto histórico y epistemológico determinado.><sup>77</sup>

Las diferentes *epistemes*\*, como bien señaló Foucault, más que mostrarnos continuidades hacen evidentes las rupturas, la cesación o más precisamente el agotamiento de urdimbres simbólicas o un cierto *aire de familia* que es la huella ineludible de una época o *cuenca semántica* que se refiere a <una isotopía, una homeología común, [que] enlaza epistemología, teorías científicas, estética, géneros literarios, “visiones del mundo”><sup>78</sup>

Durand emplea la metáfora potamológica\* para insistir que los flujos imaginarios que han

---

\* Clásicamente la epistemología ha versado sobre el examen crítico de las condiciones y métodos del conocimiento científico; examina la validez de las formas de explicación, la pertinencia de las reglas lógicas de inferencia, las condiciones de utilización de los conceptos y símbolos. Esta epistemología se propone como tribunal exterior cuyo fundamento indubitable es la consistencia lógica de las enunciaciones. Nietzsche será una de los primeros en cuestionar las tres tesis básicas en las que se sostiene la creencia en la validez del uso de la razón para conocer el mundo: la validez de los conceptos, la legitimidad de la lógica y la objetividad del conocimiento. Él considera que en el mundo no existen esencias, y la identidad que nosotros les atribuimos a los objetos, el hecho de ser los mismos con el paso del tiempo, es una consecuencia de nuestro modo sustancialista de representarnos la realidad.

<sup>75</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p.43-44

<sup>76</sup> Blanchot, M *De Kafka a Kafka*, Ed. FCE, México: 1991, p. 57

<sup>77</sup> Durand, G *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Ed. FCE, México: 2004, p. 63

\* Se refiere a la compleja red de relaciones, normas y estructuras que delimitan lo posible de pensar en una época determinada. En este sentido cada una de las *epistemes* es llamada también la ciencia primera, en tanto deja asentado cuales son las “condiciones de posibilidad” de cualquier despliegue de sentido.

<sup>78</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 71

\* *Potamos* que significa río o cauce de agua se vuelve una metáfora de gran utilidad para Durand pues permite que los ecos heracliteanos del cambio incesante, del fluir indefinido y continuo como principio de

devenido simbólicos en una determinada cuenca si bien se hallan en constante renovación asimismo son un *eterno retorno* de anhelos e imágenes ancestrales, que como actos eufémicos, traducen continuamente la imposibilidad como especie zoológica de traspasar el paso del tiempo y la muerte. En tanto patrimoniales, <esos arquetipos son plurales: constituyen a la vez el politeísmo fundamental de los valores imaginarios (Weber, Corbin, Miler, etc) y el carácter dilemático (Lévi- Strauss) que reviste todo *sermo mythicus...*><sup>79</sup>

Los flujos y reflujos imaginarios en una cuenca semántica son innumerables, en el entendido de que la condición de posibilidad de la cultura humana es la *fantástica trascendental* –transfiguración del mundo- siendo para nosotros insondable en su totalidad por su vastedad y multivocidad. Durand alude a la frase bien conocida de Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, de que el hombre siempre ha pensado igual de bien en sus veinte mil años de existencia; en todas las épocas se ha visto enfrentado a la tarea de significar la muerte y su mundo, de ahí que seguir la traza, la mutación histórica de una imagen es adentrarse a un mar de significaciones e interpretaciones inmenso, del cual necesariamente tendremos que hacer una selección ajustada a los intereses particulares. La mayor parte de nuestras imágenes actuales son el resultado de la re-significación, de un reencuentro, de un retorno de ideas míticas ancestrales de las que emerge una nueva significación, singular y distinta, conforme a las configuraciones de la época. \* <Evitando el orgullo del monoteísmo

---

todas las cosas se haga presente. Para Heráclito nada permanece, de ahí que no nos sea posible “*bañarnos dos veces en el mismo río*”, lo deviniente, entendido como cambio, es regulado o legalizado a través del *logos* instaurando la tensión fundamental, y que retornará eternamente, entre lo permanente o uno y lo múltiple o deviniente.

<sup>79</sup> Ídem, p. 117

\* Durand señala cómo los científicos actuales se remiten a ideas ancestrales como una manera para repensar el mundo. El que las ideas ancestrales se re-signifiquen no implica que ellas son innatas o inalterables, para Durand toda idea es un complejo *imaginario*, transitorio y cuya transfiguración es indefinida. Así explica que Niels Bohr recurrirá al taoísmo, mientras que Erwin Schrödinger se acercará al vedanta para explicar la física y la mecánica cuántica, por otra parte Olivier Costa de Beuaregard acepta que tiene ideas cercanas a la maya del hinduismo. Esas filosofías ancestrales son el punto de partida *imaginario* de nuevos complejos

totalitario de los valores, la aceptación mitológica es humildad realista ante la pluralidad de los <haberes> y sus deseos, que son los que motivan los actos y los sueños del Hombre.><sup>80</sup>

Los flujos imaginarios que llegamos a conocer se congregaran principalmente en la entropía, en lo que cada sociedad ha llegado a canonizar o delinear como sus *ideales* o ensueños singulares... sus mitologemas significativos se nos mostrarán a través de las instituciones y las formas de relación *adecuadas* en mayor medida a dichas ideas. No obstante el dinamismo de las imágenes comprende el juego de particularismos en el uso y transformación, siendo inevitable la recurrencia o segregación de algunas de ellas, lo que da lugar a correspondencias de oposición y/o alianza. No habrá entropía sin disidencia pues todo mito para Durand tiende ineludiblemente a su *positivización*: <se racionaliza en ambición utópica, en *métodos* racional, en el instante en que está más manifiesto en las instituciones y las jurisdicciones...><sup>81</sup> Es cuando se halla más integrado a la *conciencia colectiva* cuando <el mito se neutraliza en tanto que fuerza mítica><sup>82</sup> y hace apremiante la subversión y recreación de un nuevo mito.

Para Durand las sístoles y diástoles en las que las sociedades oscilan traduce el hecho de que lo numinoso del discurso mítico ha sido denegado o minimizado al enarbolarse un “yo” exacerbado que culmina en egotismo. Hemos ya distinguido la diferencia entre el *mito* como trabajo de gran envergadura del *logos* y la racionalización o logificación que seca o clausura la posibilidad de simbolización al rigidizar las estructuras

---

ideológicos. “Es decir que nuestra física de vanguardia –y el enorme poder tecnológico que contiene– encuentra los esquemas directivos de su pensamiento no en el positivismo pedagógico de Occidente, en su binarismo aristotélico, en sus “formas a priori” newtonianas y euclidianas, en su determinismo darwiniano, sino en los mitos fundadores llegados de otras partes o antes de las conceptualizaciones del siglo XVII de Galileo y de Descartes” (*Mitos y sociedades...* p. 40)

<sup>80</sup> *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra.* Ed. Anthropos UAM, México: 2003, p. 340

<sup>81</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 120-121

<sup>82</sup> Ídem, p. 121

figurativas o hipótesis. Al olvidar que lo humano es una continua confluencia de hipóstasis imaginarias, el *torrente* de pensamientos comienza a ser encauzado y la delimitación necesaria para la comprensión del fenómeno será el comienzo de una decadencia inevitable y sempiterna a través de otras cinco fases.

Los *torrentes* son <distintas corrientes [que] se forman en un medio cultural dado: a veces son resurgencias lejanas de la misma cuenca semántica pasada, otras veces, de circunstancias históricas precisas (guerras, invasiones, acontecimientos sociales o científicos, etcétera)><sup>83</sup> La infinidad de elementos azarosos y/o circunstanciales que emergen en su novedad o que recuperan estructuras significativas o convenientes tendrán como objetivo el clarificar o abrir vías para pensar lo que deviene de forma singular. Recordemos que para Durand un discurso mítico lleva implicado un largo recorrido de acaecimientos imaginarios que para ser asequibles han necesitado *adecuarse* en menor o gran medida a las significaciones previas de la comunidad en la que emerge, así cuando un *nuevo* flujo aparece se dará un breve periodo de ajuste y/o adecuación a los discursos preexistentes, lo que será meramente transitorio puesto que a la par de su ocurrencia comienza la *división de aguas*, a decir la diferenciación y delimitación del *nuevo* complejo.

Lo novedoso de los flujos de pensamiento estriba en que los fragmentos imaginarios –que en otros momentos nombrará Durand como arquetipos imaginarios o *esquemas figurativos* dinámicos, transitorios e imaginarios- que han agotado su significación, su fuerza mítica, son absorbidos de formas inimaginables e impredecibles por disertaciones que para el momento en específico aún cuentan con adeptos que ante la inevitable sistematización de todo discurso mítico se han dado a la tarea de regenerar o vivificar el *supuesto* núcleo fundante del sistema de creencias de su predilección. Encauzar los

---

<sup>83</sup> Ídem, p.74

*torrentes* en símbolos si bien conlleva un gran trabajo del *logos* es tan sólo un mínimo del esfuerzo necesario para que no se diluyan y se pierdan indefinidamente los sentidos apenas emergentes o bien para que los sentidos ya asentados se re-signifiquen y se consolide el torrente “originario”.

Durand rechaza cualquier interpretación, incluso la junguiana, que asevere que existen raíces innatas o ideas inalterables. Él habla ciertamente de dominantes reflejas, de reacciones instintuales infrahumanas, que son revestidas imaginariamente para convertirse, posterior a un recorrido pedagógico, en simbólicas, esto es humanas. En este sentido la *pesquisa del origen* de un torrente es indefectiblemente *ilusoria*. Para él, <el proyecto antropológico pluraliza y singulariza las culturas, sin olvidar la <naturaleza> biológica del hombre... hay una <naturaleza> biológica del *homo sapiens* en modo alguno vacía, sino llena de potencialidades, y que estas potencialidades se aplican en actualizaciones múltiples. Son estas actualizaciones –las culturas– las que constituyen las señas privilegiadas y específicas del hombre, pero no son en modo alguno su causa, el factor <dominante> de sus representaciones. En definitiva el <proyecto antropológico> enuncia una paradoja: existe ciertamente una naturaleza humana, pero es potencial, sólo existe en hueco y sólo se actualiza a través de una cultura singular.><sup>84</sup>

Lo potencial de la cultura humana que deberá actualizarse según la cultura y/o comunidad singular da luz a la <guerra de las disputas y de las divisiones ideológicas y partidarias><sup>85</sup> pues se hace necesario acusar las *diferencias* que al menos en principio justifiquen el hecho de sostener una antigua ordenación o reconocer la singularidad y

---

<sup>84</sup> *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Ed. Anthropos UAM, México: 2003, p. 27

<sup>85</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 80/ Cfr. Prefacio de Durand a Bosetti, G *Le mythe de l'enfance dans le roman contemporain italien*

pertinencia de una nueva ordenación\* ; La *división de* aguas, cuando el símbolo se halla en el camino de forjarse en signo,<sup>86</sup> será más que evidente cuando <los torrentes se reúnen en partidos, en escuelas, en corrientes y crean así fenómenos de frontera con otras corrientes orientadas diferentemente. Es la fase de las “querellas”, de los enfrentamientos de regímenes de lo imaginario.><sup>87</sup>

Para que los actos alocutorios comiencen su largo proceso de solidificación hacia el hacerse signo, lo que siguiendo la metáfora del río tiene lugar cuando el caudal de hipóstasis imaginarias es propiamente considerado un río particular que comienza a otorgar significación a quien navega en él -esto es las hipóstasis han devenido simbólicas- se requerirá indiscutiblemente de las *confluencias* o el <reconocimiento o apoyo de autoridades establecidas, de personalidades influyentes><sup>88</sup> que *legitimen*, que faculden a

---

\* Cfr. Capítulo 1, segundo apartado *Lo insondable y su aprehensión imaginaria* y el apartado anterior de este mismo capítulo en el que hemos explicitado la configuración paulatina de los ideales, reglas y anhelos de los grupos en su singularidad.

<sup>86</sup> Para Derrida los signos son trazas, marcas que traen a la presencia algo de antemano ausente, de ahí que nombren fantasmagorías y los discursos que pueden darse a partir de dichos signos siempre perseguirán un imposible –es la metafísica de la presencia- que se refiere a significar radicalmente aquello que nombran. Los signos, fundamentalmente son expresión de la *différance* que en su homofonía hará lugar tanto a lo que distingue y marca las particularidades de un discurso, como también dará lugar al diferimiento del silencio, cuya radicalidad sería la muerte; Un discurso sin signos –gramaticales- será inentendible pues las pausas, las separaciones, los espacios en blanco hacen cortes que instaurarán un orden que para hacerse lugar, para dejar huella, ha requerido una imposición o violencia, huella, siendo ello lo que dará lugar eventualmente a lo singular de un relato histórico o cultural.

Durand si bien le critica a Derrida su predilección por el discurso tendiente a lo sistemático, le reconoce su pertinencia siendo su planteamiento de los “arquetipos imaginarios” concebido como el conjunto de restos, de huellas fantasmagóricas, que plagan las “hojas en blanco” de la historia; al desconocer lo que ha sido pre-signado por otras épocas, corremos siempre el riesgo de empantanarnos creyendo que somos los creadores “originarios” de un discurso, cuando quizá tan solo nos hallamos recuperando significaciones previas. Sólo aquello que hizo mito –se hizo discurso- deja huella y podría resurgir indefinidamente.

<sup>87</sup> Ídem, p. 74

<sup>88</sup> Ídem

Si bien Althusser habla de la *interpelación* para explicar la ideología dominante, las *confluencias* en Durand deben de ser entendidas sin la acusada diferencia entre ideología y ciencia que Althusser señala, pues para este autor “la ciencia se convertiría en la garantía cognitiva de certeza del conocimiento en contraposición a la ideología, que quedaría desvalorizada en el orden teórico” (Carretero, *A Imaginarios sociales y crítica ideológica*, 2001). El interés de Althusser es mostrar que la ideología ha fungido como justificación de la dominación de clases, mientras que lo que interesa a Durand –más allá de señalar o menospreciar ciertas ideologías- es mostrar cómo se han ido configurando las distintas realidades. En este sentido debemos subrayar que para Durand la ciencia, es un discurso mítico más, incluso su mitología

quien se adhiere a una determinada preferencia por uno u otro régimen de la imagen. Las personas, dirá Kuhn, <abrazan un nuevo paradigma por todo tipo de razones y normalmente por varias a la vez. Algunas de estas razones caen fuera de lo que aparentemente es la esfera plenamente científica –*cognoscitiva* puntuaremos nosotros- como por ejemplo el culto al sol que contribuyó a hacer de Kepler un copernicano<sup>‡</sup>. Otras dependerán de peculiaridades de la biografía y la personalidad de cada uno. Incluso en ocasiones puede desempeñar una función significativa la nacionalidad o reputación previa del innovador y sus maestros.><sup>89</sup> La autoridad para acoger a un determinado cauce simbólico se hallará irremediabilmente ligado a aquello que Freud nombró la transferencia\*, pues cada uno de los integrantes de la comunidad en específico cede su propia soberanía e intereses singulares en pos de un *ideal* compartido que comienza a cifrar un sentimiento de *unanimidad* que propiamente establecerá la diferencia entre conducirse en un discurso marginal o bien al interior de un discurso cuya pertinencia ya no esta puesta en duda; el discurso multívoco se ha enlazado a ciertas significaciones que devendrán canónicas al paso de su repetición pedagógica, se han volcado en signos.

---

aclarará que es una construcción imaginal como cualquier otra teoría posible que surgiera para explicitar lo humano. Las confluencias son los discursos canónicos, las presiones políticas e incluso la elección de ciertas reformas o ideas, sólo porque el que las instituye es alguien conocido, famoso, tiene poder económico, político o social y genera una *transferencia* en una comunidad.

<sup>‡</sup> Cfr. E.A Burt *The metaphysical foundations of modern physical science*, Nueva York:1932

<sup>89</sup> Kuhn, T *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. F. C. E 3ª edición, México:2006, p. 271

\*Cfr. Freud *Psicología de las masas*(1895); Conferencia 27: *La Transferencia* (1916)

Para Freud la transferencia hace referencia a un desplazamiento de ideales, valores, de derechos, de entidades o de deseos inconscientes que se actualizan o hacen patentes sobre ciertos objetos o personas por quien se siente un afecto. Esta puede expresarse positivamente como admiración o idealización y negativamente como desprecio u odio. La relación establecida entre los objetos y/o personas a los que se transfieren los anhelos y/o frustraciones es determinante para el tipo de desplazamientos que se le harán.

Durand no desconoce los planteamientos freudianos, lo cual nos es evidente en sus formulaciones sobre la concretización de los discursos míticos a través de la pedagogía que atraviesa todas las instituciones de una sociedad y que va fundando paulatinamente “realidades” o discursos compartidos que en primera instancia pudieron haber sido nombrados o adjudicados a una minoría. Lo anterior lo hemos ya explicitado en el cuarto apartado de nuestro capítulo primero.

Todo signo aseverará Derrida es la <reapropiación simbólica de la presencia>, de aquello que ha sido nombrado como lo *uno* y que no es sino un artificio, <un despojamiento especular que a la vez me instituye y me desconstituye><sup>90</sup> Es instituyente de un ordenamiento sin el cual sería impensable cualquier edificación discursiva, sin embargo el signo continuamente se mostrará insuficiente para plasmar la multivocidad propia de lo imaginario y de sus resurgencias simbólicas. Durand tendrá muy en cuenta que la búsqueda de lo unitario, la constitución de un discurso mítico, tiene intrínseco el riesgo de quedar atrapado en el señuelo de la completud, de ahí que puntee la cuarta fase del recorrido de todo discurso, el *nombre del río*, como el momento cumbre en el cual será inminente el inicio del ocaso del mito, pues nombrarlo hace referencia al momento <cuando un mito o historia reforzada por la leyenda promueve un personaje real o ficticio que denomina y tipifica la cuenca semántica.><sup>91</sup> Sin leyenda a la cual adscribirse, el mito aún novedoso terminaría por perderse puesto que no pasaría de ser una ocurrencia sin *historia*, sin nexo con una comunidad que le de *identidad*. Sin embargo al delimitarse un campo de acción sólo podrán adherirse las historias que hagan *referencia* pertinente al nombre particular y <podemos observar incluso cómo un mito, por amputación de un grupo de mitemas\*, cambia de sentido y cambia el alma de una época><sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Derrida, J “De la gramatología”, p.181

<sup>91</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p.75

\* Recordemos que los mitemas se refieren al complejo conjunto de emergencias imaginarias que se han actualizado o estructurado a través de ciertas formas simbólicas y que pueden mostrarse a través de los temas recurrentes o también que dan cuenta de lo posible de pensar en una época determinada que necesariamente reestructura los modos de relación, las pautas de comportamiento y de acción.

<sup>92</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Ed. Anthropos UAM, México: 2003, p. 356

Cfr. Blanchot El ser primitivo sabe que la posesión de las palabras le da el dominio de las cosas, pero las relaciones entre las palabras y el mundo son para él tan completas que el manejo del lenguaje sigue siendo tan difícil y tan peligroso como el contacto con los seres: el nombre no ha salido de la cosa, es su interior mostrado peligrosamente a la luz y que sin embargo sigue siendo la intimidad oculta de las cosa... Cuanto más sea el hombre, hombre de civilización, con mayor inocencia y sangre fría maneja las palabras. ¿Será que las palabras han perdido toda relación con aquello que designan? *Por ello* la maravilla inquietante en el acto

Al dar *nombre* se hace manifiesta una gran <dificultad que existe en fijar el mito en medio de tal eflorescencia de poetas, de filósofos, de músicos, todos ellos transportados por la gran ola del fondo>,<sup>93</sup> ya que si bien, el llamado fundador, la tipificación, puede conjuntar una gran parte de los anhelos, búsquedas o cuestionamientos a que el discurso mítico intenta responder, la singularidad de la *noumenotecnia* expresada en cada uno podría desdibujarse, y ser la predilección por uno u otro *nombre* una mera confluencia azarosa que podría tender a imponerse como pilar y comienzo unívoco, dejando fuera un sinnúmero de torrentes que devienen, a partir de la inscripción del nombre, en marginales.\*

Postular un *comienzo* es la condición sine qua non de toda posible sistematización o *theoria*; La quinta fase para Durand, el *aprovechamiento de las orillas*, muestra los momentos en que <se constituye una consolidación estilística, filosófica, racional. Es el momento de los “segundos” fundadores, de los teóricos. A veces las crecidas exageran ciertos rasgos típicos de la corriente.><sup>94</sup> No debemos soslayar lo que ya Descartes\*, apoyado en la máxima de Arquímedes –dame un punto fijo e inmóvil y moveré el mundo-

---

de nombrar *es que* la palabra me da lo que significa, pero antes lo suprime... la palabra me da el ser, pero me lo da privado del ser. (*De Kafka a Kafka* 1981, p. 43-44)

<sup>93</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 97

\* Durand continuamente está aludiendo al conocimiento multidisciplinario y el multiculturalismo que lejos de ser un opio nos llevaría a comprender lo que es una democracia “sin fronteras” en el entendido de que compartimos como especie una *orfandad* que buscaremos transmutar en múltiples e insospechados sentidos. No podemos soslayar que el pensamiento francés a partir del llamado giro hermenéutico del cual Durand es parte, ha continuado dicha preocupación, lo cual es visible en Gadamer, Ortiz-Osés, Schérer o Derrida. A propósito del *nombre* y lo que implica apelar a algo o a alguien seguimos a Derrida que asevera *que* la decisión de <apelar> *necesita* un procedimiento de revisión: “Hay queja, y queja en cuanto al juicio dado, en cuanto a sus considerandos, en cuanto a los conceptos mejor acreditados de lo político... De lo que se trata, pues cada vez, es del nombre. Del nombre que se lleva. Del nombre al que dirigirse. De quien lleva el nombre a quien pasar el nombre. Se trata de la referencia y el respeto. Se trata cada vez de qué quiere decir *declarar*: la guerra, el amor, la amistad... Entonces, cada vez, un concepto lleva el fantasma del otro. El enemigo al amigo, el amigo al enemigo.” (*Políticas de la amistad*, Ed. Trotta, p. 16;91) Y la amistad, a entender de Derrida en su interpretación de Nietzsche, sólo puede darse entre aquellos que comulgan con la *verdad* del “quizá”, lo que recupera la singular diferencia del otro que nos interpela o al que interpelamos.

<sup>94</sup> Durand, G *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003, p. 75

\* Cfr. Descartes, R *Meditaciones Metafísicas* (1641)

había dilucidado como necesario para la cimentación de cualquier edificio conceptual. Si bien sin “origen”, no hay discurso posible, para Durand cualquier pretensión de *certeza* o de sostén no puede ser sino *imaginario* y por ende *mítico*. Si cualquier edificio conceptual puede denominarse mitológico es porque aunque sea de manera, transitoria e ilusoria es capaz de entreverse como conveniente. <Los adeptos de una verdad exigen que su fundador o inventor, pueda contar, ya que no tiene otras historias que contar, al menos ésta: cómo aquello hizo blanco justamente en él, dividiendo en dos partes “bien definidas” el continuo de su vida, creando esa situación de grado cero, a partir del cual quedó abierto todo un horizonte de nuevas posibilidades.><sup>95</sup> Así la construcción paulatina de los discursos legendarios que habrán de inundar las pedagogías de un momento sociohistórico singular hará proliferar una infinidad de expertos, de técnicos del discurso específico que en su afán de sostener, de dar *continuidad* y ceñirse en la medida de lo posible al discurso originario aspirarán a capturar, a explicitar los fundamentos; pretenderán delinear *idealmente* los cauces imperiosos para acceder y sostenerse en el río simbólico de su predilección. La mutación del mito a la leyenda\* es morder y creerse el señuelo de la completud, es la concretización o entificación que pretende denegar lo nouménico, lo que agota propiamente la *función mítica* de los torrentes imaginario simbólicos al rechazar la tensión radical entre lo deviniente y lo que de él nos es posible de nombrar.

---

<sup>95</sup> Blumenberg, H *Trabajo sobre el mito* (1979), Ed. Paidós, Barcelona:2003, p. 267

\* Los mitos hacen referencia a los “orígenes”, a aquello que inauguraré el tiempo y espacio en el que se inscribirán todos los posibles discursos, guardando un núcleo de lo inefable o imposible de nombrar, lo sagrado. Lo que el mito pone en circulación es palabra sagrada pues su derrumbamiento es la vuelta a la ausencia de orden o delimitación. Una leyenda nombra acontecimientos circunscritos a un determinado lugar y espacio, refiere hechos concretos que han sido posibles a partir de un orden o mito ya *institucionalizado* o *legalizado*. Las leyendas tratan de los acontecimientos cotidianos, se va alimentando y enriqueciendo de las imagerías profanas, de ahí que lleve implícita una cierta idea de linealidad y progreso. Para Durand los discursos míticos tienden inevitablemente a la sistematización, a devenir leyendas que poco a poco van perdiendo la función de dar cuenta de lo insondable, el paso del tiempo y la muerte.

Entonces viene el *agotamiento de los deltas*, la sexta fase de la decadencia discursiva, <se forman meandros, derivaciones. La corriente de río debilitado se subdivide y se deja captar por corrientes vecinas.><sup>96</sup> Toda sistematización dejará tras de sí, infinidad de restos discursivos, que bien podrán subsistir de manera marginal o como disidencias del discurso que en ese momento porte una mayor legalidad. Es el debilitamiento de la *función mítica* lo que posibilita el ambiente idóneo para que los restos, los arquetipos imaginarios, comiencen a re-sonar en su multivocidad inherente y busquen vehiculizarse a través de la creación de desconocidos símbolos que darán pie a nuevas ocurrencias míticas. Los deltas agotados y desligados de su andamiaje discursivo serán considerados *torrentes* prestos a confluir y fundirse en una nueva ordenación, de ahí que si <la periferia del círculo [es donde] principio y fin son uno><sup>97</sup> entonces cae en todo su peso la sentencia heracliteana que Durand sostiene a lo largo de todo su proyecto antropológico: <en los mismo ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos.><sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Ídem, p. 75

<sup>97</sup> Mondolfo, R *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Ed. Siglo XXI, nota 103, p. 43

<sup>98</sup> Ídem, nota 49, p. 36

## CONCLUSIONES

Hemos mostrado a lo largo de la tesis que el *mito* no es en modo alguno un concepto carente de pertinencia y actualidad para proyectar de manera *imaginaria* un universo de posibilidades, de *figuraciones* sin las que el pensamiento mismo sería imposible. Pensar el mundo y nuestro paso transitorio por él es mitologizarlo al dotar de sentidos, de *anhelos* y aspiraciones humanas los caminos potenciales que trazamos para hacer viable y deseable nuestra existencia que carece de finalidad en sí.

El *mito* entendido como el complejo imaginario-simbólico que se encarna en la palabra imperiosamente imperfecta e insuficiente para dar cuenta de lo que acontece y deviene no es eliminable ni ha sido superado por otras *formas* de pensamiento puesto que lo posible de pensar necesita de la creación de *esquemas figurativos*, de símbolos o *phantasmas* que por más traslaciones de sentido que les demos no agotan la infinidad de expresiones del trayecto antropológico en tanto se nutren de una *fantástica trascendental*, de la potencia humana de crear horizontes de sentido insospechados ante la condición originaria de *orfandad* cuyo sello indeleble es la finitud.

Aquello que nos coliga a pesar de lo disímiles y en ocasiones contrapuestas *formas* de nombrar nuestros trayectos humanos es lo insondable de la muerte y nuestra imposibilidad de entrever siquiera las contingencias que se nos abren ante cada encrucijada donde los caminos se dispersan o se continúan. En este sentido la preocupación de fondo versa sobre la necesidad apremiante de rumiar las reconfiguraciones culturales que apelan al transculturalismo y la interdisciplinariedad donde no caben las pretensiones de promulgar con mayor pertinencia o certidumbre cualesquiera expresiones simbólicas puesto que ello sólo pone en evidencia los *colonialismos espirituales*, los supuestos

imaginario-simbólicos que se han canonizado al interior de una comunidad y que acometen a otra sin mayor fundamento que una supremacía idílica donde hemos olvidado lo mítico de nuestras ficciones discursivas, pues “se han vuelto *metáforas* gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal”.<sup>1</sup> Nuestra moneda de intercambio, el pensamiento humano, que no es sino simbólico, requiere una constante renovación y reconfiguración, pues hemos mostrado que lo propio del pensar es el movimiento al infinito tensionado continuamente por la necesidad *humana* de plantar un punto pivote *transitorio* y por ende *mítico* que de estructura (signifique) y brinde identidad a lo que se produce.

A nuestro entender el mérito de Gilbert Durand estriba en que recupera de manera radical el concepto de *mito* cuyo lazo indisoluble es la imaginación siendo posible a raíz de ello cavilar las distintas expresiones simbólicas sin menoscabo o reducción de sus diferencias singulares. Si bien nuestro autor a manera de conclusión de sus dilucidaciones plantea una metodología provisional –el mitoanálisis- para aventurarse en la exploración de las distintas configuraciones míticas con miras a la comprensión de los mitos subyacentes de las expresiones culturales manifiestas en una determinada época socio histórica, no coincidimos con dicho afán explicativo.

Para nosotros la recuperación del concepto de *mito* para nombrar y explicitar las configuraciones sociohistóricas tiene como utilidad el que nos permite transitar de manera menos riesgosa por los laberintos del pensamiento. En primer lugar al aseverar que todo lo humano es mítico, rompemos con cualquier pretensión de acabamiento o de certeza, en tanto que si bien el *anhelo* imaginario es la búsqueda de completud, ella se halla de antemano frustrada; más aún es nuestra imposibilidad de acceder a la *cosa en sí* donde se

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, 4ª edición, Madrid: 2004, p. 25

imbrica nuestra necesidad (*anankhé*) de imaginar y crear sentidos, lo que posibilita lo humano. Sólo aquel que se halla en la interminable tarea de significar lo que se le presenta delante -quedando irremediablemente un núcleo incognoscible, de misterio o de duda- y crea horizontes de sentido para hacer disfrutable el tránsito de su existencia se humaniza. Nuestras sociedades contemporáneas, la época de la tecnificación y de la sobreabundancia de imágenes extremadamente rigidizadas y acotadas, muestran ante la pretensión de determinación y fijación de lo imaginario, una constante búsqueda, casi desesperada, de *sentidos* que llenen la existencia, puesto que simbolizar el mundo es vital para la subsistencia de lo *humano*. Así el *performativo de promesa* al que aludimos con Derrida o lo que Durand señala como la *función de esperanza* que abre el mito no es eliminable o susceptible de modificación, sino es una búsqueda esencial al trayecto del hombre.

Por otra parte este trabajo nos permite recuperar con toda amplitud la *eficacia simbólica* de cualquier configuración mítica que, como bien nos enseñó Lévi-Strauss, requiere una constante e interminable renovación –que es justo la *función* del ritual- siendo así viable sostener que cualquier pensamiento, recupere este la imagería diurna o la nocturna, está irremediablemente en constante metamorfosis, es histórico y adecuado a las estructuras de su época y comunidad en específico; en este sentido lo posible de pensar ha través de la historia del hombre ha sido radicalmente distinto, más no por ello, carente de *sentido* y veracidad. De ahí que posterior a nuestro trabajo sostenemos de manera radical que no hay dos tipos de pensamiento, sino un sólo pensamiento polarizado y en una persistente tensión entre la apertura a lo ilimitado y la necesidad de estructurarlo y acotarlo en *formas simbólicas*.

Más allá de entablar cruzadas en un afán irremediablemente frustrado de apelar a la univocidad, se ha asentado que la *différance* es la piedra angular que sostiene todo el

proyecto antropológico puesto que es la actualización, en el marco de una cultura, de los anhelos humanos arquetípicos lo que da nombre y por ende posibilita la transmutación de lo insondable y enigmático del devenir en creaciones de sentido. Señalar que la *phantasia* es el *a priori* trascendental, la condición de posibilidad de lo humano y la *différance* lo que nos la hace visible lleva a una “definición más profunda del mito; evitando el orgullo del monoteísmo totalitario de los valores, la aceptación mitológica es humildad realista ante la pluralidad de los <haberes>,”<sup>2</sup> de mundos posibles y *figuraciones* que han sido esbozados desde que el animal fantástico ha buscado dar cuenta de su asombro ante la existencia.

Nuestro interés particular en la *mitodología de la cultura*, mismo que seguiremos en un trabajo posterior a propósito de la aprehensión *singular* (espiritual) del mito sociocultural, es asentar de manera fuerte que aquel que se ha embarcado en los flujos de algún ensueño fantástico en el marco de su comunidad, “se vuelva a encontrar en él como deseante *donde* el lenguaje le permite considerarse como el tramoyista, o incluso como el director de escena de toda la captura imaginaria de la cual en caso contrario él no sería sino un títere vivo.”<sup>3</sup> Lo que muestra Gilbert Durand es cómo se van conformando y habitamos inmensas configuraciones imaginario-simbólicas que cotidianamente nombraremos como una, entre otras tantas posibles, realidades. Sus planteamientos no dejan de sernos cercanos a lo que Lacan, en sus pesquisas sobre la edificación del sujeto nombra como el *Otro*, esa red simbólica que en principio cada uno de los animales fantásticos ha menester de adecuarse, de su-jetarse para su sobrevivencia. Consideramos que la *mitodología de la cultura* nos ha ampliado la visión lacaniana del proceso extremadamente complejo en

---

<sup>2</sup> Durand, G *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Ed. Anthropos UAM, México: 2003,p.340

<sup>3</sup> Lacan, J “La dirección de la cura” (1958) en *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, vigésimo primera edición: 2001, p. 603;617

cómo se han configurado las estructuras de lo que podrá ser posible de pensar y discurrir en una época sociocultural determinada. No obstante consideramos que aún resta explicitar cómo se dan las innumerables *formas singulares* de aprehensión a partir de una misma disposición mítica.

Si bien Durand señala en sus trabajos, cómo la *pedagogía* nos va formando y conformando a ciertas estructuras de lo que se ha canonizado como deseable en una cultura o comunidad, a lo cual nos ceñimos. Y si bien sostenemos que la condición de posibilidad de lo humano es la *fantástica trascendental*, debemos tener en cuenta que mientras para algunos la *pedagogía* predominante resulta aplastante, para otros es la posibilidad de ejercer lo propio de la imaginación, la *transgresión*, que posibilita una *creación* singular. Resta entonces seguir ahondando en la *phantasia* en tanto que potencia y los derivados *imaginario-simbólicos* que es la sustancia de todo *mito*, de toda obra del hombre. Siendo así consideramos que las preguntas sobre lo *humano* no han cesado, ni cesarán de emerger y cada nuevo intento de expresión de nuestro asombro en tanto que vivientes es la apertura a un universo de posibilidades y recreación al infinito.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARNAU, J *La palabra frente al vacío* Ed. F. C. E/ COLMEX, México, 1ª edición, 2005
- BACHELARD, G *El derecho de soñar*, Ed. F.C.E, 1ª edición, México, 1985
- \_\_\_\_\_ *La poética del espacio (1957)*, Ed. F.C.E, México
- \_\_\_\_\_ *La terre et les rêveries de la volonté*, Librairie José Corti, 1948
- BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, PUF, 1945
- BLANCHOT, M *De Kafka a Kafka*, Ed. F.C.E, México, 1991
- BLUMENBERG, H *Paradigmas para una metaforología (1958)*, Ed. Mínima Trotta, Madrid: 2003
- \_\_\_\_\_ *Trabajo sobre el mito (1979)*, Ed. Paidós, 1ª edición al castellano, Barcelona: 2003
- BOLÍVAR, E “El humanismo del existencialismo” en *Diánoia*, No. 57, Noviembre 2006
- BORGES, J.L *Borges ante el espejo*, Ed. Lectorum, México: 2005
- \_\_\_\_\_ *Otras inquisiciones* Ed. Alianza, 1ª edición, 1997
- BROCHARD, V *Los escépticos griegos*, Ed. Losada, Trad. Quinteros, Buenos Aires, 2005
- BURT, E.A *The metaphysical foundations of modern physical science*, Nueva York, 1932
- CALASSO, R *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Ed. Anagrama, 4ª edición, Barcelona, 2006
- CAMUS, A *El mito de Sísifo (1942)*, Ed. Alianza, 1ª edición de Benitez, E, Madrid, 1999
- CARRETERO, Pasín *Imaginario y utopías* en *Athenea Digital*. Revista de Pensamiento e Investigación Social. ISSN: 1578-8946
- CASTORIADIS, C *Figuras de lo Pensable*, F.C.E, 2ª Edición, México, 2002
- \_\_\_\_\_ *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto (1986)*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1988
- CASSIRER, E *Filosofía de las formas simbólicas (1964)*, Tomo I, II, Ed. F. C. E, 2ª edición, México, 1998
- DA SILVA, J.L “Aproximación al concepto de autonomía en la tercera crítica Kantiana”, *Episteme NS*, Vol.25, no. 2, 2005
- DELEUZE, G *Nietzsche y la filosofía (1967)*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1986
- DELEUZE, G, GUATTARI, F *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Ed. de Minuit, París, 1995

- DE PERETTI Introducción *Jacques Derrida: Texto y reconstrucción* Ed. Anthropos, 1989
- DERRIDA, J *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, París, 1967
- \_\_\_\_\_ *Fe y Saber: las dos fuentes de la <religión> en los límites de la mera razón* (1994)
- \_\_\_\_\_ *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967
- DESCARTES, R *Meditaciones Metafísicas* (1641), Ed. Porrúa, México, 1992
- DÍEZ DE VELASCO, F *Un aspecto del simbolismo del kerykeion de Hermes*(1988), versión PDF
- DUDLEY, G III *Mircea Eliade as the "Anti-historian" of religions* *Journey of American Academy of religion*, Vol. 44, no. 2, Junio, 1976
- DURAND, G *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra.* Ed. Anthropos/UAM, México: 2003
- \_\_\_\_\_ *La imaginación simbólica*, Ed. Amorrortu, 1ª edición, Argentina, 1971
- \_\_\_\_\_ *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1984) Ed. FCE, 1ª edición, México: 2004
- \_\_\_\_\_ *Mitos y Sociedades: Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2003
- \_\_\_\_\_ Prefacio a Bosetti, G de *Le mythe de l'enfance dans le roman contemporain italien*
- ELIADE, M *Le sacre et le profane*, Ed. Gallimard, París, 1965
- \_\_\_\_\_ *Mito y Realidad* (1962), Ed. Cairos, 2ª edición, Barcelona, 2003
- \_\_\_\_\_ *Mythes, rêves et mystères*, Ed. Gallimard, París, 1957
- ELLUL, J *Le système Technicien*, Ed. Calmann-Lévy, France: 1977
- FEYERABEND, P *Adiós a la razón*, Ed. Tecnos, 2ª edición, Madrid: 1992
- \_\_\_\_\_ *¿Por qué no Platón?*, Ed. Tecnos, 2ª Edición, Madrid: 1993
- FIERRO, G *Aportes para un estudio de la formación de la idea científica de la naturaleza en los primeros filósofos griegos*, versión PDF
- FOUCAULT, M *El pensamiento del afuera*, Ed. Pre-textos, Valencia: 2000
- \_\_\_\_\_ *Las palabras y las cosas* (1966), Ed. Siglo XXI, Argentina, 1968

- FREUD, S *Obras Completas*, Ed. Amorrortu, 1ª edición en castellano, Trad. Etcheverry, Argentina, 1985
- \_\_\_\_\_ *Estudios sobre la histeria* (1893-95), Tomo II, Parte teórica (Breuer)
- \_\_\_\_\_ *El creador literario y el fantaseo* (1908), Tomo IX
- \_\_\_\_\_ *El motivo de la elección del cofre* (1913), Tomo XII
- \_\_\_\_\_ *El porvenir de una ilusión* (1927), Tomo XXI
- \_\_\_\_\_ *La Transferencia* (1916) Tomo XVI, Conferencia no.27
- \_\_\_\_\_ *Lo inconsciente* (1915) Tomo XIV
- \_\_\_\_\_ *¿Por qué la guerra?* (1932) Tomo XXII
- \_\_\_\_\_ *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) Tomo XVIII
- \_\_\_\_\_ *Sobre psicoanálisis* (1911) Tomo XII
- \_\_\_\_\_ *Sobre la dinámica de la transferencia* (1912) Tomo XII
- GADAMER, H-G, *Mito y razón* (1993), Ed. Paidós, Barcelona, 1997
- GARAGALZA, L *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Ed Anthropos, Barcelona, 1990
- HANSON, N.R “Observación” -*Patterns of discovery. An inquiry into the conceptual foundations of science* (1958)
- HEIDEGGER, M “La physis en relación con la dynamis en Aristóteles” en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche*, Ed. Destino, 5ª edición, Barcelona, 2002
- \_\_\_\_\_ *Ser y Tiempo*, Ed. F.C.E, 2ª edición, Trad. José Gaos, México, 1971
- HIERNAUX, D *Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos* Revista eure, Vol. XXXIII, no. 99, Santiago de Chile, Agosto, 2007
- HORKHEIMER, M; ADORNO, T *Dialéctica de la Ilustración* (1944), Ed. Trotta, séptima edición, Madrid: 2005
- HUME, D *Tratado sobre la naturaleza humana*, Ed. Gernika, México: 1992
- HÜBNER, K *La verdad del mito*, Ed. Siglo XXI, México, 1996
- JAEGER, W *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Ed. F.C.E. 2ª edición, México, 1962
- KAFKA, F *Aforismos de Zürau*, Ed. Sexto piso, México, 2005
- KANT, E *Crítica de la razón pura*, “Estética trascendental, §1, B 33, Ed. Alfaguara, 6ª edición, Madrid 1988

- \_\_\_\_\_ *Crítica de la razón pura* Trad. Manuel G. Morente, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928
- \_\_\_\_\_ *Crítica de la razón práctica* (1787), Ed. F.C.E/ UNAM, México, 2005
- \_\_\_\_\_ *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992
- KIRK, G.S *El mito*, Ed. Paidós, Barcelona, 1985
- KOZLAREK, O (Coord) *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Ed. Biblos, Buenos Aires: 2007
- KUHN, T *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. F. C. E 3ª edición, México, 2006
- LACAN, J *Escritos*, Ed. Siglo XXI, 1ª edición Argentina, 2002
- \_\_\_\_\_ “La dirección de la cura” (1958), Tomo II
- \_\_\_\_\_ Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud (1954), Tomo I
- \_\_\_\_\_ Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud (1954), Tomo I
- LACROZE, R *La Fonction de l’imagination* (1935), Ed. Boivin & Cie, France, 1938
- LAPOJADE, M.N *Filosofía de la imaginación*, Ed. Siglo XXI, 1ª edición, México, 1988
- \_\_\_\_\_ *La noción de síntesis en el pensamiento kantiano y su función en la estética*, Jornadas Kantianas, UNAM, 1981
- LEVI-STRAUSS, C *La pensée sauvage*, Ed. Plon, Paris, 1962
- MARDONES, J. M *El retorno del mito*, Ed. Síntesis, Madrid, 2000
- MATORE, G *La méthode en lexicologie. Domaine francais*, París, Didier, 1950
- MONDOLFO, R *El pensamiento antiguo: Historia de la filosofía greco romana*, Ed. Losada, Tomo I, Buenos Aires, 2003
- \_\_\_\_\_ *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Ed. Siglo XXI
- MOREY, M *Los presocráticos: del mito al logos*, Ed. Montesinos, Barcelona, 1981
- NIETZSCHE, F *Genealogía de la moral* (1887), Ed. Edaf, Madrid, 2000
- \_\_\_\_\_ *El origen de la tragedia* (1872), Ed. Porrúa, México, 1ª Edición: 1999
- \_\_\_\_\_ *Escritos sobre retórica* (1872), Ed. Trotta, Madrid, 2000
- \_\_\_\_\_ *La voluntad de poder*, Ed. Edaf, Madrid
- \_\_\_\_\_ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, 4ª edición, Madrid, 2004

- PAZ, O *El arco y la lira*, Ed. F.C.E. 2ª edición, México, 2006
- PEÑA GALBÁN LY, MENA FERNÁNDEZ M, CARDOSO HERNÁNDEZ J, PLACERES COLLOT M. “La Teoría Marxista sobre el Humanismo. Perspectivas para el Siglo XXI” Revista de Humanidades Medicas [serial on line] 2007 May - Ago; 7
- ORTIZ-OSÉS, A *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2001
- \_\_\_\_\_ “La recepción de la hermenéutica en España” en Isegoría, Revista de filosofía moral y política. No. 5, 1992
- PIAGET, J Y INHELDER, B *La représentation de l'espace chez l'enfant*, París, PUF, 1948
- SOLARES, B (Coord.) *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Ed. Anthropos/UNAM, 2001
- STEINER, G *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Ed. F.C.E, México: 1998.
- STEWART, I *Conceptos de matemática moderna*, Ed. Alianza Universidad, 1988
- VAHINGER *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Ed. Tecnos, 4ª edición, 1998
- VERNANT, J.P *Entre mito y política* (1996), Ed. FCE, 1ª edición, México: 2002
- \_\_\_\_\_ *Figures, idoles, masques* Ed. Julliard, France, 1950
- \_\_\_\_\_ *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ed. Ariel, Barcelona, 1991
- WEBER, M *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965