



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

Sobre lo Femenino: un esbozo rizomático

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN PSICOLOGIA

P R E S E N T A:

Tonatiuh Gallardo Núñez

DIRECTOR DE TESIS:

Mtro. Juan Carlos Muñoz Bojalil

REVISOR DE TESIS:

Dr. Pablo Fernández Christlieb



FACULTAD
DE PSICOLOGIA

MEXICO, D. F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 mis padres;

sin cuyo apoyo,
esto jamás hubiera sido
siquiera concebido.

Agradecimientos:

A Juan Carlos Muñoz Bojalil; quien fue el primero que me orientó hacia el rumbo que he decidido seguir y al cual pienso entregar mi vida.

A Pablo Fernández Christlieb; cuyo pensamiento me arrastró hasta mi actual forma de ver, sentir y escribir el mundo.

A Patricia Corres Ayala; la primera persona que me mostró las posibilidades que existen dentro del conocimiento.

A José Francisco Fernández Díaz; por brindarme nuevas herramientas.

A Raúl Jurado Cárdenas; por su enseñanza que no sólo no puedo enmarcar en palabras, sino que escapa a toda dimensión.

A la UNAM, por formarme; y a la Facultad de Psicología por enseñarme todo aquello que no me sirve sino como guía, como justamente esos señalamientos que me hacen corregir el rumbo cuando tuerzo mi camino.

A Israel Díaz Núñez; por la encarnación que hace de lo artístico.

A Sofía Cruz Rocha; por soportarme a su lado *-aunque sé que no te gusta esa palabra-*.

Y, especialmente:

A Silvia Heyser Guerrero...

Sobre lo Femenino: un esbozo rizomático

Tonatiuh Gallardo Núñez

“Saber si el científico occidental típico me comprende o me valora me es indiferente, pues el espíritu con el que escribo es algo que, a fin de cuentas, él no entiende”

Ludwig Wittgenstein
(citado en: Bouveresse, 2000: 217)

Sobre lo Femenino: un esbozo rizomático

Índice

Presentación	1
• Primer esbozo: Epítome. Lo Femenino como <i>Pretexto</i>	5
• Boceto primero: Ludwig Josef Johann Wittgenstein	9
○ Trazo 1: <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	14
○ Trazo 2: Ontología	17
○ Trazo 3: Epistemología	30
○ Trazo 4: El <i>Tractatus</i>	44
Silencio	51
• Boceto segundo: Lo mítico y lo Femenino	57
○ Trazo 5: El mito. Contextualización	59
○ Trazo 6: Diferenciaciones: Lo mítico y el mito	63
○ Trazo 7: Mitos y sueños	68
○ Trazo 8: El punto estructural del pensamiento mítico	77
○ Trazo 9: Mito y Ciencia	87
• Bosquejo primero: Cosmogonías	99
○ Trazo 10: Lilith	101
○ Trazo 11: El juego de la seducción	114
○ Trazo 12: La Orestía	120
• Segundo esbozo: Una historia antes de la Historia	129
• Índice de Esquemas	145
• Referencias	147

Presentación

El rizoma se presenta como la contraparte de la raíz; mientras esta última ilustra un orden jerárquico ascendente o descendente, es decir, una ordenación axiomática; el rizoma muestra una estructuración aleatoria en donde no existe un punto que por sí mismo sobresalga de los demás. El rizoma se asemeja más a una red entretejida azarosamente donde sus distintas líneas crean nudos con sus semejantes. La raíz, en cambio, presenta una estructura lineal bien determinada.

El esbozo se distingue del boceto y del bosquejo por su acabamiento; mientras el bosquejo se presenta como lo más terminado anterior a la obra en sí, el esbozo es la primera aproximación tentativa; el boceto se encuentra en la intersección de ambos.

Este texto es un esbozo; sin embargo, está conformado por bosquejos y bocetos. Los trazos se presentan como las líneas que se desprenden de la red rizomática que conforma la visión de un espacio no jerarquizado por premisas inamovibles, sino todo lo contrario. Aquí no hay un principio ni un fin. Este texto bien puede ser leído desde cualquier parte; esto no quiere decir que la ordenación no esté pensada con fines prácticos que faciliten el entendimiento; pero, finalmente, aunque esté planteada la existencia de una «razón áurea», toda obra bien puede empezarse a observar desde cualquier ángulo.

La figura del epítome tiene por lo menos dos acepciones: la primera es identificándose como el resumen de los fundamentos de una obra; la segunda, como una figura que surge cuando, después de decir muchas palabras, se repiten las primeras para llegar a una conclusión. La función del epítome aquí escrito engloba ambas concepciones.

El comienzo arbitrario que elijo para mi tesis recae sobre un nombre: Ludwig Josef Johann Wittgenstein. Elegido así por la escenificación que representa su vida y su obra; mas el acento recae en su lógica, de la cual se desprende el fundamento ontológico y epistemológico que sirve de base para lo aquí escrito. Boceto que bien puede ser no leído por las dificultades que vienen prefiguradas en su descripción, queda abierto solamente para aquellos que estén interesados en profundizar dentro de las cuestiones relativas a la realidad, el mundo y el conocimiento que de ahí se desprende.

Después de un silencio que funciona como alusión servil; el boceto siguiente trabaja a profundidad una concepción topológica que ayuda a comprender las significaciones que otorgo al mito, al pensamiento mítico y a lo mítico que se encuentra detrás; al mismo tiempo, hace las veces del «nudo angular» de este texto. También, intenta prefigurar una visión del mundo del conocimiento distinta de la establecida por la Academia clásica.

El bosquejo que continua ilustra un breve trabajo preliminar de «puesta en escena» de lo antes tratado. Buscando más informar ciertos acontecimientos que crear algo sustancial. El último esbozo sigue esta línea pero desenredando otros caminos.

Es importante resaltar que la estructura de este escrito no responde a una prefiguración teórica, es decir, no se forma en las filas de algún discurso instituido; al contrario, lo que se muestra en estas líneas es una «tendencia a la desdisciplinarización». Esto no quiere decir otra cosa que la construcción discursiva no obedece a lo establecido, no sigue una línea prefijada, no se somete a los designios de alguna ciencia. En este sentido, todo lo que se plasma en el escrito fue *surgiendo al paso*, obedeciendo solamente al objeto de estudio –y a mis inclinaciones, claro está-. Es por esto que puede resultar un poco enredado, puesto que en el mismo espacio que se dedica a la explicación lógica del mundo, la poesía es la que irrumpe en el escenario para terminar la argumentación; por otro lado, cuando en el texto se tratan problemas epistemológicos, la recurrencia al mito complementa la visión que pretendo formar. Y así, se dibuja un entrelazamiento entre ciencia y muerte, lógica y nada, pensamiento y ausencia... finalmente, de lo único que hablo aquí es de *lo humano*.

No está de más decir que todo el texto está pensado para no dar respuestas; su finalidad sería alcanzada si lo único que deja es más preguntas.

¡Inventé el color de las vocales! A, negro; E, blanco; I, rojo; O, azul; U, verde. Regulé la forma y el movimiento de cada consonante y, con sus ritmos instintivos, me jacté de inventar un verbo poético accesible, algún día, a todos los sentidos. Me reservé su traducción. Primero fue un esbozo. Escribía silencios, noches, anotaba lo inexpresable. Fijaba vértigos.

Arthur Rimbaud
(Rimbaud, 1873: 59).

Primer esbozo: Epítome. Lo Femenino como *Pretexto*

“Lo femenino es cuestión de espacios, no de conceptos.”

Silvia Heyser
(Heyser, 2005).

“[...] espacio es todo lo que había antes de que
a cualquiera se le ocurriera crear algo.”

Pablo Fernández
(Fernández, 1994: 322).

Hablar *lo Femenino* es una imposibilidad; lo posible es estructurar algo sobre eso Femenino pero sacrificando con ese hecho su aprehensión. Lo Femenino no es, por tanto, algo que se dice o que se enmarca en conceptos; se *muestra*, se *evoca*, por lo tanto siempre surge *a posteriori* (*Nachträglich*).

La mostración es primeramente del orden de lo sensible, es una manifestación de *algo*. Su etimología latina me arroja a lo «monstruoso», por un lado, o a «un mal agujero» por el otro; su acepción desde el indoeuropeo, en cambio, presagia que es algo que «hace pensar». Lo que se *muestra*, entonces, es del orden de lo monstruoso (entiéndase etimológicamente: algo que va en contra del orden natural) que «hace pensar».

La evocación, por su parte, me remite a un «traer a la memoria»; cuando se usa desde el latín *evocare* literalmente figura un «llamar hacia afuera»; por lo tanto, lo que se *evoca* siempre es del orden interior y también, siempre es del orden de lo ya acontecido. Pero cabría acotar que no es un interior presente, puesto que surge y se hace llamar.

Cuando creo un híbrido de estas conceptualizaciones resulta que dibujo un esbozo cuyos trazos principales se pueden más o menos seguir:

- a) En primera instancia implican un *orden*, es decir, una estructura desde donde se lee *eso* que va en contra de esa ordenación.
- b) Esta falla pone en falta a la estructura; por lo tanto, la pone a pensar (entendido como producción sobre vacío; etimológicamente: pesar algo que no tiene peso).
- c) Sin embargo, esta puesta en falta no señala al exterior de esa ordenación, muy al contrario, proviene de lo interno mismo de la estructura y es, parte fundamental, anterior a esta.
- d) Como se muestra, se siente. No es hasta después de haber sido pensado que surge y sólo ahí se *demuestra*; entonces sí se dice y se formaliza. Pero este segundo tiempo se aleja insalvablemente del primero; la conceptualización destruye a la sensación puesto que la *inscribe* en una trama.

Lo Femenino se *expresa* en ese primer tiempo, es primordial por tanto; sin embargo, *surge* hasta un segundo momento. Desde el lenguaje, entonces, se puede seguir ese camino en

sentido contrario para descender hasta ese punto de donde manó la falla: ausencia de sentido que produjo un *algo* sensitivo que trastocó el orden establecido.

Ahora nombro a esa estructura: el ser humano. Más acertadamente sería señalarlo como un sujeto-cuerpo sensible.

El ser humano es producción, es por tanto masculino. Estructura, ordena, diferencia y, en el mejor de los casos: crea. Toda esta construcción de sentido parte, podría decir, desde un sin-sentido previo. No hay otra forma de producción. Freud dirá que es «solamente un deseo el que puede impulsar a trabajar a nuestro aparato anímico»; y qué es el deseo sino la incesante búsqueda de una *algo* que se pidió para siempre: el deseo es, por tanto, categóricamente insatisfecho. Lacan dirá después que ese *algo* jamás existió. En este momento –y para este texto- no importa mucho: ese *algo* «perdido para siempre» o «algo inexistente» sigue actuando, en uno u otro caso, como ausencia; y es a partir de ahí que se estructura todo.

¿Por qué Femenino? ¿Por qué masculino?

El acto de nombrar responde invariablemente a una arbitrariedad, eso sí, contingente y sobredeterminada. Generalmente estos conceptos de femenino y masculino se han alienado a los sexos; identificando al hombre con el segundo y a la mujer con el primero. Una lectura posterior envió estos términos a ser patrones sociales de conducta preestablecidos y heredados. ¿Pero qué nos muestra la actualidad sino la continua trasgresión de esas definiciones –limitaciones-? Un momento en el cual se anuncia como gran escándalo que un hombre dio a luz; para después informar que fue una mujer que decidió ser hombre la que dio a luz a un niño que, dicho sea de paso, tenía a otra mujer como padre. Esto lo anuncio simplemente, no hay juicio alguno cifrado detrás; salvo cuando pongo el acento en el «escándalo», y por ende, en las «ganancias» (tanto económicas como de otra índole) que la vulgarización de este hecho produjo a los involucrados (los *mass media* y los juicios morales en primera instancia).

Lo que sucede es que toda posible caracterización de lo humano es siempre incompleta y fallida “dado que lo humano está precisamente en la continua redefinición de los límites” (Berardi, 2006, p. 135), redefinición de sus propios límites. Por ello no hay nada más acertado que cambiar dichas caracterizaciones cuando se tornan inservibles para comprender la realidad cotidiana; de otra forma, se establecen como marcos conceptuales que destrozan al fenómeno cuando buscan encapsularlo en sus prejuicios -definiciones operacionales-.

Eso femenino y masculino estereotipado en los sexos responde, no hay que negar, a un determinado momento; pero como tal, específico y finito: *los absolutos lo son sólo de orden religioso*. El anclaje a los sexos es rastreable en sus diferentes facetas en cada espacio sincrónico de la historia. En este momento sólo mencionaré una de ellas por presentarse como la más controversial.

Otto Weininger se presenta como el chivo expiatorio icono del pensamiento feminista. Personaje no poco controversial, publicó su único libro a la edad de 23 años y optó por el suicidio pocos meses después. Momento en el cual, octubre de 1903, su texto adquirió gran fama. Ahí se pueden leer frases como: “el hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer”; o su célebre: “la mujer es nada”. Sin embargo, una acotación es de suma importancia para entenderlo:

Existen gradaciones innumerables entre el hombre y la mujer, «formas intersexuales». Podemos imaginarnos como tipo sexual un hombre ideal H y una mujer ideal M, *que en realidad no existen*, sino los posibles grados intermedios entre el hombre perfecto y la mujer perfecta. El macho y la hembra son, pues, como dos *sustancias* que se mezclan en diferentes proporciones, sin que el coeficiente de una de ellas llegue a ser nunca cero, y que se distribuyen en los individuos vivientes. Podría afirmarse que en la práctica no hay machos ni hembras, sino tan sólo seres varoniles o femeniles. (Otto Weininger. Citado en: Moreno, 2008: 133; énfasis en el original).

Incluso con esta base, se le critica a este autor hondamente como un *hombre macho* de escritura *misógina*; cuando en realidad lo que se dedica a hacer es a describir dos formas ideales inexistentes. Él no dice jamás que una mujer es la mujer perfecta M (al contrario, lo desmiente); así, el pensamiento que inventa esta identificación hace gala, con su descripción, de una espectacular lectura deficiente. Que quede claro que tampoco dice que un hombre es lo más parecido al hombre perfecto H; pero generalmente se llega a esa conclusión, otra vez, con lo imaginario por delante. Otto Weininger, siguiendo esta cita, solamente hace alusión a «individuos vivientes»; por lo tanto, carentes de sexo –entendido desde esta lectura- en un primer momento.

Ahora, tampoco esto significa hacer caso omiso de sus conceptos fijados en el hombre y la mujer. Pero esto debiera leerse desde la Viena de finales del siglo XIX, es decir, tiene que leerse desde donde se concibió y fue escrito. Obviamente cuando se utilizan unos ojos educados en pleno siglo XX (XXI), se puede hacer gala de innumerables críticas y argumentos que socavan esta visión de la realidad; pero no es el caso, por lo menos desde mi persona.

Sin embargo, no está de más profundizar en sus concepciones de hombre y mujer, sobre todo cuando son reemplazadas por las palabras femenino y masculino, digo, para no herir susceptibilidades. Puesto que lo fundamental es no caer en el error seductor de identificar la bifurcación gonadal con algo que va más allá del cuerpo entendido biológicamente; porque, dicha identificación, es sólo un de las respuestas imaginarias inmediatas que buscan ocultar la ausencia de respuesta que se encuentra inherente a la pregunta milenaria sobre el Ser.

Pero, al parecer, no contesté la pregunta planteada:

¿Por qué Femenino? ¿Por qué masculino?

La respuesta es sencilla: es un simple juicio estético.

Boceto primero: Ludwig Josef Johann Wittgenstein

“cuando los intelectuales sienten que ya no pueden hacer nada, entonces invocan a Dios, al Espíritu o a la grandeza del Hombre.”
(Bouveresse, 2000:33)

Resulta interesante notar el punto de partida que elijo para desarrollar este trabajo, sobre todo si lo posiciono sobre una persona. Pero, en el fondo, no es la persona en sí misma, sino su pensamiento el que hace las veces de fundamento. Ahora, ese pensamiento y el sujeto que lo produjo no se encuentran escindidos, al menos, no lo es así dentro de mi concepción que, dicho sea de paso, dista mucho de aquella visión científica originaria que predica la independencia del conocimiento. Pues resulta que esta visión científica -que merecería un apartado por sí misma- logra solamente eliminar la responsabilidad subjetiva que se encuentra en el centro de la producción de conocimiento. Sin embargo, el desarrollar este punto me alejaría del camino argumentativo que busco construir en este momento.¹ Por este motivo, simplemente suelto sin sustento propio el centro que va a dirigir este trabajo: resulta inútil, desde mi perspectiva, acercarse de lleno a un pensamiento sin hacer caso del sujeto que se encuentra detrás, de cuyas entrañas partió el complejo de ideas estructuradas en una producción que no se encuentra exenta, por lo menos en este caso, de sufrimiento.

Por eso empiezo el boceto con la persona de Ludwig Wittgenstein. Cabe aclarar que esto dista mucho de ser un esquema –completo o incompleto- de su vida, mucho menos una narración histórica o una profundización psicológica. Tan sólo busco dibujar, a grandes rasgos y de forma muy rápida, dos fragmentos de su vida que se me presentan como importantes para poder acercarme –mínimamente- a la comprensión del pensamiento que fue plasmado en el *Tractatus*. Sobre este tema existe mucha bibliografía, estudios meticulosos de los diarios personales de Wittgenstein, diversas formas de lectura de su obra, un *Prototractatus*, fotografías, notas, anécdotas; todo un mundo de posibilidades de estudio que no sin pena dejaré de lado –el centro que propongo para mi trabajo está en otro espacio-. Sin embargo, el poner de manifiesto estas cuestiones sólo es para dar cuenta de la importancia que tiene, por lo menos para el pensamiento, la figura de Ludwig Wittgenstein y su obra.

Once años antes de la muerte de Nietzsche, del nacimiento a la luz pública de *La interpretación de los sueños* y de la publicación de Max Planck donde se suponía por primera vez la existencia del quantum; nace en Viena –el centro del mundo occidental en ese tiempo- Ludwig Josef Johann Wittgenstein. No es fortuito mencionar ninguno de estos acontecimientos, menos aun el hecho geográfico, y solamente faltaría agregar la cuna donde crecerá Ludwig. No cabe ahondar en el ambiente vienés que se respiraba en aquella época -“Haydn. Beethoven. Schubert. Mozart. Brahms. Mahler. Schoenberg. Bruckner. Strauss. Gluck. Wolf.” (Ariso, 2003: 14)- pero sí en decir que los Wittgenstein no solo no estaban apartados de ello, sino que su casa representaba uno de los bastiones culturales de Viena. Johannes Brahms, Gustav Mahler, Richard Strauss, Auguste Rodin, Gustav Klimt

¹ Véase: Holton, G. (1978 – 1998). *La imaginación científica*. México: FCE.

(quien hizo un retrato de Margarete, una de las hermanas de Ludwig) eran algunos de visitantes frecuentes de la *Haus Wittgenstein* (Ibíd.: 16).

Karl Wittgenstein, su padre, pionero de la industria siderúrgica, era la cabeza de esta familia aristócrata. Así mismo, hacía las veces de mecenas para el mundo artístico: Rodin, Klimt, Schiele, Kokoschka, Trakl, Rilke, entre muchos otros, resultaron beneficiarios de ello. Y justamente con ese mismo empeño, se dedicó a brindar una educación de la más alta calidad a sus hijos, todos ellos educados dentro de su casa con tutores privados y, según se dice, todos ellos brillantes –Ludwig Wittgenstein, el menor de todos los hermanos, era visto como el “obtusos” de la familia- (Heaton y Groves, 1994 -1995: 8).

Sin embargo, este palacio de cultura no lo era tal para poder vivir. Los tres hermanos mayores de Ludwig se suicidaron. Hans, el mayor de todos, supuestamente lo hizo en algún lugar de la Habana –en donde había huido de la familia-; Rudolf, con cianuro en algún pub berlinés y Kurt, con un tiro, en la Primera Guerra Mundial (Ariso, 2003: 18). Ludwig no se escapó de ello, el suicidio siempre estuvo presente en su mente; pero en su caso, a parte de la cobardía, otro incidente, que mencionaré unas líneas más adelante, logró que se mantuviera con vida.

Con estos antecedentes, el padre de Wittgenstein decidió, entonces, que sus hijos continuaran su educación fuera de casa. Ludwig entró, a los catorce años, en una escuela de Linz donde uno de sus compañeros se hacía llamar Adolf Hitler. Después de un tiempo se gradúa en ingeniería, pero al empezar a adentrarse a la obra de Gottlob Frege su pensamiento comienza a dar un viraje. De esto se percata Frege y por ello lo manda estudiar con Bertrand Russell a Cambridge.

En 1913 decide irse a vivir a Noruega «para trabajar en soledad el campo de la lógica» (Heaton y Groves, 1994-1995: 18), lejos de toda influencia que pudiera corromper su pensamiento. Poco después explota la Primera Guerra Mundial y Wittgenstein, a pesar de haber podido evitarlo, se enlista como voluntario:

Pero no fue únicamente la llamada del deber patrio lo que llevó a Wittgenstein a participar en la Primera Guerra Mundial: sólo hay que consultar los diarios de guerra del propio Wittgenstein para comprobar cómo el 15 de agosto de 1914, cuando los rusos estaban a punto de dar alcance a la embarcación en que estaba destinado, no sólo apela al genio y al espíritu, sino que además cree firmemente que en ese momento se le presentaba la ocasión de ser una persona decente (*ein anständiger Mensch*) al enfrentarse cara a cara con la muerte. En esos diarios nos encontramos con un Wittgenstein [...] convencido de que ha de entregarse totalmente al destino pero con dignidad, sin achicarse en ningún momento [...] (Ariso, 2003: 22).

En 1916, como soldado raso, a su petición le designan el puesto “de observación de las armas del enemigo en la primera línea del frente” (Heaton y Groves, 1994-1995: 24), donde escribe:

Si me acobardo al escuchar disparos, será una señal de que mi visión de la vida es falsa...

Quizás, *la cercanía de la muerte me permita ver la luz de la vida*. Que Dios me ilumine. Soy un gusano, pero a través de Dios devengo hombre [...]

Sí, mi obra se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo (Ibíd.: 24-25; el énfasis es mío).

Así, es en las trincheras de la Primer Guerra Mundial donde los pensamientos, que empezaron a madurar en el frío y la soledad nórdicas, terminan por producir “su obra”: el *Tractatus logico-philosophicus* y, al mismo tiempo, el suicidio se aleja, por lo menos en parte, de su horizonte. Y aquí no puede no citar a Hegel cuando escribe: «La vida que soporta la muerte, y en ella se mantiene, es la vida del espíritu» (citado en: lo Duca, 1997: 12).

En este sentido, es el sufrimiento –existencial- desarrollado en la *Haus Wittgenstein* y su enfrentamiento, cara a cara, con la muerte lo que, sumado a la influencia de Frege y el abrigo de Russell, se presenta como el cimiento que sustenta su pensamiento en ese momento. Así, algunas de las lecturas que se hacen del *Tractatus*, las que lo ligan, por ejemplo, al Círculo de Viena y los positivistas lógicos, dejan fuera lo que sería, para Wittgenstein, la parte fundamental de su obra cuando afirma que: “la significación del *Tractatus* es una significación ética” (Bouveresse, 2000: 41; énfasis en el original).

En este respecto, Jacques Bouveresse dice:

Hasta el momento presente había dos Wittgenstein: el primero, el del *Tractatus* (1921), el segundo, el de las *Investigaciones filosóficas* (1953), una distinción cuya pertinencia, cabe decir, ha sido cuestionada por algunos. Pero tal parece que en adelante habría un tercero [...], cuya obra está esencialmente hecha de cosas que no escribió, ya sea porque, según la distinción que introdujo en el *Tractatus*, no las consideró decibles, o porque no creía tener que hablar de ellas en el contexto de la investigación filosófica (Ibíd.: 9-10).

Así, el primero es considerado por su análisis lógico de la proposición, el segundo por la introducción de los juegos de lenguaje que rompe con la supuesta tesis del primero; sin embargo, yo me considero como uno de esos “algunos” que cuestionan lo categorial de esa distinción. Lo que expondré en las siguientes páginas es justamente el sentido de cómo esa significación ética –eso que no escribió porque consideró no decible- se encuentra desde el *Tractatus*, incluso incubado desde antes. A grandes rasgos, Wittgenstein lo define como lo *místico*, conformado por lo *ético* y lo *estético* que son una y la misma cosa (6.421, 6.522).

La concepción de lo *místico* en Wittgenstein merece todo un apartado, el cual desarrollaré a continuación. Sin embargo, categorialmente, jamás podría abarcarlo todo, por lo tanto, tan sólo intentaré rozarlo en algún punto. Como mera introducción, me parece pertinente citar algunas anécdotas que considero dotaran de cierto contexto a lo que me refiero.

En agosto de 1919, Wittgenstein se encontraba perturbado pues, a pesar de tener el manuscrito del *Tractatus* listo desde un año antes, no podía lograr que se editara. Para esto, le pide a Russell que redacte una Introducción para el libro, pues considera que su reconocido nombre lo ayudará a su publicación. Sin embargo, en esas fechas, Wittgenstein le escribe a Russell lo siguiente:

Me temo que no has comprendido mi aseveración fundamental, respecto a la cual todo el asunto de las proposiciones lógicas es *mero corolario*. El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones –esto es, mediante el lenguaje- (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado (*gezeigt*); creo que esto es el problema cardinal de la filosofía (citado en: Muñoz y Reguera, 2003: 19; el énfasis es mío).

Así, ya desde un inicio y a pesar de conocerse de gran tiempo atrás, es Russell quien empieza a tergiversar el sentido del *Tractatus*. Esto llevó a que ambos se reunieran en Holanda, entre el 13 y el 20 de diciembre de 1919, para discutir, línea por línea, las proposiciones del *Tractatus* (Ibíd.: 11). A partir de esa fecha, se puede leer en la correspondencia de Russell lo siguiente acerca de Wittgenstein:

En la época anterior de 1914 se ocupaba casi exclusivamente de la lógica. Durante la primera guerra, o quizá inmediatamente antes, cambió su perspectiva y se convirtió más o menos en un místico, como puede apreciarse aquí y allí en el *Tractatus* (citado en: Ibíd.: 18).

Ya había notado yo en su libro cierto asomo de misticismo pero me quedé asombrado al comprobar que se había convertido por completo en un místico [carta dirigida a Lady Ottoline Morrell escrita después del mencionado encuentro con Wittgenstein en Holanda] (citado en: Ibíd.: 19).

¿Qué le habrá sucedido en ese encuentro al gran lógico Bertrand Russell? No puedo decirlo, pero bien se puede enumerar una selección de sus obras antes de esa fecha:

- Un Ensayo Sobre los Fundamentos de la Geometría (1897).
- Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz (1900).
- Los Principios de Las Matemáticas (1903).
- Principia Mathematica (1910, 1912, 1913).
- Misticismo y Lógica (1918).
- La Filosofía del Atomismo Lógico (1918).
- Introducción a la Filosofía Matemática (1918).

Ahora, una selección –tendenciosa- de las obras posteriores a esa fecha:

- Como ser Libre y Feliz (1924).
- Lo que yo creo (1925).
- El ABC de la Relatividad (1925).
- Por qué no soy cristiano (1927).

- Ensayos Escépticos (1928).
- Matrimonio y Moral (1929).
- La Conquista de la Felicidad (1930).

No saco conclusión alguna, simplemente lo dejo como mero señalamiento. Pero me gustaría agregar que la penúltima obra de Russell, antes de su Autobiografía, fue "Crímenes de Guerra en Vietnam" escrita en 1967.

Pero este texto no versa sobre Russell, sino sobre Wittgenstein. Y, para este momento y sobre estas bases, me parece pertinente empezar a profundizar ya en el *Tractatus*.

Trazo 1: *Tractatus logico-philosophicus*²

Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)
Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.
(Ludwig Wittgenstein, 6.54)

Uno de los principales problemas que se presentan para abordar el *Tractatus* es la traducción. Existen por lo menos dos traducciones importantes al castellano, en las cuales las diferencias se presentan muy evidentes –un estado de cosas dista mucho de un estado de asuntos-. Para el presente texto voy a seguir la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, selección que realicé por criterios estéticos. Esto se presenta de entrada como un sesgo en mi lectura; sin embargo, sirve como una primera aproximación a un texto que, finalmente, necesitaría un estudio más especializado –y una lectura en su idioma natal-. Pero es de tomar en consideración el hecho de que, el mismo Wittgenstein, dijo que lo más importante del *Tractatus* era lo que no estaba escrito en él. Así, este punto esencial rebasa por mucho las diferencias lingüísticas que puedan existir; esto no quiere decir que se pueda comprender de la misma forma, pero ni aun hablando el mismo alemán podría ser así. La *experiencia* que surge es, por tanto, completamente subjetiva y, las páginas que siguen, sólo buscan expresar el camino que *yo* construí tomando como guía las proposiciones del *Tractatus*.

Wittgenstein comienza el prólogo del *Tractatus* diciendo:

Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es, pues, un manual. Su objetivo quedaría alcanzado si procurara deleite a quien, comprendiéndolo, lo leyera (Wittgenstein, 1921: 47).

Y él mismo, en una carta dirigida a un amigo, dice que la mejor forma de entender el *Tractatus* es leyendo el prólogo e inmediatamente después el final de la obra, la proposición siete. Esto refuerza el hecho que le menciona a Russell en la carta citada en el apartado anterior, cuando decía que el asunto de las proposiciones era *mero corolario*. Así, en la perspectiva de Jacques Bouveresse, en el *Tractatus* “Wittgenstein había tratado de resolver lo que a sus ojos constituía el problema cardinal de la filosofía: delimitar nítidamente, desde el interior, el dominio de lo decible y, con ello, de manera implícita, el

² El siguiente desarrollo versa únicamente como una lectura personal de la obra en cuestión. Hago una extensa invitación a primero leer el *Tractatus logico-philosophicus*, y después, a revisar las páginas que en este texto le dedico.

de lo indecible” (Bouveresse, 2000: 153). Lo que se puede leer en la sentencia que Wittgenstein hace en el prólogo:

Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. (Wittgenstein, 1921: 47).

Y agrega:

La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece [...] intocable y definitiva (Wittgenstein, 1921: 48).

Lo que resulta una bonita introducción al libro, o, al menos, un buen incentivo para prestar más atención a su contenido.

El *Tractatus logico-philosophicus*, como cabría esperarse –sobre todo si se afirma en él que ha resuelto, en lo esencial, los problemas filosóficos-, no es una obra de fácil abordaje. Por eso elijo, como introducción a mi desarrollo, la explicación global que de la obra hacen Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

Según éstos autores, resulta sencillo trazar dos caminos de lectura para el *Tractatus*: uno genealógico, que buscaría seguir “la génesis de su problemática en la experiencia intelectual concreta de Wittgenstein” (Muñoz y Reguera, 2003: 19); y uno discursivo, que es haciendo un seguimiento de la líneas contenidas en esta obra.

Desde la visión genealógica se observa que el punto nodal del *Tractatus* es el análisis de la proposición o del lenguaje. De ahí parte para resolver los problemas filosóficos, en este momento en especial, enfocados al lenguaje lógico, matemático y científico. Lo interesante ocurre en este paso:

El análisis lógico que ha hecho (Wittgenstein) del lenguaje [...] aboca ahora a una consideración del polo metafísico u ontológico del lenguaje: el mundo. Se trata, entonces, de analizar -lógicamente también- el mundo (1-2.1) y el intermediario epistemológico entre lenguaje y mundo: la figura (Ibíd.: 20).

Es interesante en el sentido de que:

El análisis del lenguaje y del mundo, en efecto, la lógica y la metafísica, llevan a Wittgenstein a *evocar* lo que está más allá –siendo limítrofe- de ambos: lo místico; sin tematizarlo, naturalmente, refiriéndose a ello sólo como posibilidad frustrada de un lenguaje inanalizado [...] o como manifiesta imposibilidad –metodológicamente deductible- del análisis lógico del lenguaje (y del mundo) [...]

Así pues, Wittgenstein desarrolló un análisis lógico, desde el lenguaje, que aplica primero a este y luego al mundo y a la mediación entre ellos. Una vez cerrado así su

círculo, el análisis (el analista) toma conciencia de sus límites: esa *conciencia de encierro* es lo místico (Ibíd.: 21; el énfasis es mío).

En este sentido, se llega a la conclusión de que lo místico surge como una “necesidad” lógica derivada del análisis del lenguaje. Pero no aparece o se construye, sino que se *evoca*, es decir, es llamada hacia fuera –del latín *evocare* (Gómez, 1985: 287)-; lo cual presenta a lo místico en el interior, ya sea del lenguaje, del mundo o del sujeto. Finalmente, eso místico da forma, desde dentro, a lo que puede ser expresado y, al mismo tiempo, resulta ser una *conciencia de encierro*. Entonces, los límites vienen ya prefigurados en el interior del lenguaje.

No espero en este momento aclarar este punto crucial de la exposición. Simplemente lo dejo abierto como un señalamiento que al final retomaré, pues lo considero de suma importancia. Ahora, si andamos el segundo camino que proponen los autores, el discursivo, surgen cuatro pasos a seguir en las proposiciones del *Tractatus* (Ibíd.: 22 – 29):

a) Metafísica atomista y descriptiva del mundo (1-2.1).

1. El mundo es todo lo que es el caso.
2. Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo del estado de cosas.

b) EPISTEMOLOGÍA: teoría de la figura (2.1-3) y del pensamiento (3-3.1).

- 2.1. Nos hacemos figuras de los hechos.
3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

c) LÓGICA: análisis lógico del lenguaje (3.1-6.1).

- 3.1. En la proposición se expresa senso perceptivamente el pensamiento.
4. El pensamiento es la proposición con sentido.
5. La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales. (La proposición elemental es una función de verdad en sí misma.)
6. La forma general de la función de verdad es: $[\rho, \xi, N(\xi)]$. Ésta es la forma general de la proposición.

d) TEORÍA DE LA CIENCIA: aplicación del análisis al ámbito efectivo del lenguaje o del conocimiento (6-7).

- 6.1. Las proposiciones de la lógica son tautologías.
- 6.2. La matemática es un método lógico. Las proposiciones de la matemática son ecuaciones, es decir, pseudoproposiciones.
- 6.3. La investigación de la lógica significa la investigación de *toda legaliformidad*. Y fuera de la lógica todo es casualidad.
- 6.4. Todas las proposiciones valen lo mismo.

Esta esquematización ayuda a establecer el itinerario que voy a seguir en el desarrollo del *Tractatus*. Siendo para mí, los incisos *a* y *b* el fundamento ontológico y epistemológico del

presente texto y, lo que dejan fuera de esta esquematización los autores –que habría acentuar por su ausencia-, el desarrollo que Wittgenstein hace a partir de la proposición 6.4 hasta el final de la obra.

Comienzo, entonces, mi lectura del *Tractatus logico-philosophicus*.

Trazo 2: Ontología

“*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.*”
(Ludwig Wittgenstein, 5.6; énfasis en el original)

Para comprender las proposiciones 1 y 2, a pesar de cada una tener su desarrollo particular, resulta más sencillo si se aprecian en una sola imagen:

- 1: El mundo es todo lo que es el caso.**
- 2: Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.**

Quedaría entonces: El mundo es todo lo que es el caso, es decir, el darse efectivo del estado de cosas.

En este punto se abren varias interrogantes sobre: el mundo, lo que es el caso, el hecho, y el darse efectivo del estado de cosas. Sobre el mundo, en el *Tractatus* se escribe:

- 1.1: El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.**

De aquí se sigue que existe una íntima relación entre el mundo y los hechos, excluyendo de esta a las cosas. Cuando menciono “íntima relación” lo hago en el sentido de resaltar que la identidad del mundo –el qué del mundo- es sólo en referencia a los hechos. Así, *la totalidad de los hechos hacen al mundo*.

- 1.11: El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos *todos los hechos*.**

Sin embargo, ¿a qué se refiere por *la totalidad de los hechos*? Ya se había dicho en la segunda proposición que un *hecho* es lo que *es el caso*, entonces:

- 1.12: [...] la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso.**

En la totalidad de los hechos, entonces, se imprime lo que puede y no puede ser. Así:

- 1.13: Los hechos en el espacio lógico son el mundo.**

El mundo, como totalidad de los hechos, no puede ser otra cosa más que lo que es el caso – que al mismo tiempo determina lo que no es el caso-; y lo que es el caso es *el darse efectivo de estados de cosas* (2). Este primer punto deja establecido que el mundo no aparece en el espacio lógico sino como *representado* por los hechos. Tendría entonces que profundizar en lo que significan éstos hechos, para eso, cabría empezar con preguntarle al texto: ¿qué es un estado de cosas?

2.01: El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).

Aquí se empiezan a encontrar dificultades por la traducción del alemán al español del *Tractatus*. Pareciera –según algunas lecturas- que se hace un uso indistinto de las palabras *objeto* y *cosa*, es decir, resultarían ser significantes intercambiables en la exposición. Sin embargo, yo no considero que Wittgenstein utilice la supuesta sinonimia como un mero recurso retórico; más bien, en cada una de ellas se expresa algo específico y crucial para desarrollar su exposición. Incluso, considero esta diferencia de sentido –no de significado- entre *cosa* y *objeto*, la piedra angular que permite comprender a fondo el *Tractatus*. Comprensión que se engloba en la preposición 6.54 citada como epígrafe a este trazo.

Ahora, para realizar esta diferenciación, caería en un error si realizara una hermenéutica etimológica, pues esto me lanzaría por completo fuera del texto. Las lenguas germánicas difieren de las latinas en cuestiones onomatopéyicas fundamentales. De la misma manera, si rastreara su significado, pensando desde el alemán, entorpecería el sentido que se imprime en el *Tractatus*. El camino que tomo es, por el contrario, sumergirme por completo en el texto, esto es, preguntarle a la obra misma el por qué de esa exposición. Intento aprehender el sentido de las palabras *cosa* y *objeto* desde dentro del mismo discurso que utiliza Wittgenstein, desde su mismo lenguaje expositivo. Pero para realizar esto, primero, debo de proseguir con el desarrollo del *Tractatus*, y esperar a que él me conteste.

Como se puede leer, Wittgenstein empieza hablando de lo general para irse especializando en lo particular. Comienza con el mundo –lo que es el caso-, pasando por los hechos –el darse efectivo de estados de cosas- para llegar al objeto –cosa-. Para definir esto último, se escribe:

2.011: Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.

2.012: [...] si la *cosa* puede ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa.

Es decir, lo que hace a la *cosa* es el poder ser integrante de un *estado de cosas*; al mismo tiempo que la posibilidad de existencia de *un estado de cosas* depende en sí mismo de la *cosa*. Lo que aquí se demuestra es la interdependencia existencial entre la *cosa* y el *estado de cosas*, no hay una sin la otra, la posibilidad de existencia está *solamente* en su relación, que, dicho sea de paso, resulta de un azar:

2.0121: Pareciera algo así como un azar que a la cosa capaz de darse de modo efectivo por sí misma le correspondiera posteriormente un estado de cosas.

Que las cosas puedan ocurrir en estados de cosas, es algo que debe radicar ya en ellas [...]

Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto *alguno* fuera de la posibilidad de sus conexión con otros.

Si puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo representármelo fuera de la *posibilidad* de esa trama.

2.0122: La cosa es independiente en la medida en que puede ocurrir en todos los *posibles* estados de cosas, pero esta forma de independencia es una forma de interpelación con el estado de cosas, una forma de dependencia [...]

Dejando abierta la aclaración conceptual, en las últimas proposiciones Wittgenstein escribe lo que yo considero el punto nodal de la primer parte argumentativa del *Tractatus*, es decir: que *una cosa es en cuanto a su posibilidad de relacionarse con otras cosas dentro de una posible trama, formando así un estado de cosas que, al mismo tiempo que no puede existir sin los objetos contenidos en él, hace depender de su estado a la cosa.*

Esto demuestra más a fondo la interdependencia antes mencionada, interdependencia en la cual el mundo se encuentra en conjunto con sus objetos. Es imposible, por ende, apreciar o analizar un objeto de forma aislada. Su existencia depende de las posibles relaciones que tenga con otros objetos en una trama, es decir su posibilidad de existencia en un estado de cosas. Sin embargo, hay una distinción entre *estados de cosas* y *darse efectivo de estado de cosas*. Cabría profundizar más en lo que distingue estas dos expresiones pues es la parte acentuada de la segunda proposición:

2: Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.

Así, empezaré a distinguir los distintos sentidos que Wittgenstein imprime a proposiciones que parecieran ser similares. Específicamente, en este momento, me refiero a que, en las proposiciones 2.0121 y 2.0122 (citadas anteriormente), cuando se habla de estados de cosas, se distinguen como *posibilidad*, y no como un *darse efectivo*.

En una nota al pie de la Introducción realizada para la edición en castellano utilizada del *Tractatus* se esclarece esta problemática:

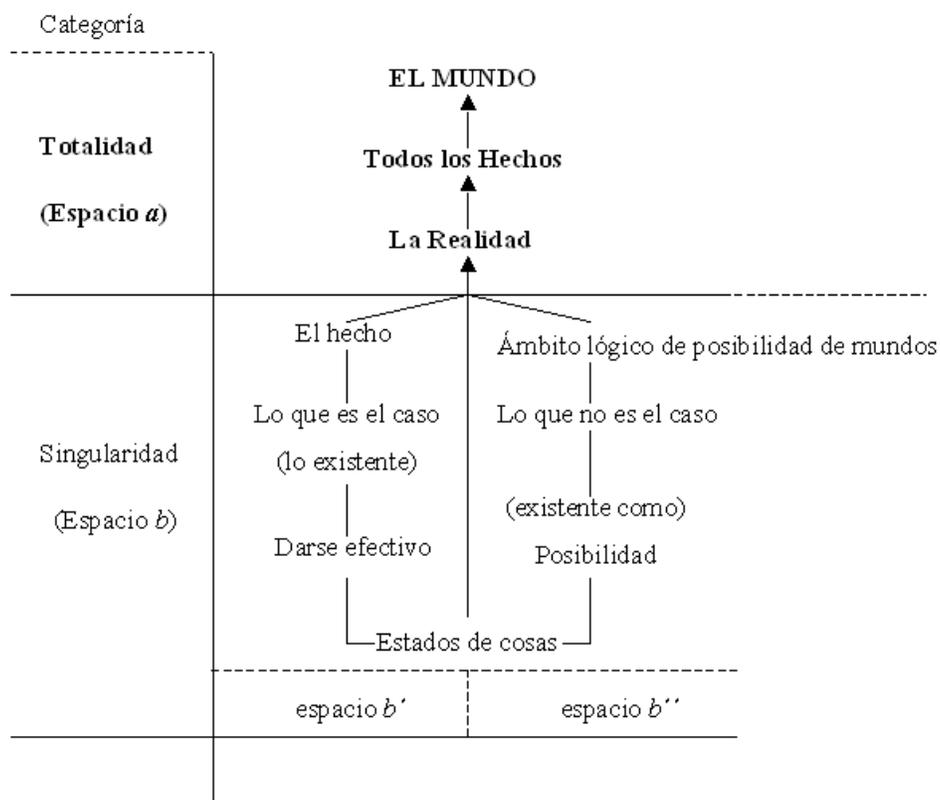
la diferencia entre hecho (*Tatsache*) y estado de cosas (*Sachverhalt, Sachlage*), o entre mundo (*Welt*) y realidad (*Wirklichkeit*). Sin aducir para ello prolijas razones, diríamos: un hecho es un estado de cosas existente; un estado de cosas es una combinación de cosas que puede existir o no. Los estados de cosas, existentes o no, forman la realidad (2.06) como ámbito lógico de posibilidad de mundos, por así decirlo; los hechos, esto es, los estados de cosas existentes, y el hecho de que sean todos (la categoría de totalidad es imprescindible al mundo para una descripción completa de él como *optimum* del análisis), formarían el mundo. (Muñoz y Reguera, 2003: 23 y 24).

Antes de continuar, quisiera señalar una cuestión. La traducción de las palabras *Sachverhalt* y *Sachlage* se hace como *estados de cosas*. Para esto, los traductores dicen:

Sachlage, que traducimos por estado de cosas al igual que *Sachverhalt*, se usa como sinónimo de éste, quizá con un cierto matiz de generalidad y composición que éste no tiene: como si una *Sachlage* se compusiera, a su vez, de *Sachverhalten*. (Muñoz y Reguera, 2003: 24).

Esta traducción imposibilita comprender a fondo el sentido que cada palabra busca imprimir, pues ese *matiz de generalidad* abre la posibilidad de manejar varios niveles de estados de cosas. Sin embargo, mi incompreensión del alemán me imposibilita, en este momento, profundizar en las implicaciones que la traducción tiene sobre el sentido del *Tractatus*.

Regresando al punto anterior, la siguiente figura puede ayudar a comprender espacialmente la distinción:



Esquema 1. Figura de los espacios; primera versión.

En este sentido, al hablar de estados de cosas se encuentran dos acepciones dependiendo del espacio desde el cual se sitúen: un *darse efectivo*, que tiene que ver con lo que es el caso, el hecho (espacio b'); y los estados de cosas como *posibilidad* de existencia, es decir, que no se dan efectivamente.

Sin embargo, el arreglo espacial que introduzco no sólo permite apreciar las diferencias entre los estados de cosas, su funcionalidad va más allá de una mera explicitación. Pues el introducir una categoría espacial a los conceptos –mostrando sus acepciones- permite *percibir los diferentes sentidos* que un mismo significado pueda tener. Por ejemplo:

Cuando se habla del mundo en el Espacio a , se está haciendo referencia a la proposición 1, esto es: *todo* lo que es el caso. Esta preposición está en un nivel superior a la segunda, pues al decir: “lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estado de cosas”, es hablar desde el Espacio b - b' específicamente-. Así, se puede hablar de un mundo en el espacio b' que pertenece al mundo del Espacio a ; pero que no es *todo* el mundo, pues existen otros mundos como posibilidad –en el espacio b'' - que también forman parte del Mundo a ; pero que difieren del mundo b' .

Se podría argumentar que, sin embargo, estos mundos del espacio b no responderían a la definición de *todo* lo que es el caso. Pero, cuando hablamos desde el Espacio b , el lenguaje es cualitativamente diferente, no se está utilizando el mismo *sentido* que del que se hace uso en a . Un mundo en el espacio b' es todo lo que es el caso para ese espacio b' . Y así, cada mundo en el espacio b'' sería todo lo que es el caso en cada espacio de posibilidad.

Las implicaciones de este modelo espacial son más profundas. Sin embargo, interrumpiré en este momento su exposición para proseguir con el desarrollo del *Tractatus*, pues aun hace falta profundizar en lo relativo al objeto y a la cosa. Obviamente, el haber mostrado el modelo –incompleto- en esta parte de la argumentación fue para que se empezara a *leer* lo siguiente con este arreglo en mente.

Cuando se aseveró que en *la cosa* viene prejuzgada la posibilidad del darse o no efectivo de estados de cosas -mediante una correspondencia azarosa (2.0121)-, se produce entonces la inferencia de que:

2.0123: Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas.

2.01231: Para conocer un objeto, no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas.

2.0124: Dados todos los objetos, vienen dados también con ello todos los posibles estados de cosas.

2. 014 Los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas.

Es decir, para conocer todas las posibles conexiones de todos los objetos –y con esto, lo que es el caso: el mundo-, debo de conocer todas las *propiedades internas* de todos los objetos. Esto deja fuera del conocimiento del mundo lo superficial de las conexiones entre las cosas, o lo que sería la *descripción* de estas relaciones que, a grandes rasgos, es lo que hace la ciencia. Por que una cosa es la *descripción* de cada una de las relaciones -lo que Assoun llama “el relacionismo corriente de los positivismo” (Assoun, 1981: 82)- y otra es la

comprensión de todas las posibles relaciones de un objeto. Pues esto último sólo surge cuando se conoce todas sus propiedades internas (2.01231).

Sin embargo, en este momento podría surgir la pregunta de: ¿cuáles son éstas *propiedades internas* de las cosas? La respuesta se encuentra cifrada en la proposición 2.014: Los objetos *contienen* la posibilidad de todos los estados de cosas. Es decir, las *propiedades internas* de un objeto son todas las posibles conexiones que existen de ese objeto para con los demás objetos.

Estas propiedades internas de una cosa conforman, desde dentro, la *forma* exterior de ese objeto:

2.0141: La forma del objeto es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas.

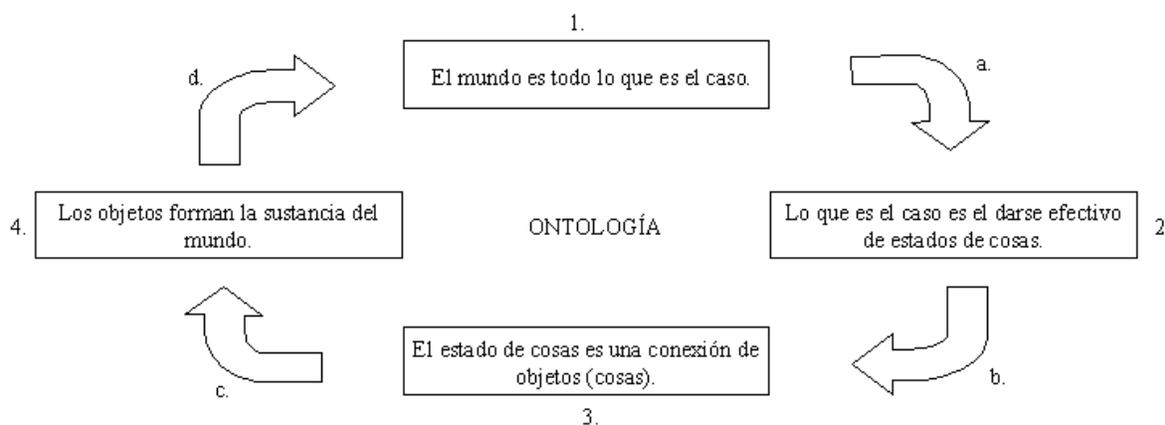
Por eso, desde las propiedades internas de todos los objetos –todas las posibles conexiones de cada uno- se hace expresable la posibilidad de lo todo lo que es el caso, es decir, el mundo. Así, es desde las relaciones posibles de cada objeto, -pues, el objeto es simple (2.02)- y sus posibilidades de ocurrencia en estados de cosas que se conforma el mundo.

2.021: Los objetos forman la sustancia del mundo [...]

2.022: Es manifiesto que por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él –una forma.

2.023: Lo que constituye esta forma fija son precisamente los objetos.

Esta última selección de proposiciones cierra el círculo ontológico que hasta este momento se ha desarrollado en el *Tractatus*. La siguiente figura ilustra lo anterior en un primer esquema:



Esquema 2. Figura del *Tractatus*; primera versión.

El paso que considero decisivo es el que se forma desde los objetos hacia el mundo, lo que en la figura se representa con una *d*. Para analizarlo más a fondo, tengo entonces que hacer dos cosas: a) retomar los puntos suspensivos que dejaron pendiente, a saber, la diferenciación entre *cosa* y *objeto*; y b) continuar con el desarrollo del *Tractatus*, haciendo una profundización dentro del concepto de: *sustancia*.

Cuando describí el método que iba a utilizar para encontrar la diferencia entre objeto y cosa (preguntarle directamente al texto sin salirme de él), limité el campo de posibles elucidaciones sobre esta problemática. Así, al sumergirme en el texto, pude encontrar la respuesta pero, como era de esperarse, no textualmente en alguna proposición, sino cifrada en el interior de las preposiciones hasta ese momento revisadas. Si el lector no ha dado cuenta de ello, intentaré demostrarlo a continuación.

Para encontrar la diferencia, primero, construí dos listas de proposiciones: una que contenía todas aquellas donde se utilizaba la palabra *cosa*, y la otra en donde se utilizaba la palabra *objeto*. Así pude entonces confrontar el sentido de una lista con la otra. Esto lo desarrollaré enseguida:

Proposiciones con la palabra <i>cosa</i> .		Proposiciones con la palabra <i>objeto</i> .	
1.1	El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas		
2.01 El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).			
2.011	Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.		
2.012	[...] si la cosa <i>puede</i> ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad de el estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa.	2.0121	[...] [No] podemos representarnos objeto <i>alguno</i> fuera de la posibilidad de su conexión con otros.
2.0122	La cosa es independiente en la medida en que puede ocurrir en todos los <i>posibles</i> estados de cosas, pero esta forma de independencia es una forma de interpelación con el estado de cosas, una forma de dependencia.	2.0123	Sin conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en el estado de cosas [...] No cabe encontrar posteriormente una nueva posibilidad.
		2.01231	Para conocer un objeto, no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas.
		2.0124	Dados todos los objetos, vienen dados también con ellos todos los <i>posibles</i> estados de cosas.
2.013	Cualquier cosa está, por así decirlo, en un espacio de posibles estados de cosas.		
		2.0131	El objeto espacial debe encontrarse en el espacio infinito. (El punto espacial es un lugar argumental.)
		2.014	Los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas.
		2.0141	La forma del objeto es su posibilidad de ocurrencia en estados de cosas.

		2.02	El objeto es simple.
		2.021	Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no puede ser compuestos.
		2.023	Lo que constituye esta forma fija [del mundo, 2.022] son precisamente los objetos.
		2.026	Sólo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo.
		2.027	Lo fijo, lo persistente y el objeto son uno y lo mismo.
		2.0271	EL objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.
		2.0272	La configuración de los objetos forma el estado de cosas.

Para comenzar el análisis, primero, se tiene que distinguir cuál es el sentido de la ordenación lógica de las proposiciones. Al respecto de esto, Wittgenstein escribe en la nota al pié de la primera proposición del *Tractatus*:

En cuanto a los números de cada una de las proposiciones, los números decimales indican el peso lógico de las proposiciones, el énfasis que en mi exposición se pone en ellas. Las proposiciones n.1, n.2, n.3, etc., son observaciones a la proposición n.ºn.; las proposiciones n.m1, n.m2, etc., son observaciones a la proposición n.ºn.m; y así sucesivamente (Wittgenstein, 1921: 49).

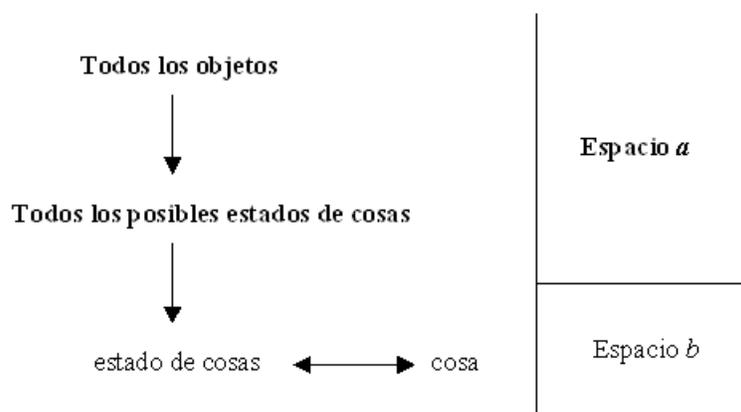
En este sentido, existe una jerarquización del valor –peso lógico- de las observaciones de cada una de las siete proposiciones fundamentales del *Tractatus*. Cabría hacer, también, una distinción espacial en cuanto a estas siete proposiciones. En este sentido, la primera proposición y sus respectivas observaciones se encuentran dentro del Espacio *a*, el espacio de la Totalidad. No así, la segunda –que es la que estoy revisando-. Esto se encuentra sustentado en el hecho de que la primera proposición -y sus observaciones- se encuentra redactada en este sentido: *todo* lo que es el caso y la *totalidad* de los hechos. A partir de la segunda, esta redacción se singulariza: lo que es el caso, el estado de cosas, etc. Salvo en algunas excepciones, donde si se manejan los términos en sentido totalitario; pero estas proposiciones sirven como guía para entender el sentido que Wittgenstein les imprimió.

Siguiendo esta línea, la forma en la cual empecé este trazo, formando un conjunto con las proposiciones 1 y 2: *El mundo es todo lo que es el caso, es decir, el darse efectivo del estado de cosas*, queda mal expresada en el sentido del peso lógico de cada proposición, pues existe una diferencia cualitativa entre una y otra. Esta forma de expresión está basada en una confusión. No se puede hablar conjuntamente las proposiciones 1 y 2 debido a que se encuentran en espacios distintos.

Es en este sentido que la proposición 1.1, con la que empiezo la tabla comparativa, queda fuera del análisis; sin embargo, funciona como principio ordenador. Al decir que el mundo (del Espacio *a*) es la *totalidad* de lo hechos y no de las cosas, se hace una diferenciación entre los hechos –que son *todos*- y las cosas. Los hechos entran en la categoría de totalidad, no así las cosas –aun si se infiere que sean *todas* las cosas, pues el mundo no es *todas* las cosas, sino todos los *hechos*-.

Si tomamos en cuenta esto, resulta que lo que se expone de las cosas a partir de la segunda proposición jamás está redactado en términos de totalidad, siempre es expresando singularidad. No es así cuando se habla de objetos (2.0124). De la misma manera, el espacio donde se puede representar a una cosa es limitado (2.013) y, cuando se habla de cosa, se hace referencia siempre a *posibilidad* (2.012, 2.0122, 2.013). En cambio, la *totalidad* impregna el sentido del objeto (2.123) y su espacio de representación es *infinito* (2.0131).

Así mismo, es a partir del sentido de totalidad de los objetos que se desprende la existencia de todos los posibles estados de cosas (2.104). Si en este momento reitero la interdependencia existente entre una cosa y un estado de cosas específico –desarrollada anteriormente–, resulta entonces que esta relación depende de los objetos, que deben ser todos:



Esquema 3. Espacios: objetos y cosas.

Sin embargo, la proposición 2.01: *El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas)*; puede plantear una excepción a la lectura que estoy planteando. ¿Cómo abordar esta problemática? ¿Qué quiso significar Wittgenstein con la expresión “objetos (cosas)”? Se podría plantear un argumento retórico a esta cuestión y decir que al escribir la proposición 2.01 de la forma: “El estado de cosas es una conexión de cosas”, podría sonar redundante. Así, el carácter estético dominó al literal. Pero esta explicación la encuentro totalmente fuera de lugar si se toma como antecedente el hecho de que un punto crucial en el *Tractatus* es decir claramente lo que siquiera se puede decir.

Así, apoyándome más bien en la literalidad, surge la lectura de que la proposición 2.01 puede ser entendida de ambas maneras:

- El estado de cosas es una conexión de objetos.
- El estado de cosas es una conexión de cosas.

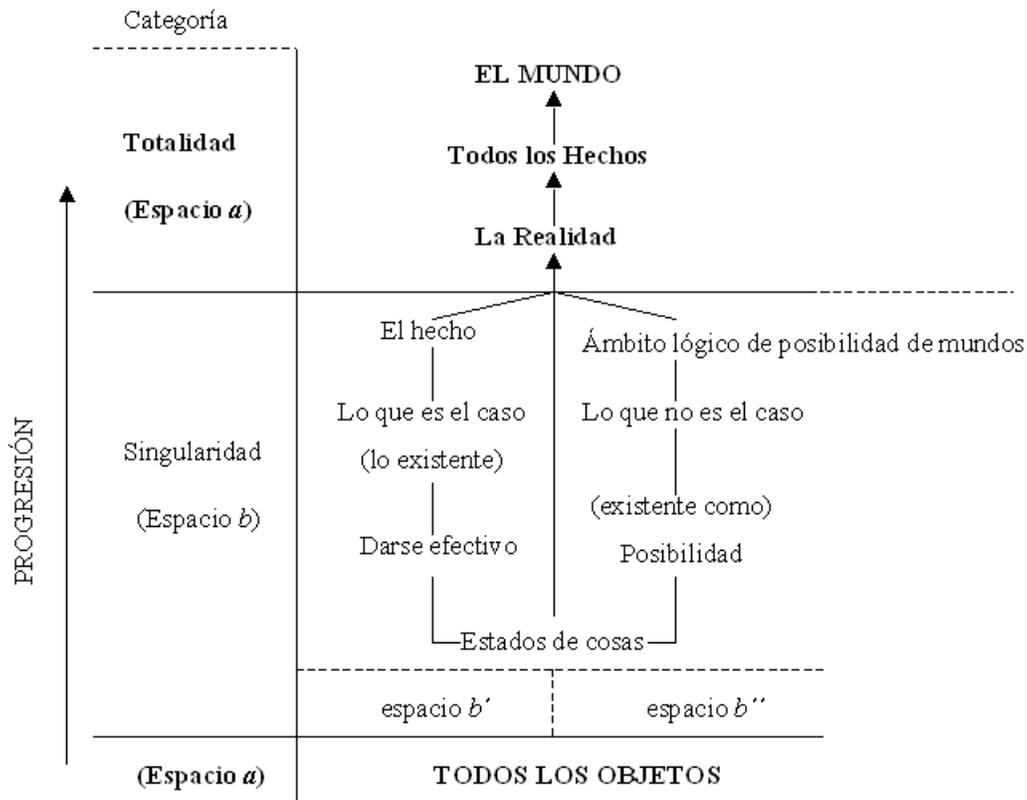
Ambas tienen sentido y no cambian la existencia del estado de cosas. La acentuación (diferencia) radicaría en el hecho de utilizar una conexión de objetos para definir un estado de cosas, o utilizar una conexión de cosas para el mismo fin. Así, cuando se utiliza el concepto de objeto se tiene que saber de antemano que se conocen todas las características

internas de los objetos que conforman un cierto estado de cosas, es decir, la totalidad de sus relaciones -que tienen un sentido a parte del estado de cosas en cuestión (2.061)-. Y, cuando se utiliza una conexión de cosas para definir al estado de cosas, no se está jugando el hecho de conocer todas las conexiones de las cosas conformadas en su interior, sino solamente la relación en cuestión.

Sin embargo, la primera forma de definición estaría utilizando un concepto del Espacio *a* en el Espacio *b*. Otra lectura que no cae en este sin sentido, es retomar el hecho de los diferentes sentidos que un mismo término tiene dependiendo del espacio en que se encuentra -el ejemplo de los mundos antes mencionado-. Así, si realmente tomamos en cuenta que la palabra *objeto* está escrita en el Espacio *b*, pues se encuentra dentro de las observaciones de la proposición 2, cabría la posibilidad de establecer que ese conocimiento de la *totalidad* de sus relaciones lo es solamente en el espacio *b'*, y no en el mundo del Espacio *a*.

Finalmente, esta nueva consideración no cambia la propuesta inicial de que la posibilidad de ambas redacciones para la proposición 2.01 tienen sentido y no alteran la existencia del estado de cosas.

Si se acepta lo hasta aquí argumentado, esta diferenciación entre las *cosas* y los *objetos*, basada en el sentido de singularidad y totalidad, completa la figura del modelo espacial antes descrito y ayuda, así mismo, a internarse en la comprensión del inciso *b*), es decir, en lo que respecta a la *sustancia del mundo*. Pero antes de profundizar en ello, la figura de la concepción espacial quedaría de la siguiente forma:



Esquema 4. Figura de los espacios; última versión.

Justamente el paso que mencioné como decisivo -el que se forma desde los objetos hacia el mundo representado con una d en la figura que ilustraba la ontología del *Tractatus*- es lo que se expresa en el Espacio b , paso intermedio de la progresión que construye el mundo. Pero, antes ahondar en este tema, empezaré a profundizar sobre el concepto de sustancia.

Sobre sustancia, en el *Tractatus* se escribe:

- 2.021: Los objetos forman la sustancia del mundo [...]**
- 2.022: Es manifiesto que por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él -una forma.**
- 2.023: Lo que constituye esta forma fija son precisamente los objetos.**
- 2.0231: La sustancia del mundo sólo puede determinar una forma y no propiedades materiales [...]**
- 2.024: La sustancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso.**
- 2.025: Es forma y contenido.**

La *sustancia del mundo* es entonces:

- a) una forma fija,
- b) constituida por los objetos –que son su contenido- y que
- c) es *independiente* de lo que es el caso, es decir, del *darse efectivo de estados de cosas*. La *sustancia del mundo* es, entonces, independiente de lo que existe.

Es de suma importancia entender este punto pues es la base de la ontología del *Tractatus*. La *sustancia del mundo*, su fundamento, está formada por los objetos que sólo pueden ser si son todos y se conocen todas sus conexiones –si no serían cosas-. Así, cuando se habla de la *sustancia del mundo*, es solamente posicionándose dentro del Espacio *a*. De ahí que pueda tener el carácter de independencia con respecto a lo que es el caso.

Así, el mundo, del Espacio *a*, se cimienta sobre una *sustancia*, que son todos los objetos, y viene determinado por éstos. Pero cuando hablamos del mundo, en el Espacio *b*, se da cuenta también de una dependencia de él para con los objetos, pero al mismo tiempo, una independencia de los objetos con respecto a este mundo –o lo que fuera que sea el caso-. Porque, hablando propiamente desde el Espacio *a*, no existen objetos en ese mundo del Espacio *b*, solamente existen cosas y por ende, estados de *cosas*; aunque se pueda hablar de objetos desde dentro de un espacio *b*'.

El valor fundamental de la *sustancia* es que existe permanentemente, con independencia del tiempo se podría decir. La *sustancia del mundo* no cambia dependiendo del centro o punto de partida. No así los estados de cosas, que representan las propiedades materiales de los objetos:

2.0231: La *sustancia del mundo* sólo *puede* determinar una forma y no propiedades materiales. Porque éstas últimas sólo vienen a ser representadas por las proposiciones, sólo vienen a ser formadas por la configuración de los objetos.

2.027: Lo fijo, lo persistente y el objeto son uno y lo mismo.

2.0271: El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.

2.0272: La configuración de los objetos forma el estado de cosas.

Así, cuando se habla de objetos y por ende de *sustancia*, se hace referencia a lo imperecedero, que tiene que ver con la categoría de totalidad del Espacio *a*. Cuando uno se posiciona en el Espacio *b*, ya se habla entonces de categorías de tiempo, cambiantes y por ende singulares. Lo interesante es notar que las *propiedades materiales* de los objetos –que no son ciertamente permanentes- se mueven dentro del Espacio *b*. No hay, por así decir, *el objeto* dentro de este espacio –observándolo desde fuera-.

En este sentido, lo que daría el estatuto de objeto, hecho o realidad, en un espacio *b*', es independiente de todos los objetos, de la realidad y de todos los hechos de los que se forma

el mundo del Espacio *a*. El mundo del Espacio *a* es uno; en el Espacio *b* no hay *un* mundo, sino múltiples mundos –al menos como posibilidad-. Lo interesante es que nosotros, los seres humanos, sólo podemos movernos dentro del Espacio *b*. El Espacio *a* es solamente una derivación lógica donde tiene cabida hablar en categorías de totalidad: *el* Mundo, *la* Realidad. Donde estos conceptos vienen determinados por la *totalidad* de los estados de cosas posibles:

2.04: La totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente es el mundo.

2.05: La totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente determina también qué estados de cosas no se dan efectivamente.

2.06: El darse y no darse efectivo de estados de cosas es la realidad.
(Llamamos hecho positivo al darse efectivo de estados de cosas; al no darse efectivo, hecho negativo.)

Así:

2.063: La realidad total es el mundo.

Sin embargo, es humanamente imposible acceder a esta totalidad, pues implicaría que las cosas *son* de una determinada forma en este momento, hace miles de años y en el futuro. Implica conocer *todos* los objetos y *todas* las posibles conexiones de cada uno. En este sentido, el espacio lógico se encuentra solamente dentro del Espacio *b*, el espacio de la singularidad, del tiempo y lo cambiante, es decir, el espacio de *lo humano*. Al hablar, solamente lo hacemos de cosas y de sus correspondientes estados de cosas, sean positivos o negativos –su valor de existencia es el mismo-. Esto ya nos proyecta a la epistemología del *Tractatus*, la que empieza a desarrollarse a partir de la proposición 2.1 (Muñoz y Reguera, 2003: 23). Sin embargo, como reminiscencia de la ontología, me gustaría acentuar dos proposiciones que me servirán para el posterior desarrollo:

2.061: Los estados de cosas son independientes unos de otros.

2.062: Del darse o no darse efectivos de un estado de cosas no puede deducirse el darse o no efectivos de otro.

Trazo 3: Epistemología

“Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*.”
(Ludwig Wittgenstein, 6.51; énfasis en el original)

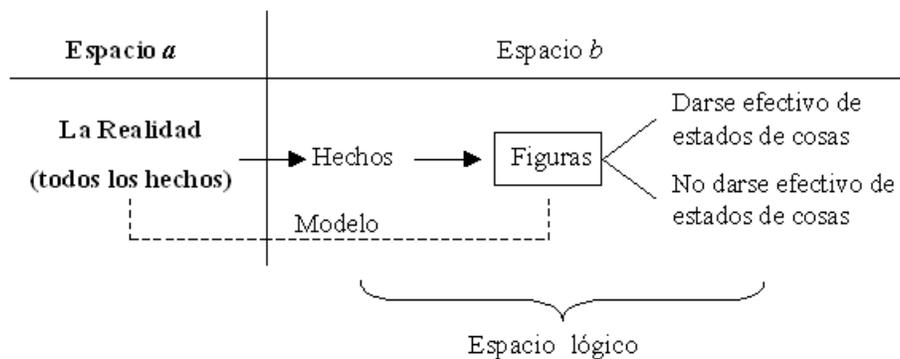
La epistemología del *Tractatus* es su teorización sobre la *figura* y el *pensamiento* (Muñoz y Reguera, 2003: 23). Este desarrollo se posiciona en el Espacio *b*, es decir, el espacio lógico. Ahora, no hay que perder de vista que el Espacio *b* es cualitativamente distinto del Espacio *a*; pero esto no implica que se encuentren separados. Así mismo, resulta interesante subrayar la cualidad de la forma de unión y el hecho de que el Espacio *b* es dependiente del Espacio *a* y no a la inversa.

En el *Tractatus* se explica sobre figura lo siguiente:

- 2.1: Nos hacemos figuras de los hechos.**
- 2.11: La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas.**
- 2.12: La figura es un modelo de la realidad.**

Es decir, la figura es la *representación* de los hechos en el espacio lógico (Espacio *b*), sean éstos positivos o negativos (2.06). Sin embargo, lo único que tiene que ver con la Realidad es ser *un* modelo de ella, de ahí su nombre de *figura*. Así, la figura es el resultado de darle una forma lógica a la Realidad, y con esto, convertirse en el intermediario que nos *mostraría* una parte de ella, a la cual no podemos tener acceso sino por los hechos, es decir, por cierta ordenación previa.

Una primera aproximación se ilustraría de la siguiente manera:



Esquema 5. Espacios: hechos y figuras.

Al ser la figura un modelo de la realidad, resulta imperativo conocerla a fondo para dar cuenta de los principios que rigen esta representación ya en el espacio lógico. Como había

mencionado, comprender la cualidad de unión entre ambos espacios. Esta forma de conexión viene determinada desde dentro de la figura misma, es decir, depende de la interrelación de sus elementos; sin embargo, cabría explicitar la cualidad de esos elementos que se figuran en cierta interrelación:

2.13: A los objetos corresponden en la figura los elementos de la misma.

2.131: Los elementos de la figura hacen en ella las veces de los objetos.

2.14: La figura consiste en que sus elementos se interrelacionan de un modo y manera determinados.

Es interesante notar que es en la proposición 2.13 donde se toca el punto de unión para ambos espacios; los Objetos vendrían a ser ese punto “en común”. Sin embargo, esa es la única proposición que habla de Objetos en las observaciones que hace de las figuras, por lo tanto, cabría profundizar más en ella.

De principio, habla de correspondencia. Entonces, los elementos de la figura corresponden con los Objetos de la Realidad; no son lo mismo, pero hay una relación de equivalencia. Así, cuando se habla desde la figura, estos elementos hacen la veces de los objetos, es decir, realizan su función. Estos objetos de la figura no son los Objetos de la Realidad, son objetos en tanto que se encuentran en el espacio lógico, un espacio b' . Y ahora sí, es desde estos objetos –los elementos- que la figura se puede caracterizar como un modelo en donde existen ciertas interrelaciones determinadas entre los elementos que la conforman.

2.15: Que los elementos de la figura se comporten unos con otros de un modo y manera determinados, representa que las cosas se comportan así unas con otras.

Esta interrelación de los elementos de la figura se llama su estructura y la posibilidad de la misma, su forma de figuración.

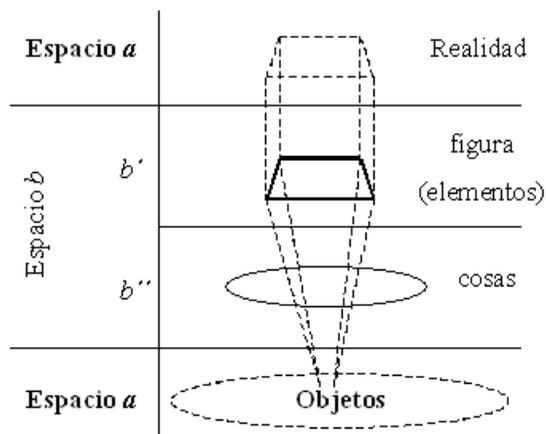
Esta proposición muestra el cambio de espacios. Si anteriormente se hablaba conjuntamente de ambos para explicar su unión, aquí, al hablar ya de cosas, nos limita a entrar de lleno al Espacio b , el espacio lógico de la figura.

En la proposición 2.15 no ya habla solamente de la figura y sus componentes, sino que, a partir de ella, sale de la figura para mostrar su estructura. Es decir, lo que llama estructura de la figura es el hecho “virtual” –representación- de que las cosas se comporten como lo hacen los elementos de la figura en cuestión. Así, *es desde la ordenación de la figura que podemos representar la ordenación de las cosas*, no viceversa. Dicho en otras palabras, las cosas no se *presentan* por sí mismas en cierta interrelación, sino lo hacen a partir de ser *representadas* en una figura. Las relaciones entre los elementos son una construcción de la figura, aunque esas relaciones pertenezcan, por así decir, a otro orden.

Y justamente, la posibilidad de esta representación es lo que se llama forma de figuración:

2.151: La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se interrelacionen al igual que los elementos de la figura.

2.1511: La figura está enlazada *así* con la realidad; llega hasta ella.



Esquema 6. Figura de las figuras.

Esta forma de figuración existe solamente como *posibilidad* y es a partir de ella que se une con la Realidad. Sin embargo, Wittgenstein introduce otro concepto para describir las *coordinaciones* que se dan entre los elementos de la figura y las cosas, digamos, que se dan efectivamente:

2.1514: La relación figurativa consiste en las coordinaciones entre los elementos de la figura y los de las cosas.

2.1515: Estas coordinaciones son, por así decirlo, los tentáculos de los elementos de la figura con los que ésta toca la realidad.

Existe, entonces, una forma de figuración de las cosas en la figura y una relación figurativa de las cosas con la figura. De esta relación depende la verdad o falsedad de la figuración. Sin embargo, esto ya implicaría una observación “desde fuera” de la figura para poder constatar su correspondencia y si, como había mencionado, es solamente mediante la figura que podemos acceder a la configuración de las cosas, ¿cómo poder decir que figura es verdadera porque figura sus elementos de forma coordinada con las interrelaciones de las cosas fuera de ella?

Sin embargo, a Wittgenstein, en este momento del desarrollo, no parece importarle mucho este problema:

2.17: Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera –correcta o falsamente- es su forma de figuración.

2.18: Lo que cualquier figura, sea cual fuera su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera –correcta o falsamente- figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.

Así, la acentuación recae en la *forma de figuración*, es decir, en la posibilidad de que las cosas se interrelacionen como los elementos de la figura (2.151). Y agrega:

2.181: Si la forma de la figuración es la forma lógica, la figura se llama la figura lógica.

2.182: Cualquier figura es *también* una figura lógica.

2.19: La figura lógica puede figurar el mundo.

Reiterando:

2.2: La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración.

2.21: La figura concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa.

2.22: La figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, por la forma de figuración.

Lo común, entonces, entre la figura y la realidad, es solamente la posibilidad de que los elementos representados en la figura se interrelacionen de la misma manera que las cosas, es decir, una forma lógica, nada más. Y lo correcto o falso de esta figuración queda “fuera” de la figura:

2.221: Lo que la figura representa es su sentido.

2.222: Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.

2.223: Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.

2.224: Por la figura sólo no cabe reconocer si ella es verdadera o falsa.

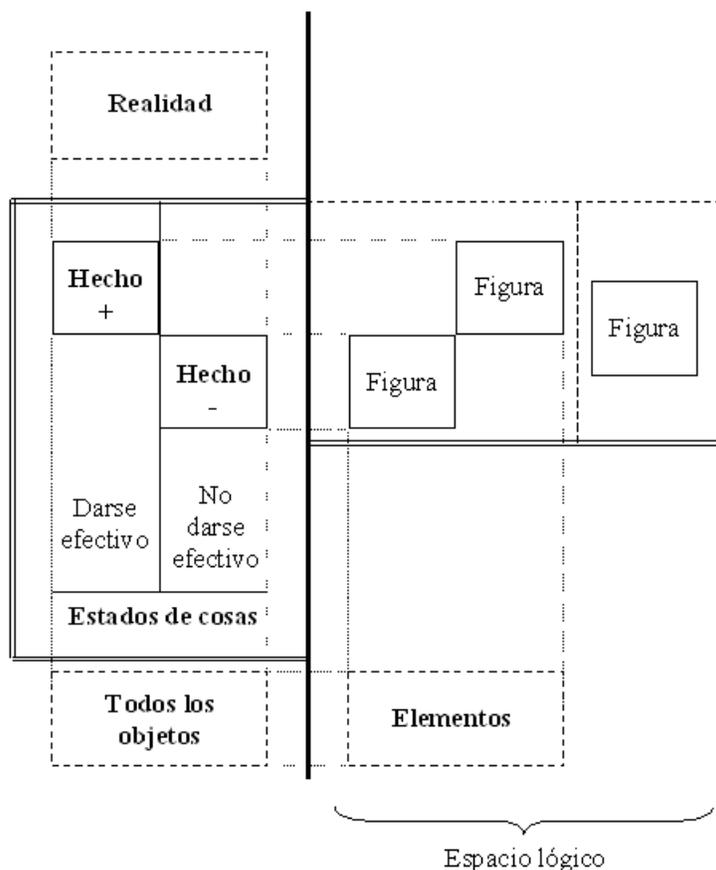
2.225: No existe una figura verdadera *a priori*.

Aquí, Wittgenstein deja bien estipulado que la única forma de reconocer la verdad o falsedad de un figura es comparándola con la Realidad; pero esta no puede ser aprehendida sino mediante una representación que la configura dentro del espacio lógico. No se puede acceder a la Realidad tal cual, porque, de principio, tendríamos que conocer *todas* las propiedades internas –*todas* sus posibles conexiones- de *todos* los Objetos, lo cual, aparte

de resultar imposible, tendría que posicionarnos fuera del espacio lógico –fuera de la figura-, en el Espacio *a*, para corroborar su verdad. Y aun suponiendo que se llegara a conocer la totalidad de la Realidad, seguiría siendo una representación de ella en el espacio lógico. La división, entonces, entre la Realidad y el espacio lógico es un abismo insalvable. O, como dice Richard Rorty: “no hay un mundo en que el mundo sea sin que medie un descripción de él. No hay una forma de separar «esquemas» (nosotros, nuestro lenguaje, nuestro conocimiento) y «contenidos» (mundo)” (citado en: Ibáñez, 2001: 148). De ahí que la “correspondencia” es sólo un fantasma que el positivismo instituyó.

Para ejemplificar este punto, que puede prestarse a resistencias, tengo que remitirme a un esquema que lo presente –comparto la idea Einstein: “si no lo puedes dibujar es que no lo has comprendido”-. Pero en este momento del desarrollo, el primer esquema que realicé para la ontología queda superado. Esto es el resultado de que, en la primera parte, las proposiciones están redactadas de forma impersonal –el mundo es todo lo que es el caso-; sin embargo, al adentrarse en la epistemología, la redacción se vuelve personal, específicamente Wittgenstein habla desde la primera persona del plural –*nos hacemos* figuras de los hechos-.

Esto provoca que se necesite hacer otro esquema espacial para poder comprender las proposiciones de esta segunda parte. Una primera aproximación quedaría de la siguiente forma:



Esquema 7. Figura espacial del *Tractatus*; primera versión.

La división principal (la línea vertical que parte a la mitad el esquema) es la que distingue la Realidad, tal cual se presenta –digamos, lo Real³-, del espacio lógico, su representación. Cuando Wittgenstein habla de *nosotros* está posicionándose en el espacio lógico; cuando habla de forma impersonal, como mera descripción sin sujeto que la observe, está posicionándose en el espacio de la Realidad. *El sujeto es, entonces, el espacio lógico.*

Iré por partes:

- a) La configuración de los Objetos –la sustancia del mundo (2.021)- forma estados de cosas (2.0272).
- b) Estos estados de cosas se pueden dar efectivamente o no hacerlo; de ahí que se llamen hechos positivos o hechos negativos (2.06).
- c) La Realidad es el darse y no darse efectivo de estados de cosas (2.06).

Así, la Realidad está conformada por hechos que se dan efectivamente, es decir, hechos que existen; pero también está conformada por los estados de cosas que no se dan efectivamente, que no tienen una existencia “real”, pero sí como posibilidad.

Ahora:

- a) Nos hacemos figuras de los hechos (2.1) –tanto positivos como negativos-.
- b) Esto *nos* manda al espacio lógico, la representación del Espacio *a* –Real-.
- c) Dado que la figura representa, en el espacio lógico, el darse y no darse efectivo de estados de cosas (2.11), la figura es un modelo de la Realidad (2.12).
- d) No hay objetos en la figura, sólo una correspondencia lógica de ellos: se llaman elementos (2.13); aunque éstos elementos se comporten en el espacio lógico como los objetos que representan (2.14).
- e) Lo único que une a la Realidad con la figura es la forma de figuración (2.1511).
- f) Lo que hace verdadera a la figura es la relación figurativa, no la forma de figuración (2.1514, 2.1515). Para esto, tendríamos que compararla con la Realidad (2.223).
- g) Una figura falsa será aquella que no figure a la Realidad, pero seguirá compartiendo con ella una forma de figuración (2.2).

Pero la Realidad está fuera del alcance del espacio lógico, este paso es imposible realizarlo de forma directa. Los intermediarios vendrían a ser los hechos representados en el espacio lógico, es decir, otras figuras. Y aunque la figura represente un estado de cosas que se da efectivamente, de ahí no se desprende que pueda o no darse efectivamente otro estado de cosas puestos que, los estados de cosas, son independientes unos de otros (2.061, 2.062). Si A se da efectivamente, no impide ni favorece que B lo haga.

Hay aun un corolario de estas proposiciones. Un hecho negativo, que no se da efectivamente –que no existe en lo Real-, forma parte de la Realidad. Una figura que lo represente en el espacio lógico será *verdadera* pues corresponde con la Realidad; pero esta figura *verdadera* estará figurando en el espacio lógico un hecho que no existe. De esto de

³ Aquí hago alusión a la topología lacaniana.

desprende que, no obstante una figura figure correctamente a la Realidad, esto la haga formar parte del mundo (1, 2).

Hasta aquí pareciera que todo es un callejón sin salida; sin embargo, la epistemología no termina en este punto. Wittgenstein la continua desarrollando: ahora, habla del pensamiento:

3: La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

La importancia del pensamiento es que ya puede contener dentro de sí un atributo de verdad:

3.02: El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible.

3.04: Un pensamiento correcto *a priori* sería un pensamiento tal que su posibilidad condicionaría su verdad.

3.05: Sólo podríamos saber *a priori* que un pensamiento es verdadero si por el pensamiento mismo (sin objeto de comparación) resultara reconocible su verdad.

Cuando Wittgenstein dice que “lo que es pensable es también posible” se basa en el fundamento de que “No podemos pensar nada ilógico” (3.03); por lo que todo lo que resulte pensable, entrará como posibilidad en el espacio lógico:

3.032: Representar en el lenguaje algo que «contradiga la lógica» es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio; o dar las coordenadas de un punto que no existe.

Así, desde el momento que nos hacemos una figura de algún estado de cosas –lo que lo convierte en pensable (3.001)- y, por ende, lo representamos en el espacio lógico, adquiere *existencia* como posibilidad independientemente de los hechos que se den efectivamente (2.062, 2.062). Y justamente de esto trata la lógica:

2.0121: [...] La lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos [...]

Cuando Wittgenstein introduce el espacio lógico, el espacio del sujeto –Espacio *b*-, el acento recae ya en el pensamiento y deja de lado a los Objetos y a los Hechos puesto que, los hechos para la lógica son las posibilidades que surgen a partir del pensamiento en el espacio lógico. Antes de abordar este tema, tendría que esclarecer lo que Wittgenstein denomina *pensamiento*.

La proposición 3 es muy clara: La figura lógica de los hechos es el pensamiento. Y si toda figura es una figura lógica (2.182); el pensamiento es una figura. Ahora, Wittgenstein afirma esta equivalencia pero introduciendo una diferencia entre figura y pensamiento, a saber: no hay figuras verdaderas *a priori* (2.225) pero si puede haber un pensamiento verdadero *a priori* (3.05).

Lo esencial, desde mi lectura, para el pensamiento es justamente esto: que puede ser reconocible como verdadero sin objeto de comparación. A pesar de que toda figura es un pensamiento, pareciera que Wittgenstein introduce aquí un cierto “ordenamiento temporal”. Los hechos, al inscribirse en el espacio lógico, pasan a ser “primero” figuras y “después” pensamientos. Es como si el hecho de figurar fuese algo “automático”, es decir, exento de conciencia, y sólo después pasara a ser un pensamiento, donde ya se introduce el reconocimiento de la figura por un sujeto. En este sentido, podrían existir figuras sin pensamiento; pero no pensamientos sin figuras.

Generalmente al pensamiento se le ha asociado con el lenguaje, pero en este caso, parecería ser un simple acto de reconocimiento por parte de un sujeto, un reconocimiento exento de lenguaje. Puesto que Wittgenstein posteriormente dice:

3.1: En la proposición se expresa sensoperceptivamente el pensamiento.

**3.11: Usamos el signo sensoperceptible (signo sonoro o escrito, etc.) de la proposición como proyección del estado de cosas posible.
El método de proyección es el pensar el sentido de la proposición.**

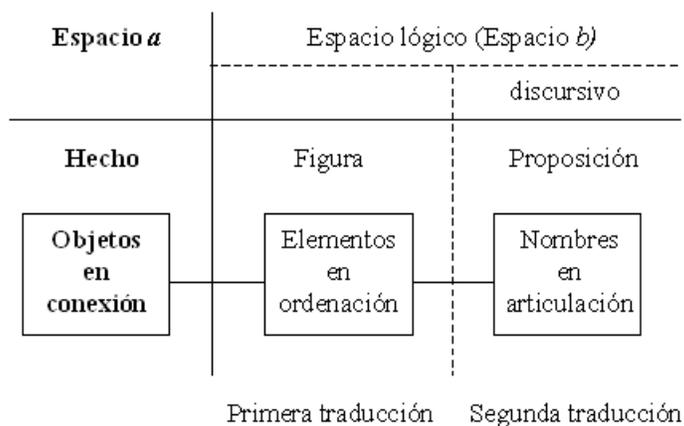
Así, al hacernos figuras de los hechos –e inscribirlos en el espacio lógico-, los hechos se vuelven pensamientos; y estos pensamientos se vuelven proposiciones solamente al ser expresados. La proposición, entonces, es una proyección de un estado de cosas. Pero se tiene que tomar en cuenta que:

**3.13: A la proposición pertenece todo cuanto pertenece a la proyección; pero no lo proyectado.
Así pues, la posibilidad de lo proyectado, pero no esto mismo.
En la proposición, por tanto, aun no viene contenido su sentido, pero sí la posibilidad de expresarlo.
(«El contenido de la proposición» quiere decir el contenido de la proposición con sentido.)
En la proposición viene incluida la forma de su sentido, pero no su contenido.**

Así, esto proyectado –el estado de cosas- no se encuentra en la proposición. La proposición viene a constituir un espacio propio dentro de este espacio lógico, un espacio de expresión que denominaré: espacio discursivo. Ahora, este espacio discursivo, exento de Objetos, se comporta de la misma forma que el espacio lógico, puesto que pertenece a él; pero cabría profundizar en las variaciones de sentido que las palabras adquieren en este nuevo espacio:

- 3.12:** Al signo mediante el que expresamos el pensamiento le llamo el signo proposicional. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva al mundo.
- 3.14:** El signo proposicional consiste en que sus elementos, las palabras, se comportan en él unos con otros de un modo y manera determinados. El signo proposicional es un hecho.
- 3.142:** Sólo hechos puede expresar un sentido; una clase de nombres no puede.
- 3.22:** En la proposición el nombre hace las veces de los objetos.

La proposición vendría a significar una segunda traducción de la Realidad. La primera de ellas fue realizada por la figuración de los hechos –puesto que sus elementos hacen las veces de los objetos (2.131)-; así, estos elementos son los objetos que toma el pensamiento para expresarse por medio de una proposición; estos elementos se llaman: nombres. Pero éstos nombres por sí mismos no pueden expresar un sentido –harían las veces de las cosas, no existen si no son en relación a un estado de cosas (2.0122)-, solamente lo pueden hacer cuando se organizan –articulan- de un modo y manera determinado, es decir, en hechos. Esto imprime independencia a la proposición, puesto que por sí misma es un hecho (3.14).



Esquema 8. Espacios: hechos, figuras y proposiciones.

Los hechos en este espacio lógico discursivo son distintos a los hechos del Espacio a ; pero siguen teniendo la misma función. Ahora, cuando se entra de lleno en este nuevo espacio proposicional, se da cuenta de ciertas limitaciones fundamentales:

- 3.144:** Pueden describirse estados de cosas, no *nombrarse*. (Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas, tienen sentido.)
- 3.221:** A los objetos sólo puedo *nombrarlos*. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar *de* ellos, no puedo *expresarlos*. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es.

Siguiendo esta línea, es imposible *decir qué* es algo. Lo único que se puede hacer es limitarse a una descripción. Ahora, esta descripción puede ser o no adecuada; pero esta adecuación se maneja solamente en el espacio lógico:

3.2: El pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento correspondan elementos del signo proposicional.

3.3: Sólo las proposiciones tienen sentido; sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.

Lo que es continuar con la misma lógica que rige a la figura. Pero ¿qué es el sentido?

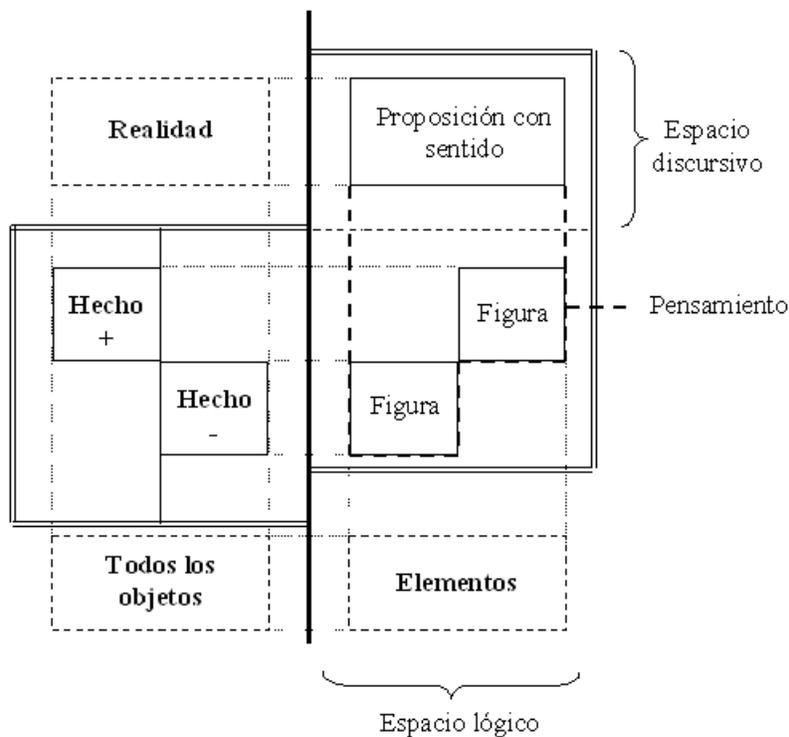
3.31: A cualquier parte de la proposición que caracterice su sentido la llamo una expresión (un símbolo). (La proposición misma es una expresión.) Expresión es todo lo que, esencial para el sentido de la proposición, pueden tener en común entre sí todas las proposiciones. La expresión caracteriza una forma y un contenido.

4: El pensamiento es la proposición con sentido.

Proposición y pensamiento forman entonces una amalgama; pero, solamente en la proposición *con sentido*. Puesto que puede haber proposiciones carentes de sentido, es decir, sin un pensamiento contenido; de la misma forma, pueden existir pensamientos que no sean expresados. Así, esta relación pensamiento-proposición es la que lleva a Wittgenstein a reintroducir la Realidad:

4.05: La realidad es comparada con la proposición.

Quedando el esquema de la siguiente manera:



Esquema 9. Figura espacial del *Tractatus*, segunda versión.

Pero, funcionando de la misma forma que el desenvolvimiento de la figura:

4.06: Sólo en la medida en que es una figura [la proposición] de la realidad puede ser verdadera o falsa.

Así, toda proposición, por estar en el espacio lógico, no deja de ser una representación de la Realidad y su comparación con ella queda imposibilitada; además, se agregan un par de inconvenientes: las proposiciones son una segunda traducción de la Realidad y:

4.0312: La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos.

Y si se había mencionado que no se puede decir *qué* es un objeto, sino solamente describirlo (3.221); esta representación queda, en el mejor de los casos, limitada a descripciones.

Wittgenstein profundiza mucho más en la proposición; sin embargo, son cuestiones que volverían más extenso y confuso este desarrollo y que, no obstante, no ayudarían a ilustrar de mejor manera el punto central de mi argumentación. Solamente me quedaría agregar, para completar el esquema de la epistemología del *Tractatus*, lo siguiente:

3.01: La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo.

4.001: La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

de los pensamientos verdaderos que forman una figura del mundo (3.01), por último, se encuentran la totalidad de las proposiciones que forman, a su vez, el lenguaje (4.001).

La importancia de delimitar este espacio lógico es dar cuenta que, el mundo en él situado es una *figura* del mundo. Esto se encuentra resumido, finalmente, en la parte superior del esquema: está el Mundo, aparece el sujeto que lo inscribe –mediante el lenguaje- en el espacio lógico, entonces, se genera una figura del mundo.

En lo que respecta al Mundo, lo que se encuentra a la izquierda de la división epistemológica, resulta ser el “referente común” de toda construcción lógica. Están los Objetos –que son todos-, los que a su vez, en ciertas conexiones forman estados de cosas que se pueden o no dar efectivamente, esto es, la Realidad. Y el mundo viene a ser la totalidad de los hechos (1.1).

Esto, a grandes rasgos, resume la primer parte expositiva del *Tractatus*. Sin embargo, cabría hacer notar aquí un breve adelanto de la segunda parte del desarrollo que voy a realizar, debido a que se desprende directamente de éstas premisas sin siquiera tocar el punto esencial de la segunda parte.

Cuando mencioné que la figura del mundo se construye con el lenguaje como intermediario, Wittgenstein escribe una proposición que deja la puerta abierta a posteriores reflexiones en este respecto:

**4.002: El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable [...]
El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está constituida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.**

La primer parte de la proposición deja bien claro la capacidad de creación lingüística, lo que aclararía el epígrafe que utilicé para el apartado de la ontología: “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo” (5.6). La capacidad que un sujeto tenga de crear nuevos lenguajes va a predefinir el sentido –figura- del mundo que ese sujeto perciba.

Esta relatividad lingüística se expresa claramente en las investigaciones de Benjamin Lee Whorf quien “indicó que todo lenguaje desempeña un papel de primera importancia en el moldeamiento efectivo del mundo perceptual de las personas que lo emplean” (Hall, 1985: 114). Cuyo ejemplo clásico es con respecto a los esquimales y sus particulares capacidades perceptivas dice más o menos así:

Pues ahí donde una persona ve solamente un horizonte blanco cubierto de nieve donde hace mucho frío, un esquimal no sólo verá distintos tonos de blanco (cada uno con un nombre específico), sino que sabrá diferenciar el estado de congelación de cada parte y sumado a la dirección y humedad del viento, podrá saber que

camino seguir donde la línea del horizonte no es visualmente distinguible (Gallardo, 2007).

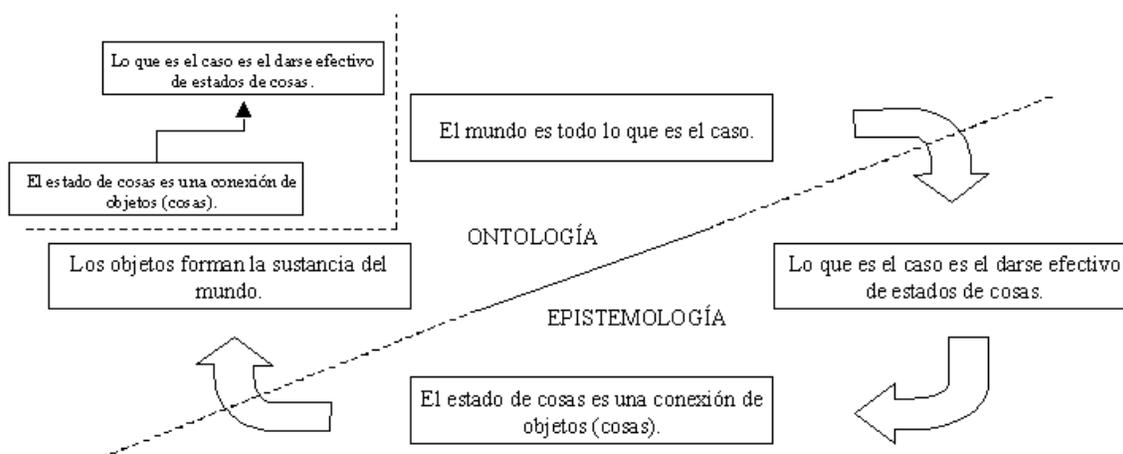
Sin embargo, esta cuestión incide directamente también en nuestra vida cotidiana, incluso de las formas menos insospechadas; la discriminación por ejemplo: “el lenguaje contribuye a mantener invisibles algunas de las relaciones de dominación y marginación que tienen lugar tras la superficie, aparentemente neutral, del orden establecido, de lo que se considera convencionalmente “correcto” o “normal” (Islas, 2005: 21). Lo que bien puede sustentar la concepción de la filosofía desde el punto de vista de Richard Rorty:

“si la filosofía tiene algún sentido, éste pasa por contribuir a crear un mundo más justo y menos cruel, proporcionando lo único que puede proporcionar la filosofía: nuevos relatos y nuevos vocabularios que *la gente* pueda usar” (Ibáñez, 2005, p. 158, énfasis en el original).

Por eso, no es en vano el empeño por *decir bien* las cosas. Porque, como se puede leer en la segunda parte de la proposición 4.002, “el lenguaje disfraza el pensamiento”. Como había dicho unas líneas antes, el lenguaje resulta ser una segunda traducción –la traducción de la traducción correctamente dicho-, de ahí que se desprendan todos los malentendidos cotidianos, los problemas filosóficos, o, más importante aun, que ahí residan los cimientos de los discursos de poder que someten a la sociedad.

Sin embargo, esto resulta ser un tema de investigación muy amplio que supera por mucho los objetivos del presente trazo –y del presente texto-. Sin embargo, son puntos que se estarán rozando a lo largo de las páginas siguientes, no podría no ser así.

Ya, para finalizar esta parte, el complemento de la figura que ilustraba –de forma groseramente general- la ontología del *Tractatus* (Esquema 2) quedaría de la siguiente forma:



Esquema 11. Figura del *Tractatus*; última versión.

Así, con la ontología como sustento, sólo queda dar vueltas alrededor de la epistemología. Sin embargo, queda abierta una cuestión: ¿no es desde la misma epistemología que se crea el sustento ontológico que la fundamenta como conocimiento?

Trazo 4: El *Tractatus*

“El mundo es independiente de mi voluntad.”
(Ludwig Wittgenstein, 6.373)

Aquí, daré un salto en el análisis del *Tractatus*. A partir de este momento, Wittgenstein se dedica a profundizar sobre las proposiciones de la lógica, la matemática y la ciencia natural. Este salto se sustenta en dos motivos:

- a) En primer lugar, disto mucho de ser como Wittgenstein imaginaba al lector ideal de su *Tractatus*: “un lector imposible, que debía haber tenido a la vez los conocimientos lógicos de Russell y las preocupaciones éticas y estéticas de gente como Kraus o Ficker” (Bouveresse, 2000: 39). En cuanto al primer atributo, en este momento, me encuentro muy lejos siquiera para vislumbrarlo en el horizonte; pero bien puedo defenderme en el ámbito del segundo atributo –es más, este texto adquiere fuerza desde ese espacio-.
- b) Sumado a esta imposibilidad, las cuestiones de la lógica, la matemática y la ciencia natural son cosas que no me interesan en este momento, pues se alejan del centro que he posicionado para este texto. No utilizo en él un lenguaje como el de la lógica –aunque todo lenguaje en sí es lógico, pero no por eso pertenece a la lógica-, ni como el de la ciencia, mucho menos uno matemático. La forma de lenguaje que utilizo es otra, y aunque no podría definirla en este instante, podría avanzar colocándola más cerca del lenguaje poético que de otro tipo.

Ahora, el punto de partida para esta sección del trazo, después del salto, es la proposición 6.4. Es interesante notar, como lo hizo Reguera, que es a partir de esta proposición donde, para Wittgenstein, comienza el auténtico *Tractatus*. En contraposición con esto, para el Círculo de Viena, era en esta proposición donde terminaba el *Tractatus* y comenzaba la excentricidad de Wittgenstein (citado en: Ariso, 2003: 157).

Con este antecedente de por medio, el acento que recae en el posterior desarrollo es mucho mayor que el que hubo en las secciones anteriores. A partir de este punto surge el *Tractatus*, no como modelo lógico del pensamiento, no como manual de filosofía, sino como *ética*. Pero, para llegar a este punto, primero tendré que empezar con la proposición:

6.4: Todas las proposiciones valen lo mismo.

Considero que para poder comprender el significado de esta proposición, cabría mencionar una de las proposiciones anteriores, una que se podría prestar a malentendidos:

4.11: La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales).

Existen por lo menos dos caminos para abordar esta proposición: el primero es usar el método todopoderoso que nos otorga el estar observando la obra desde una perspectiva histórica delimitada y decir que, esa proposición, fue una de las tesis que Wittgenstein abandonó a partir de sus obras de 1953. Sin embargo, no es el espíritu de este trazo el utilizar argumentos que sobrepasen a la obra misma para rechazar o rectificar sus postulados. Es por este motivo que escojo el segundo camino, que es el que he tomado a lo largo del trazo, a saber, ubicar las proposiciones en conjunto con las demás proposiciones del *Tractatus*, es decir, preguntarle al texto sin salirme de él.

Y haciendo esto, encontré una proposición que bien podría ubicar el sentido que Wittgenstein ocultó tras la proposición 4.11 –sin por eso negar lo dicho por el primer camino-, y que funcionaría mejor si se leyeran ambas como continuas:

4.11: La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales).

6.52: Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

Me es imposible ocultar la sonrisa que me provoca el leer esta última proposición; realmente encuentro una gran satisfacción en su contenido... pero esto dista mucho de lo que quiero argumentar aquí. Sin embargo, sirve como muestra de varias cosas: en primer lugar, justifica los dos primeros epígrafes de este texto, sobre todo el relativo a la proposición 6.54 que ilustra de forma magistral el sentido de la obra:

Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ella –sobre ellas- ha salido fuera de ellas [...]

Pues, no encuentro –ni Wittgenstein tampoco- forma de entender lo absurdo del *Tractatus logico-philosophicus* si no es recorriéndolo proposición por proposición –así mismo, esto sustenta el desarrollo de este trazo como un intento de plasmar mi experiencia a través de sus proposiciones-. De la misma forma, apoya la suposición con la que Wittgenstein inicia el prólogo del *Tractatus*:

Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos [...]

Lo interesante es que esa suposición también sirve como advertencia para las líneas que a continuación desarrollaré. Podría sumarle, de igual forma, las últimas líneas que José María Ariso escribe en la presentación de su tesis doctoral “Wittgenstein o mirar a los ojos”:

[...] debo reconocer que la tesis doctoral que aquí presento, rigurosamente hablando y a pesar de su apariencia, no trata de Wittgenstein: trata de mí (Ariso, 2003: 12 y 13).

Por lo que el posterior desarrollo se presentará, seguramente, más oscuro y enredado; no solamente porque intenta *mostrar* eso que no se puede decir –y que no me resigno a callar, sino que lo utilizo como fuerza creativa-, tal vez, el argumento principal de esa dificultad, es que resulta de una creación completamente subjetiva, y como tal, intransmisible. Pero eso no es algo que me detenga, al contrario.

Regresando al *Tractatus*. Cuando Wittgenstein afirma, en la proposición 6.4, que todas las proposiciones valen lo mismo, cierra el camino que previamente había otorgado a las proposiciones de la ciencia natural (4.11), o, dicho de otra forma, limita el conocimiento que de éstas se desprende. Pues si todas las proposiciones *valen* lo mismo, da igual si es una proposición que se articula desde algún discurso científico, que si es una articulada en la cotidianidad del sentido común –ese que en algún momento predicó que la Tierra era plana, que estábamos hechos a imagen y semejanza de Dios y que éramos seres racionales-.

Este es un punto de suma importancia. Cuando Wittgenstein sitúa al Mundo fuera del alcance del ser humano, lo que podríamos llamar la Realidad se torna solamente una imagen –figura-; pero que ni siquiera es una imagen constante, pues cada sujeto con su particular lenguaje accederá a una realidad particular –teniendo un referente común-; surgen, entonces, múltiples realidades.

Cuando en el esquema que figuré espacialmente al *Tractatus* (el Esquema 10), la Realidad y el Mundo –conjuntamente con los Objetos y el Lenguaje- se encontraban separados de la inteligibilidad subjetiva por un abismo insalvable, lo «verdadero» o «real» se ocultaba precisamente tras bambalinas; esto hacía que solamente tuviéramos acceso al espacio lógico. La “verdadera” realidad, entonces, estaba situada en un espacio de representaciones, una realidad que, lejos de ser la Realidad, construía sujetos.

El clásico ejemplo es imaginar la forma de vida que se desenvolvía alrededor del pensamiento Ptolomeico. Su discurso bien podría posicionarse dentro de un espacio *b'*; así, la realidad que se desprendía de él era la verdadera. En ese tiempo, en occidente, la Tierra era plana; así mismo, si uno se aventuraba en la mar llegaba realmente al fin del mundo. No había forma alguna de decir lo contrario –a riesgo de morir quemado-. En ese tiempo, de nada servía el conocimiento griego anterior, el cual ya sabía que la Tierra era esférica. La verdad ptolomeica se presentaba como inalterable.

Un ejemplo similar es el que se presenta en 1616, cuando “Galileo fue condenado por la Inquisición [...] por sostener y enseñar una doctrina contraria a las Sagradas Escrituras” (Campbell, 1972: 15); amenaza que finalmente, no obstante ser amigo de Urbano VIII, lo hizo retractarse de sus ideas (March, 1970: 19). Pero si aun así, esto se presenta como historia, otro ejemplo más cercano a nuestro tiempo es el conocido “Juicio del mono”. Esta breve escena teatral –de la vida real- ilustra como, en 1925 en el estado de Tennessee, un profesor llamado John Thomas Scopes fue llevado a juicio por enseñar a sus alumnos la

teoría de Darwin sobre la evolución, puesto que esa teoría contradecía el Génesis bíblico. Más terrorífico aun resulta enterarse que se sigue planteando en el Parlamento de Estados Unidos, en la actualidad, los «pros y contras» de enseñar la visión evolucionista en las escuelas.

Estos ejemplos podrían ser malentendidos en el sentido de que, las proposiciones científicas, se muestran como las verdaderas en el mundo. Pero no es así –si apoyara esa postura no estaría afirmando la proposición 6.4-, la misma ciencia se sustenta sobre prejuicios no comprobables –tampoco falseables-, los llamados *themas* que Gerald Holton define como: los “prejuicios fundamentales de una índole estable y sumamente difundida que no son directamente resolubles ni derivables a partir de la observación y del raciocinio analítico” (Holton, 1973: 8). La fuerza, la ley de la conservación, la misma gravedad surgen como presuposiciones. Newton escribió en el primer manuscrito del *Escolio general*:

No he revelado aun la causa de la gravedad, ni he decidido explicarla, ya que *no puedo comprenderla a partir de los fenómenos*. Y es que no surge de la fuerza centrífuga de algún vórtice, ya que no tiende al eje de un vórtice, sino al centro de un planeta (Ibíd.: 18; el énfasis es mío).

Así, éstos *themas* surgen donde termina la razón: “la hipótesis temática está construida precisamente como un puente sobre la brecha de la ignorancia” (Ibíd.: 19). Aparecen cuando el ser humano “siente que ya no puede hacer nada”. El mismo Russell “habla de casos «en que las premisas de las ciencias resultan un conjunto de presuposiciones ni empíricas ni lógicamente necesarias»” (citado en: Ibíd.: 23).

Sin embargo, esta limitación del entendimiento humano no es el problema sino las consecuencias que su ignorancia genera. Así, alguien que afirma poseer la única y verdadera verdad –por medio de un método, un Dios, una forma de pensar, etc.-, lo único que logra es volverse un *predicador* de la intolerancia. Y así, esta forma de actuar es simplemente un no saber –o no querer saber- lo que arrojan las conclusiones del estudio de lo humano: “el “mundo” es siempre el mundo que se conoce y en que se vive; difiere de un tipo de cultura a otro; existe, por consiguiente, un número considerable de “mundos”” (Eliade, 1962: 48; énfasis en el original).

Sin embargo, el ahondar en este punto sería realizar un trabajo filosófico de la ciencia - hacer epistemología- o uno relativo a la política del poder –una historia crítica como la que hace Foucault-. El objetivo de este último desarrollo del *Tractatus* no intenta dar cuenta de estas cuestiones, sino que busco profundizar en lo psicológico que se encuentra detrás. Pero pensé necesario dar algunos ejemplos de proposiciones científicas para abonar el camino comprensivo que otorga el mismo valor a toda proposición. En este sentido, Wittgenstein continua:

6.41: El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede: en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor [...]

Así, al predicar la verdad científica, lo único que se está haciendo es formular un juicio de valor sobre ciertas proposiciones; lo cual no está nada lejos de predicar a Dios y su Verdad, como lo mencioné anteriormente. “Todo juicio de valor es un mero enunciado de hechos [...] ningún enunciado de hecho puede nunca servir, o implicar, un juicio de valor absoluto” (Wittgenstein, 1965: 12). Los absolutos residen fuera del mundo. Y no es en vano situar a la ciencia y a la religión en un mismo plano:

El discurso de la «objetividad científica» sustituyó al discurso religioso, pero su trascendencia no era menor que la del discurso religioso... El «tribunal de los hechos» es tan independiente de nosotros como pueda serlo el «tribunal celeste»” (Ibáñez, 2001: 139; énfasis en el original).

Pues ambos tratan de cosas trascendentes, lo cual no implica una barbaridad; lo bestial reside en utilizar un lenguaje para ello –no obstante que no se pueda hablar de eso- y, peor aun, proclamar que es el único verdadero: la única Verdad, la científica; el único Dios y sus mandamientos.

Estos discursos hegemónicos limitan la posibilidad de pensamiento de un espacio b'' , y se sitúan ellos mismos *imaginariamente* en el Espacio a . Y, desde ahí, regulan, someten y socavan pensamientos posibles que no sean una imagen –y semejanza- de ellos mismos o, alguna que ellos impongan.

Justamente en este nivel trascendental, en el de los juicios de valor absolutos, es que Wittgenstein sitúa a la ética:

**6.421: Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental.
(Ética y estética son una y la misma cosa.)**

Pero el hecho de que no resulta expresable no implica que no exista. Esta existencia está en la acción:

**6.422: [...] Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos,
pero éstos han de residir en la acción misma [...]**

Y aquí no puedo no intercalar al Fausto de Goethe (en clara oposición con el comienzo del Evangelio de San Juan): “En el principio era la Acción” (Goethe, 1808: 22). Y aquí reside uno de los puntos fundamentales que manejaré a lo largo del texto; sin embargo, esto funciona sólo como un breve anuncio.

Continuo. La ética, entonces, se resume en un acto volitivo y se ilustra con el silencio de Wittgenstein:

**6.423: De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.
Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.**

Aunque, años después al tratar sobre el tema, Wittgenstein se torna un poco más expresivo:

La ética [...] no puede ser ninguna ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero es un documento de una tendencia en la mente humana que yo personalmente no me puedo impedir respetar profundamente y ni por mi vida la ridiculizaría (Wittgenstein, 1965: 20).

En este sentido, el lenguaje que posibilita –y limita- el significado figurativo del mundo, no es todo lo que existe:

6.522: Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico.

Separado tajantemente del lenguaje proposicional:

6.44: No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea.

Lo místico, entonces, se *muestra* como el fundamento inasequible que posibilita una representación descriptiva –figurativa-; pero hasta ahí, puesto que se esconde detrás del lenguaje o, mejor dicho, se encuentra en el centro inasequible, desde donde modela y delimita. Sin embargo, y es algo que resulta ser el acento de todo el trabajo, esto místico no se puede presentar ni definir en un método para acceder a él. Es una experiencia, un sentimiento:

6.45: La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.

Lo místico resulta del sentimiento que se produce en el encuentro del ser humano con la eternidad, o lo que es lo mismo, del encuentro del *yo* con el *cuerpo*. Este sentimiento es el sustento de muchos *nombres* con los que la humanidad, en su historia, ha querido contener, sin poder hacerlo –jamás-: los dioses, el alma, la vida eterna, la verdad, la completud del amor, etc. Todo ello surge del mismo origen, todo ello falla en el intento de llenar el vacío de palabras, la falta de algún referente en donde se pueda apoyar. Así mismo, este sentimiento *místico* es lo que me *anima* a escribir.

Silencio

“Las cosas no son para ser dichas o entendidas en su totalidad [...] Casi todo lo que ocurre es inexpresable y se cumple en una región donde jamás ha hollado palabra alguna.”
Rainer Maria Rilke, 1903
(Rilke, 1929: 15)

La proposición siete del *Tractatus* funciona como la conclusión terminante de la obra: “De lo que no se puede hablar hay que callar.” Y he ahí, en resumen, el sentido ético que emerge del *Tractatus*; pero este sentido quedaría incompleto si no se menciona junto con su corolario: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente” (Wittgenstein, 1921: 47). Entonces, cabría delimitar claramente a qué se refiere Wittgenstein con lenguaje -en sí, con proposiciones-, para entender a fondo su sentencia; también, faltaría mostrar más de cerca qué es eso que no se puede decir, entendiéndolo desde el *Tractatus*.

Al ir desarrollando el *Tractatus*, di cuenta que la proposición es la expresión del pensamiento, es decir, lo que puede ser dicho es solamente un pensamiento, una figura lógica. Cuando Wittgenstein afirma que existen cosas que no se pueden decir, conlleva a que existen cosas que no se pueden pensar. Así, cuando delimita lo decible, delimita al mismo tiempo lo pensable. Sin embargo, ¿qué es el lenguaje?

4.001: La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

Y a esto se agrega:

4.01: [...] La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos.

Así, es el lenguaje el que posibilita la construcción de un modelo de la realidad, modelo que se encuentra dentro del espacio lógico pero que, al ser expresado, genera dentro de este un espacio específico, el espacio que denominé discursivo. Esta realidad discursiva, al ser construida por proposiciones, depende, a su vez, del pensamiento que determina el sentido de las proposiciones que la conforman. De esto se sigue que es el pensamiento el que determina la realidad discursiva; pero generando un bucle reflexivo que termina por hacer que el pensamiento y la realidad discursiva se predeterminen mutuamente. Cabe aclarar que esto no quiere decir que cualquier realidad sea posible por el hecho de que cualquier pensamiento sea pensable, cosa que generalmente se malentiende cuando se lee superficialmente al relativismo; existe el Mundo, el referente común (aunque sea inaccesible *per se*); así mismo, existe el sujeto que percibe este Mundo -sujeto-cuerpo sensible-, siendo él quien determina lo pensable por su constitución, en primer lugar, y por su moldeamiento en la percepción, que tiene que ver, paradójicamente, con el lenguaje que utiliza.

Éstas cuestiones, a pesar de sonar postmodernas y que son «algunos factores decisivos para la concepción del trabajo científico», fueron trabajadas de forma magistral (en el sentido parsimonioso) en 1927 por Freud, al final de su texto *El porvenir de una ilusión*; y que, si se hubiera leído bien en su momento, fácilmente se hubiera podido evitar casi medio siglo de problematizaciones epistemológicas. Algunos de esos factores decisivos, como los nombra Freud, son:

[...] que nuestra organización, vale decir, nuestro aparato anímico, se ha desarrollado justamente en el empeño por escudriñar el mundo exterior, y por tanto tiene que haber realizado en su estructura alguna adecuación con respecto al fin; que él mismo es un componente de ese mundo que debemos explorar, y sin duda alguna consiente tal exploración; que la tarea de la ciencia queda bien circunscrita si la limitamos a mostrar cómo el mundo tiene que aparecernos a consecuencia de la especificidad de nuestra organización; que los resultados finales de la ciencia, justamente a causa del modo de su adquisición, no están condicionados sólo por nuestra organización, sino por aquello que ha producido efectos sobre esta; y, por último, que el problema de la constitución que el mundo tendría prescindiendo de nuestro aparato anímico percipiente es una abstracción vacía, carente de interés práctico (Freud, 1927: 54 y 55).

Esto genera una concepción de la realidad que escapa a la comprensión de la lógica común, puesto que se genera un bucle reflexivo que construye el fundamento de la realidad a partir de las herramientas discursivas que brinda el creer que esa realidad existía previamente. Esta cuestión la abordaré con más detenimiento en el siguiente boceto; en este momento la puedo resumir a grandes rasgos de la siguiente forma:

Existe el Mundo que es percibido por un cuerpo sensible; este cuerpo se forma como sujeto al generar figuras lógicas de éstas percepciones y las organiza en pensamientos que expresa mediante proposiciones. Estas proposiciones pueden ser, a su vez, organizadas y jerarquizadas en forma axiomática para determinar un “discurso instituido”, legítimo, que dictamina lo que conforma una realidad particular del mundo: la realidad discursiva que surge de ese pensamiento específico. Así, como había argumentado en el apartado anterior, el Mundo deviene realidad cuando es transcrito por el lenguaje; pero esta realidad construida por proposiciones es enviada más allá del espacio lógico, más allá del sujeto-cuerpo sensible, es convertida entonces en una realidad trascendental que sirve de referente para dictaminar la verdad o falsedad de las proposiciones que la construyeron:

4.05: La realidad es comparada con la proposición.

4.06: Sólo en la medida en que es una figura de la realidad puede la proposición ser verdadera o falsa.

Esta descripción de la realidad es el regalo que nos otorga la lectura del *Tractatus*, a saber: *las proposiciones construyen la realidad con la que se decidirá si las proposiciones son verdaderas o falsas*, o dicho de otra forma, *es el lenguaje el que construye la realidad que sustenta a una proposición*. El aderezo de esta concepción viene constituido por la siguiente aseveración:

4.002: El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulta expresable [...]

Es decir, no existe *un* lenguaje; por lo tanto, no existe *una* realidad. Así mismo, el ser humano puede crear nuevos lenguajes que expresen nuevos sentidos, esto quiere decir que se pueden construir nuevos pensamientos que den forma, al ser expresados mediante proposiciones⁴, a nuevas realidades; pero todas estas sujetas a lo que del Mundo pueda el sujeto figurar.

Ahora, esta lógica de la figuración está delimitada claramente⁵, y bien se puede resumir en que “[...] Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es.” (3.221) Entonces, es el *qué* del Mundo lo que resulta indecible, inexpresable: eso es *lo místico*:

6.44: No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea.

A pesar de que lo místico no se pueda decir, este *qué* del mundo existe, se *muestra* (6.522). Esta mostración es por tanto sensible, si no fuera así, no sabríamos nada acerca de ella. Ahora, sabemos de ella por un hueco, un vacío de palabras, una ausencia. Esto obliga a escindir las percepciones del sujeto-cuerpo sensible entre aquellas que pueden ser figuradas y aquellas que no, entre aquellas percepciones que pueden organizarse dentro de un pensamiento y aquellas que no llegan a ese punto, pues se quedan en lo *sensible*.

Ahora, es categóricamente imposible acceder a lo místico del Mundo mediante palabras. De ahí la sentencia de la séptima proposición. Surgen entonces varios caminos por recorrer (refiriéndome exclusivamente al espacio de la producción): a) se acepta terminantemente esta cuestión y se organiza una realidad que no dé cuenta de eso místico, por no ser decible (el positivismo); b) se acepta de igual forma lo indecible pero, esta vez, se construye un discurso tomando como base eso incognoscible (el psicoanálisis, por ejemplo) o; c) a sabiendas de esa limitación, se busca por todos los medios expresar mediante diferentes herramientas discursivas y/o plásticas eso que no se puede decir (el arte). Obviamente hay un camino más, y es el que siguen todas esas personas dedicadas a la búsqueda del conocimiento que no *saben* ni piensan sobre estas cuestiones, y que, por lo tanto, caminan sin *ver*.⁶ Lamentablemente, creo, son las más.

Siguiendo a Wittgenstein, cada uno de estos caminos –los tres primeros que mencioné– vendrían a ser un lenguaje específico que busca expresar sentidos distintos (4.002). Estaría, por un lado, el lenguaje científico positivista –en la línea comtiana–; en otro espacio estaría el lenguaje científico “agnóstico”, esta vez, siguiendo a Du Bois-Reymond y su discurso del “*Ignorabimus!*” de 1872; y un tercer lenguaje, en otro lugar: el lenguaje artístico. Cada uno de estos lenguajes construye una realidad diferente, por esto mismo, se acercan a lo

⁴ 4.027: Pertenece a la esencia de la proposición poder comunicarnos un sentido *nuevo*.

⁵ Ver el trazo que desarrolla la epistemología del *Tractatus*.

⁶ Ver: Evangelio de Santo Tomás, versículo 34.

místico de una forma particular⁷. Así, dependiendo de los fines que uno quiera lograr, se puede escoger el lenguaje que mejor le convenga. Esto, bien podría decirse, resulta una lectura extraña del *Tractatus*, puesto que en ningún lugar se explicitan estas conclusiones; sin embargo, hay tres argumentos que anulan esta discusión:

- a) Wittgenstein siempre afirmó que lo más valioso del *Tractatus* es lo que no estaba escrito en él;
- b) así mismo, la proposición siete dice: “De lo que no se puede hablar hay que callar.” Y eso en ningún lugar cancela la posibilidad de abordar eso que no se puede hablar desde otras perspectivas;
- c) Günter Gebauer apoya lo anterior cuando menciona que Wittgenstein, al trazar los planos arquitectónicos de su casa conocida como *Kundmannngasse* tuvo la impresión de descubrir “el sistema de símbolos con los que él podía, sin caer en el habla, expresar su silencio” (citado en: Bouveresse, 2000: 154).

Así, si “el trabajo arquitectónico abrió a Wittgenstein nuevos horizontes sobre «la posibilidad de expresar aquellos conocimientos que se adquieren más allá del lenguaje» (Gebauer)” (citado en: Ibíd.: 154); no está fuera de lugar la tesis que propuse anteriormente, a saber: que *es en el lenguaje artístico donde la posibilidad de acercarse a eso místico se presenta con mayor fuerza*. Ahora, hablando estrictamente, no existiría en sí un lenguaje artístico, al menos entendido como hasta aquí se ha definido. En su lugar, la expresión “pensamiento artístico” podría embonar mejor. Pero esto presenta una problemática mayor puesto que dentro del pensamiento artístico existen muchas formas expresivas, todas ellas diferentes, y la mayoría renuentes a enmarcarse dentro de un lenguaje de palabras. Wittgenstein hablaba, por ejemplo, de “la fuerza del «gesto arquitectural»” (Muñoz, 2001: 12) para “indicar el poder expresivo que podía llegar a tener la arquitectura” (Ibíd.: 12). Ahora, con base en lo anterior, si es lícito generalizar que lo sustancial del pensamiento artístico, independientemente de sus herramientas y formas, es la *expresión* o la búsqueda de *formas expresivas* que puedan atravesar la barrera que el lenguaje impone al espectador, bien podría anclar este pensamiento artístico en un, ahora sí, lenguaje artístico que permita, por medio de palabras, acercarme a lo indecible.

Hablar de arte, generalmente, se presta a muchos malentendidos, más aun en la actualidad. Por eso, cuando hago referencia al pensamiento artístico, para nada busco seguir los cánones establecidos por la Institución artística quien dictamina que sí es arte y que no lo es. Cuando hablo de pensamiento artístico busco dibujar un proceso, no una obra terminada y socialmente aceptada; busco englobar con ese concepto un quehacer que dista mucho de convenir con reglas, formas, materiales y/o temas. Desde esta perspectiva, lo que más podría definir al pensamiento artístico es la indefinición, la liberación y el movimiento; pero esto no implica, en algún sentido, una ausencia de rigor; es más, no existe disciplina más atroz que la que exige desenvolverse dentro de un pensamiento artístico, aunque esta disciplina no pueda enumerarse en tratados que versen más o menos así: *Sobre la creación*.

⁷ Otro modo de acercamiento a esto inefable es el que señala Muñoz Bojalil cuando dice que, en vez de «callar», es preferible «escuchar».

Gombrich, al describir brevemente el quehacer de un pintor, transmite esta pasión a la que hago referencia; y digo pasión puesto que el pensamiento artístico se padece, no se le domina y se le utiliza, sino al revés:

Cuando se trata de reunir formas o colocar colores, un artista debe ser siempre exagerado o, más aun, quisquilloso en extremo. Él puede ver diferencias en formas y matices que nosotros apenas advertiríamos. Por añadidura, su tarea es infinitamente más que todas las experiencias que podamos realizar en nuestra vida corriente. No sólo tiene que equilibrar dos o tres colores, formas o calidades, sino jugar con infinitos matices. Tiene, literalmente, sobre la tela, centenares de manchas y de formas que debe combinar hasta que parezcan acertadas. Una mancha verde, de pronto podría parecer amarilla porque ha sido colocada demasiado cerca de un azul fuerte; puede percibir que todo se ha echado a perder, que hay una nota violenta en el cuadro y que necesita comenzar de nuevo. Puede forcejear en torno a este problema; pasar noches sin dormir pensando en él; estarse todo el día delante del cuadro tratando de colocar un toque de color aquí o allí, y borrando todo otra vez, aunque no podamos darnos cuenta del cambio. Pero cuando ha vencido todas las dificultades sentimos que ha logrado algo en lo que nada puede ser añadido, algo que está verdaderamente acertado, un ejemplo de perfección en nuestro muy imperfecto mundo (Gombrich, 1950: 33).

Lo anterior bien puede aplicarse a cualquier quehacer, quien haya leído las anécdotas que se cuentan sobre el Wittgenstein que se volcó a edificar la *Kundmannngasse*, sabrá lo que digo. Pero esto no sólo sucede en la pintura o en la arquitectura (música, danza, etc.), si bien estoy hablando de un *lenguaje* artístico, surgen dos posibilidades más: la poesía y la literatura. Estas dos *formas expresivas* son las que más tomo en consideración para mi quehacer, justamente porque utilizan a la palabra que pueda, en silencio, despertar lo incognoscible:

[...] la poesía, la fiesta y el amor son formas [...] de comunión [...] la comunión es indecible y, en cierto modo, excluye la comunicación: no es un intercambio de noticias sino una fusión. En el caso de la poesía, la comunión comienza en una zona de silencio, precisamente cuando termina el poema. Podría definirse al poema como un organismo verbal productor de silencio (Paz, 1993: 204).

[...] aquello que nos muestra el poema no lo vemos con nuestros ojos de carne sino con los del espíritu. La poesía nos hace tocar lo impalpable y escuchar la marea del silencio cubriendo un paisaje devastado por el insomnio. El testimonio poético nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo (Ibíd.: 9)

Pareciera como si eso *místico* wittgensteiniano, *mostrado* en alguna *expresión*, sirviera como imán, mejor dicho, como detonador de eso indecible que se encuentra dentro de cada sujeto, finalmente, sujeto-cuerpo sensible, estructurado a partir de una falta. Obviamente con esto no estoy afirmando que cada ser humano tenga la misma facultad para experimentar una sensación de este sentido, una experiencia *sub specie aeterni*; pero estas diferencias individuales van más allá de lo que este texto busca expresar. Pero quien sea que, leyendo un poema, después de cierta línea, haya hecho una pausa que retuviera su

aliento por un segundo para después volver a respirar, seguir viviendo y continuar con la lectura; o quien, en completa comunión con un libro, da cuenta con sorpresa que la siguiente página presenta el blanco del final; o quien haya pasado días enteros buscando la palabra que envuelva en azul el sentido de una frase que se le ocurrió, en algún momento, pero que jamás pondrá sobre papel... etc.; sabrá entonces lo que intento decir.

Entonces, aquí surge la poesía y la literatura; pero esto no implica que sea cualquier poesía o cualquier literatura; más bien hace referencia «a esa frontera en la que sentir y pensar se unen» (Ibíd.: 6). Lo que busco ejemplificar está más cerca de lo que se denominó «escritura del cuerpo» cuando se hablaba de Clarice Lispector (Moreno, 2008: 160); pero bien podría agregar a Marguerite Duras y a Hélène Cixous; o, por ejemplo, cuando bajo el título «LAS PALABRAS. El lenguaje de la carne», se enumeraban los nombres Mishima, Bataille y Sade (Anaya, 1999:13); sin olvidar a Rilke, Bukowski, Galeano, etc. La lista sería enorme, y sólo escrita desde mi experiencia. Pues todo esto habla de una cosa, más bien, todo esto se habla desde un espacio; algunos le llaman carne o cuerpo; otros muerte o sin-sentido; unos hacen alusión a lo trascendental, la experiencia mística; hay quienes lo refieren como lo innombrable, lo inconsciente, lo incognoscible; también se ha denominado experiencia estética, sentimiento oceánico; justamente como no puede decirse tiene muchos nombres, por eso yo no lo nombré, simplemente lo ubico dentro de un mismo espacio –ilimitado-, el espacio de lo Femenino.

“El diálogo entre la ciencia, la filosofía y la poesía
podría ser el preludio de la reconstitución de la unidad de la cultura.”

Octavio Paz
(Paz, 1993: 202)

Boceto segundo: Lo mítico y lo Femenino

“Lo femenino se expresa a través del pensamiento mítico.”
(Corres, 1994b: 18).

Se tiene que leer a la letra. Disciplina regia que casi nunca se lleva a cabo. Más aun en tiempos de postmodernidad donde el rigor académico se desvanece –según yo, el gran problema de esta forma paradigmática-; pues lo postmoderno es un pensamiento que se presta a prácticas perversas que van en el sentido de un *hacer como si*; pero como finalmente no existe un referente, este tipo de cuestiones son para trabajarse más a fondo desde la epistemología.

Digo esto, la lectura a la letra, puesto que el epígrafe tiene que leerse así, a la letra: Lo femenino se expresa a través del pensamiento mítico. Ahí no dice: “el pensamiento mítico es femenino”, mucho menos “el mito es femenino”. Simplemente dice que algo Femenino - puesto que se utiliza el artículo *lo*, cuyo principio es la incertidumbre, sería falaz agregar ahí un *todo*- se expresa o encuentra expresión en el pensamiento mítico; nada más.

Esto es algo que se presta a confusión cuando, en la actualidad, se hace una equiparación entre el pensamiento mítico y lo femenino en contraposición con el pensamiento racional y lo masculino. Sí, existe una relación en las formas y los términos antes descritos; pero no es algo que sea de lo más sencillo; las imbricaciones y meandros resultan más que superfluas y escabrosos. Se tiene, por lo tanto, que establecer cierta convención topológica en cuanto a éstos discursos y sus fundamentos, para así no perderse en las apariencias que brotan de cada frase dicha en este respecto.

El origen, tanto del pensamiento mítico como del racional, es el mismo: la nada, una ausencia de significado; por lo tanto puede llevar cualquier nombre: la muerte, la realidad, el vacío, etc.; finalmente es un algo que por estar ahí y no poder ser dicho se presta para una continua elaboración. A partir de ese hueco se constituye un pensamiento que busca, por medio de relaciones y formas de relación, acomodar o subsumir eso no dicho en un discurso que pueda dar cuenta de ello; pero jamás lográndolo. Así es que surge el pensamiento mítico, por un lado, y el pensamiento racional por el otro. Las diferencias entre uno y otro van en el sentido de la lógica utilizada para su construcción, por ejemplo: se puede observar que el tiempo en el mito es uno reversible y lógico, en cambio, en la razón es un tiempo lineal y cronológico el que se impone. Ambos pensamientos crean diferenciaciones –esa es la cualidad del pensamiento- pero mientras el mítico integra al sujeto-cuerpo sensible a esas diferenciaciones (se crea un todo con el universo), el racional crea con ese mismo sujeto un agente externo que *valoriza* desde su punto de vista imparcial esas diferenciaciones. En el pensamiento mítico, siguiendo a Hinkelammert, los juicios de la realidad son vida/muerte; en la razón son medio/fin; y las implicaciones son enormes.

Generalmente se asocia al pensamiento racional con lo masculino, y sí, así es; pero de esto no se sigue que el pensamiento mítico sea uno femenino. Lo masculino es una producción, o mejor dicho, toda producción es masculina; por lo tanto, todo pensamiento vendría a ser

masculino, no puede no. Esto no quiere decir que no existan *mostraciones* de lo Femenino en un pensamiento, por ejemplo en el mítico. Esto que se *muestra*, que se expresa, tiene que ver con una cualidad específica que se engloba dentro de un espacio: el espacio Femenino es el espacio de las no palabras. La experiencia mística, el sentimiento oceánico y la experiencia de la muerte entran en ese espacio; en contraposición con las explicaciones fisiológicas que buscan encontrar la respuesta al enigma planteado en alteraciones acaecidas en la producción o inhibición de neurotransmisores.

El *saber* Femenino es uno que *está*, que *sucede*, no necesita de explicaciones; que se haga eso es otra cosa. El *conocimiento* masculino responde a la lógica del lenguaje, es un *saber explicativo* que deja de lado el *qué* de la experiencia de *eso* Femenino para completar el *cómo*.

Por lo tanto, no hay que seguir tan a la letra a quien dice que el mito es femenino pues hay ahí un malentendido de la cuestión íntima de lo Femenino. El mito, como la ciencia, es una producción que no sólo se conforma con ello, se instituye y se impone. Quien guste de leer realmente la Biblia podrá notarlo, no hay nada más masculino que las Sagradas Escrituras... bueno, su corolario: la ciencia.

El mecanismo de la operación discursiva que pongo en marcha es sencillo y bien se puede apreciar en su función cuando planteo, explícitamente, la reformulación propuesta de los términos implicados en él: por un lado es hacer ver el estatuto mítico del discurso científico, lo que no es más que rebajar a la ciencia a una condición de mito; esto posibilita a su vez que el mito, el otro término involucrado, se eleve a la posición de discurso. El resultado es obvio, poder confrontar así ambos términos en el mismo terreno.

Trazo 5: El mito. Contextualización

“Por el mito dejamos de ser animales
para convertirnos en humanos”
(Corres, 1994b: 15).

Mircea Eliade, en 1962, afirmó: “la historia del “redescubrimiento” del mito en el siglo XX constituye un capítulo de la historia del pensamiento moderno” (Eliade, 1962: 195). Sin embargo, los antecedentes directos de este hecho bien pueden rastrearse –sin mucho esfuerzo- un siglo atrás.

Me situó entonces a mediados del siglo XIX, justamente cuando empieza a surgir lo que Assoun describe como *Methodenstreit* o, en castellano, «la querella de los métodos»:

Ésta es motivada por el ascenso de las ciencias llamadas del hombre o del espíritu, o también “ciencias morales”. La irrupción de un saber que se reivindica como inédito implica una verdadera reforma del entendimiento epistemológico en la comunidad científica (Assoun, 1981: 41).

Así, esta querella se asemeja más a una revolución de pensamiento. Los bandos, no está de más decir, son: por un lado las *Naturwissenschaften*, las ciencias de la naturaleza; y por el otro, como ya había dicho, las *Geisteswissenschaften*, las ciencias del espíritu:

la distinción se [funda] en una separación entre la esfera de la naturaleza, justiciable de los métodos que habían dado prueba de sus aptitudes en la ciencia clásica (galileana) y una esfera de la historia y del hombre, que tenía que dotarse de una metodología *sui generis*. Dos palabras claves se imponen entonces para mostrar esa diferencia, el explicar (*erklären*) y el comprender (*verstehen*) (Ibíd.: 41).

Esta distinción la introdujo Johann Gustav Droysen –uno de los renovadores de la historiografía alemana del siglo XIX- en su trabajo *Grundriss der Historik* (Ibíd.: 41). Entonces, son los historiadores “los primeros en tocar el problema de la *hermenéutica* como especificando un saber propio” (Ibíd.: 41).

Si se sigue la línea de pensamiento, como lo hace Assoun en el texto citado, resulta que desemboca en la figura de Schleiermacher quien, dicho se de paso, es uno de los pensadores que Freud cita en *La interpretación de los sueños* y pertenece a la escuela de la hermenéutica teológica floreciente a principio del siglo XIX en Alemania (Ibíd.: 41). La hermenéutica es un recurso que ha sonado mucho en los últimos tiempos. Tania Fabiola Domínguez, una compañera de la Facultad, escribe en una nota al pie de su Tesis de Licenciatura un agregado muy ilustrativo en este sentido:

Un aspecto por demás interesante y digno de consideración para la cuestión de lo femenino es que esta forma de conocimiento, la hermenéutica, proveniente del nombre de Hermes “[...] remite, por una parte, al inframundo matriarcal irracional y, por otra, al supramundo celeste racional” [...] Y es que, a decir de Franz Mayn

“Hermes es el dios de las mujeres, de los esclavos y de los siervos, de los oprimidos y de los «inadaptados» al orden patriarcal vigente de Zeus. Hermes, antes de ser enviado a Zeus, fue el embajador del inframundo femenino [...]” (Domínguez, 2003: 17).

Esto bien puede producir eco en la actualidad. Pero, dejando este cabo suelto, continuo con el objetivo de este trazo que, en este momento, es rozar una parte del edificio teórico de las Ciencias del Espíritu. Así, surge la figura de Wilhelm Dilthey con su texto *Introducción a la ciencias del espíritu*, quien no sólo se planta como el gran teórico de esta epistemología, sino que se opone sistemáticamente a la ciencias de la naturaleza (Assoun, 1981: 42). Surgiendo la identidad de su método como contraparte de lo establecido.

Con Wilhelm Dilthey (1833-1911), se alcanzan otras muchas cosas. Algo de gran importancia que es aportación suya, es su advertencia acerca de que la búsqueda incesante por explicar, más que comprender, en las ciencias de la naturaleza, es una finalidad insuficiente para las denominadas «ciencias del espíritu». Esto introduce un giro más, que será retomado por la *Völkerpsychologie* [...] (Domínguez, 2003: 16).

Son Moritz Lazarus es uno de los fundadores de esta psicología -la *Völkerpsychologie*- que, traducida literalmente, significa algo así como: psicología de los pueblos. Sin embargo, al traducir este vocablo, que fue introducido por Wilhelm von Humboldt, se pierde mucho del espíritu con el que se creó. El *volk* alemán no tiene mucho que ver con el *pueblo*, menos aun en México. Una forma de aproximación a este concepto puede seguir la línea del *folk*, una de las acepciones de *volk*, de la cual se construye el término folclor. Así, a lo que se hace referencia no es al *pueblo* en sí, como conjunción de individuos –eliminando el matiz político-, sino a lo que pertenece exclusivamente a un conjunto de individuos. De la misma manera: “Danziger apunta que la traducción de *völkerpsychologie* a «psicología de los pueblos» es absurda y que, por ejemplo, ‘psicología cultural’ estaría un poco más cercana” (citado en: Fernández, 1994: 45; énfasis en el original).

En este sentido es que Lazarus introduce como tarea “*determinar la naturaliza psicológica del Volkgeist y su proceso*” (Domínguez, 2003: 18; énfasis en el original). Este *Volkgeist* podría traducirse –más que como «espíritu objetivo»- como: el espíritu cultural que, como tal, no está reservado dentro los individuos, sino desde la colectividad; y es por esto que “un elemento de estudio importante para el *Volkgeist* es la mitología” (Ibíd.:18). Como se puede leer también en la siguiente cita:

para Wundt [...] el genuino sujeto de la psicología de los pueblos es un *objeto cultural*: el pueblo no está en los individuos, sino en aquello que precisamente no está en la conciencia de los individuos, porque es mucho mayor que ellos en el tiempo y en el espacio, y está cabalmente, en el *lenguaje*, el *arte*, los *mitos*, las *costumbres*, la *religión*, la *magia* y en los variados *fenómenos de la cognición* (Fernández, 1994: 45; énfasis en el original).

Lo que surge interesante hasta este momento es que, los teóricos que he mencionado, involucran a la psicología como la disciplina que *tiene que* dar cuenta de éstos fenómenos.

En el horizonte de discursos que aparecen alrededor, específicamente del mito, podemos tomar a la antropología, sociología, lingüística, etnología, etc.; pero el punto nodal siempre lo dejan para la psicología, puesto que lo que se está *mostrando* es algo psíquico: “Malinowski señala que el mito no es una historia sino una vivencia ligada al discurso, para él los mitos tienen una significación vital, no representan la vida mental de un pueblo, *son esa vida mental*” (Lagarde, 1994: 38; el énfasis es mío).

Para entenderlo, se tendría entonces que conocer más a fondo su génesis. Pero esta es una cuestión que ya está por demás trabajada:

El mito emerge y se constituye a partir de la focalización de proyecciones humanas, en la que coexisten los conflictos y pasiones, los temores y las esperanzas, que organizados en expresiones más cercanas al arte y los sueños que a cualquier otra lógica, remontan el registro de la racionalidad (Rivas y Amuchástegui, 1994: 67).

Así, el mito se presenta como una práctica humana, si no la más importante, una que merece una atención más profunda. Especialmente cuando el mundo actual, en los ojos de Joseph Campbell, se está fracturando en sus cimientos, haciendo alusión a la desmentida mitológica emprendida por la ciencia:

Con nuestros viejos tabúes fundamentados en la mitología desestabilizados por nuestra propia ciencia moderna, en todo el mundo civilizado puede observarse una rápida y creciente incidencia del vicio y del crimen, de los desórdenes mentales, suicidios, adicciones a las drogas, hogares destruidos, niños insolentes, violencia, asesinatos y desesperación (Campbell, 1972: 19 y 20).

[...] tradicionalmente, en las ortodoxias de las creencias populares, tanto los seres míticos como los hechos son generalmente vistos y enseñados como hechos reales, sobre todo en el judaísmo y cristianismo [...] No obstante, históricamente dichos hechos se ponen ahora en cuestión y por ello los órdenes morales que sustentan (Ibíd.: 21).

Sobre todo cuando se sabe que la Biblia no es más “que una lectura de la historia imaginaria de la raza judía” (Ibíd.: 112) que, sin embargo, guía la moral y las creencias –al menos en un nivel de semblante– de la mayor parte de México. En este sentido, la acometida científica en su búsqueda desesperada por la “verdad” rompió, a su paso y sin siquiera darse cuenta –ni haberlo magistralmente planeado–, todas las creencias en las que se sustentaba la sociedad. Pequeño detalle que surge cuando se ignora lo social de los seres humanos.

Y en esta reflexión, Joseph Campbell llega a una gran verdad:

[...] el mundo vive sobre mentiras, y aquellos que pueden enfrentarse al reto de la verdad y edificar sus vidas de acuerdo a ella no son muchos después de todo, sino los menos (Ibíd.: 20).

Entonces, al igual que muchos otros pensadores, encomienda a la psicología una gran tarea:

Creo sinceramente que la mejor respuesta a este crítico problema deberá llegar desde los hallazgos de la psicología, y específicamente aquellos descubrimientos que tengan que ver con la fuente [y la] naturaleza [del] mito. Ya que los órdenes morales de las sociedades siempre han estado fundados en los mitos, en los canonizados como la religión; y ya que el impacto de la ciencia sobre los mitos ha resultado [...] en el desequilibrio moral, debemos preguntarnos si no es posible llegar *científicamente* a un entendimiento de la naturaleza de los mitos como base de la vida, de manera que, al criticar sus rasgos arcaicos, no desfiguremos y descalifiquemos su necesidad (Ibíd.: 20 y 21).

Pero al mismo tiempo, nos deja algunas bases para proseguir en la construcción de un edificio teórico que tome en cuenta su funcionalidad social:

Cuando estas historias son interpretadas no como narraciones de hechos históricos, sino como meros episodios imaginarios y proyectados sobre la historia, y cuando son reconocidos como análogos a otras proyecciones que han tenido lugar en otros sitios, en China, India y Yucatán, el resultado [es] obvio; es decir, en lugar de considerarlos falsos y rechazarlos como relatos de historia física, esas universalmente apreciadas figuras de la imaginación mítica deben representar hechos de la mente: “hechos de la mente manifiestos en un tema de ficción” [...] Y así como debe ser, desde luego, labor del historiador, arqueólogo y prehistoriador, el mostrar que como hechos, los mitos no son verdaderos –que no existe pueblo escogido de Dios [en] este mundo multirracial, que no hay una verdad revelada ante la cual inclinarse, ni una y única verdadera Iglesia-; la del psicólogo será, cada vez con mayor urgencia, la tarea de comparar las mitologías, no sólo para identificar, analizar e interpretar los simbólicos “hechos de la mente”, sino para desarrollar técnicas que los mantengan sanos y, mientras las viejas [tradiciones] del pasado se disuelven, asistir a la humanidad en el conocimiento y el aprecio de nuestro propio interior, así como del exterior mundano (Ibíd.: 21 y 22).

Tarea no obviamente sencilla y que como tal, ha sido ignorada por gran parte de la psicología institucionalizada; pero siempre han existido personas encaminadas por este difícil trayecto. Una de ellas, que siempre sale a colación, es la persona de Carl Gustav Jung. Pero, en lo personal, no concuerdo con la metodología utilizada por este personaje; y bien podría seguir a Freud cuando acusó a su práctica de “profética”. Así, en *Tótem y tabú*, Freud dice con respecto a la escuela de Jung que: “los trabajos de la escuela psicoanalítica de Zurich [...] procuran resolver problemas de la psicología individual recurriendo a material de la psicología de los pueblos” (Freud, 1913: 7). Yo sin embargo, fundamentado en el solipsismo expresado del *Tractatus logico-philosophicus*, trabajo con el método contrario. Por lo que la revisión de las propuestas de Jung⁸, en este momento, queda en puntos suspensivos.

⁸ Sobre todo cuando se hace referencia al arquetipo mítico que, dicho sea de paso, Jung sitúa en un lugar anatómico. Así, lo que se busca es encerrar al fenómeno en un nombre, muy parecido al proceder científico. No conforme con esto, se suma el hecho de funcionar como un mero semblante de completud lo que, en este caso, queda muy fuera de lugar.

Queda, por lo demás, sólo plantear un ánimo: el que alimenta esta investigación. Y bien puedo apegarme a la propuesta de Patricia Corres:

Descubrir la verdad [de la razón] como la gran mentira y considerar a los mitos como esas grandiosas síntesis donde se condensa la verdad, es decir, la composición de las culturas.

¿Para qué descubrir todo esto? Con la ilusión de que tal vez logremos liberarnos de los mitos que usa la razón para mantenerse como orden, y, en su lugar, fomentar concepciones y prácticas liberadoras que nos permitan elaborar otras posibilidades de creación y recreación” (Corres, 1994a: 10).

Con este espíritu es que escribo.

Trazo 6: Diferenciaciones: Lo mítico y el mito

“Los mitos no son respuestas [...] son más bien señales de grandes y profundos misterios [...] (Lagarde, 1994: 37).

La literatura especializada que consulté, generalmente, se encuentra centrada en el *mito*: su función, peculiaridades, historia, personajes, etc. Sin embargo, esta nomenclatura confunde dos espacios: uno de ellos es donde se encuentra todo lo que respecta a la *narración* en sí de los *mitos*, es decir, los personajes, símbolos, historias, etc. El otro espacio, el que considero de mayor importancia, es el que se encuentra detrás –o debajo– de esta narración, hago referencia al lugar donde se encuentra lo que considero como *lo mítico*. Y es justamente aquí donde se muestra no solamente una función, sino un patrón de pensamiento que será lo que rastrearé en otras prácticas humanas.

Esta distinción entre el *mito como narración* y *lo mítico como pensamiento*, explicita nuevos caminos de análisis que ya se encontraban en uso, pero que se prestaban a confusión:

Más que una narración, un discurso, una ceremonia, *el mito* es una forma de pensar, de pensarse a sí mismo, al otro y al mundo. *El pensamiento mítico* nos permite crear esa investidura que le sobreponemos a las cosas, a las prácticas que llevamos a cabo para la supervivencia (Corres, 1994b: 15; el énfasis es mío).

Es por esto que resulta de gran importancia hacer la diferenciación que separa, al menos en mi exposición, el significado que confiero a lo mítico de lo que se entiende por mito. Pues no son palabras intercambiables (cabría preguntarse si realmente existen palabras intercambiables; al menos, desde mi posición, no existe la sinonimia) cada una tiene una forma específica que remite a cuestiones particulares.

Es por este motivo que sigo la tesis de Ivonne Bordelois, y así, uso a la etimología como una hermenéutica, o, en sus palabras: “la etimología puede ser utilizada como una suerte de arqueología de la sabiduría colectiva, sumergida en la lengua” (Bordelois, 2006: 17-18). Y así, intentar rescatar el cuerpo primordial de la palabra. Es cierto, a esta práctica bien puede criticársele el hecho de ignorar los cambios que en el lenguaje, mediante su uso, han ido transformando el significado de sus palabras. En nada quiero interferir en la concepción del lenguaje como un ser vivo, que se acopla al tiempo y a la cultura de quien lo utiliza. Pero en ciertos casos, como en el presente, se me presenta como una imperiosa necesidad el deshacerme –deseducarme– de la influencia occidental que ha condenado al prejuicio ciertos conceptos que se escapan a su categorización del «mundo real»:

El nacimiento del racionalismo jónico coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología “clásica”, tal como se encontraba expresada en las obras de Homero y de Hesiodo. Si en todas las lenguas indoeuropeas el vocablo “mito” denota una “ficción”, es porque los griegos lo proclamaron así hace ya veinticinco siglos (Eliade, 1962: 143-144; énfasis en el original).

Y así, si se acepta *per se* lo que se dice en el discurso dominante, habiendo ningún interés por cuestionar los fundamentos y, por ende, los intereses que se encuentran ocultos tras bambalinas; no existe posibilidad alguna de salirse e intentar, sino crear, cambiar en algo las cosas.

Siguiendo esta línea, al buscar el significado etimológico de mito (*mythos*) encuentro que hace alusión no sólo a *cuento* o *fábula*, sino también a *discurso*, basándome en el latín tardío. Sin embargo, al rastrearlo en el ruso, doy cuenta de que posiblemente proviene de la misma familia de *mysl* y significa *idea* (Gómez, 1985: 461).

En lo que respecta a cuento y a fábula, la *concepción heredada* tiene mucho que decir. A mí no me interesa en lo absoluto. Sin embargo, resulta curioso –por no decir generativo– encontrar que a la palabra *mito* se encuentran también ligadas, desde la etimología, un par acepciones más: *idea* y *discurso*.

Las acepciones son “significados considerablemente distintos que una misma palabra acepta y que desembocan, confluyendo, bajo una misma entrada en el diccionario” (Bordelois, 2006: 46). Es parte de la propiedad indexicable inherente al lenguaje –como le llamaría si me situara sobre otra plataforma discursiva–, que, a grandes rasgos, es dar cuenta de que el significado de la misma palabra varía considerablemente según el contexto en el cual fue enunciada, dependiendo incluso de su entonación, gestos, pausas, etc. Es el nivel pragmático del habla, que se encuentra por encima de lo semántico y de lo sintáctico.

Vygotsky, citando a Dostoyevski, demuestra lo anterior con un buen ejemplo:

Dostoyevski relata una conversación entre dos borrachos, enteramente compuesta de una palabra impublicable.

"Un domingo por la noche tuve que cruzar un grupo de mujiks borrachos. Fue una cosa de quince pasos; pero mientras daba aquellos quince pasos, adquirí la

convicción de que sólo con aquella palabra podían darse todas las impresiones humanas; sí, con aquella sencilla palabra, por otra parte, admirablemente breve.

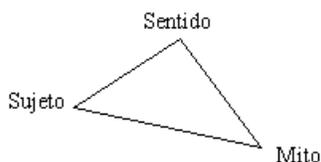
He aquí un mozo que la pronuncia con energía de macho. *La palabra* se hace negativa, demoledora; hace polvo el argumento de un vecino que *la recoge y la arroja* a la cabeza del primer orador, convencido entonces de la insinceridad en su negación. Un tercero se indigna también contra el primero, se mezcla en la conversación y grita también *la palabra*, que se transforma en una injuriosa invectiva. Entonces el segundo se siente arrebatado contra el tercero y éste devuelve *la palabra* que, de pronto, significa claramente: «¡Nos estás molestando! ¿Para qué te mezclas en esta?» Un cuarto se aproxima titubeando; hasta entonces nada había dicho; reservaba su opinión, reflexionando para descubrir una solución a la dificultad que dividía a sus camaradas. ¡Ya la ha encontrado! Indudablemente cree usted que va a exclamar: «¡Eureka!»... ¡De ningún modo! Lo que aclara la situación es *la famosa palabra*; el quinto la repite con entusiasmo, aprobando al afortunado buscador. Pero un sexto, al que no le gusta ver zanjar tan a la ligera los asuntos graves, murmura algo con voz sombría. Seguramente aquello quiere decir: «¡Te desbocas demasiado de prisa! ¡No ves más que una cara del pleito!» Pues bien, toda esa frase se resume en *una sola palabra*. ¿Cuál? Pues *la palabra, la sempiterna palabra* que ha tomado siete acepciones diferentes, todas ellas perfectamente comprendidas por los interesados” (Dostoyevski, Diario de un escritor, 1873) (Vygotsky, 1934: 184-185; el énfasis es mío).

Aquí es donde se vuelve una pena no saber ruso, queda abierto el enigma. Pero de la misma manera, impide que siga divagando y entonces puedo regresar al punto que interesa en este momento: el mito como idea y el mito como discurso.

La palabra *discurso* proviene del latín *discursus*, que a su vez es el participio pasivo de *discurrere*. Este último significa literalmente: correr de un lado para otro (Gómez, 1985: 228). Sin embargo, al utilizarse el participio pasivo suceden dos cosas: a) el participio hace dar cuenta de la *participación* del verbo en la significación del concepto, es decir, no es solamente tener en cuenta ese *de un lado para otro*, sino también la *acción* de *correr*. Así, para aprehender el significado de la frase se necesita tomarla como un todo simultáneo, como una imagen completa. Al mismo tiempo sucede que: b) el participio *pasivo* significa que esa acción no se realiza, sino que se *padece*, es decir, no es tanto el hecho de correr de un lado a otro, sino lo que se produce al realizarse esa acción con independencia de la voluntad del sujeto.

¿A dónde quiero llegar con esto? La importancia de tomar al mito como un discurso es dar cuenta que, de principio, el mito no es algo que se encuentra separado; es decir, el mito *es* solamente cuando está en relación con el sujeto que lo escucha, lee, oye o siente. La producción que surge en el mito como discurso es una producción donde intervienen dos instancias (correr de un lado a otro) que padecen la acción de encontrarse en el tiempo. Es, por lo tanto, imposible atender lo que dice el mito si no es en *relación* con el sujeto, población o cultura con quien está en interacción.

Esto es poner simplemente en juego la tercialidad que vino a romper con el esquema reduccionista sujeto-objeto que la ciencia utilizó como ontología en sus inicios. En este sentido, no es solamente el mito y el sujeto (población o cultura) lo que está en juego, también entra al esquema la relación entre ambos; es más, es la relación la que da el sentido. Y así, “Cada uno de los términos comprende a los otros dos, pero no puede ser comprendido sin alguno de ellos” (Fernández, 1994; 187). Siguiendo con la esquematización que hace Pablo Fernández, lo planteado quedaría entonces así:



Donde si lo que se quiere saber es el sentido o significado que un mito tiene –produce- no se puede dejar de lado al sujeto donde incide, ni tampoco, por supuesto, al mito que se pretende analizar. Es un discurso lo que está en juego, ignorar a alguno de los participantes es borrar el discurso para volverlo monólogo.

En el *Tractatus logico-philosophicus*, hay un apartado que resuena como un eco en este momento. Específicamente me refiero a lo relativo de la concepción hecha sobre *figura* en dicho trabajo, donde se dice: La figura es un modelo de la realidad (2.12). Cuando tomo el significado etimológico de *idea*, no puedo no pensar que resulta atractivo su equiparación con la *figura* del *Tractatus*.

La *figura* resultaba ser la *representación* de los hechos en el espacio lógico; este espacio era el que se construía cuando un sujeto aparecía en el mundo ontológico. Ahora, como se especificó, esos hechos eran una ordenación –conexión- de objetos, también llamados estados de cosas. Y así, esta ordenación era esencial para el reconocimiento de las cosas, las cosas no eran sino estando en cierta interrelación. Pero esta conexión se *figuraba* en el espacio lógico, no se podía tener acceso a estos hechos sino por medio de una ordenación previa, una ordenación lógica que constituía un espacio aparte del Mundo, al cual no tenemos acceso.

En este sentido, la *figura* es *lo que se ve*; es una *apariciencia*, *forma* o *modelo* de Mundo: una realidad particular. Dicho en otras palabras, la figura es una *idea* que tenemos sobre ciertas interrelaciones lógicas y determinadas que competen a los *elementos* que se encuentran en su interior. Lo único que tiene que ver con los objetos del mundo es ser una representación de ellos.

Ahora, cuando se dice que el mito es una idea, lo que surge es entonces no una *figura per se*, como se entiende en el *Tractatus*, sino una idea –figura- *expresada*, es decir, el mito, como idea, es una proposición. Por lo tanto, lo que me interesa entonces, no es la idea en sí misma, la proposición que es lo superficial -la apariencia-, sino el pensamiento de donde surge esta idea lógica expresada en el espacio discursivo.

Pues, si se sigue esta delimitación, la dificultad que surge de tomar al mito como objeto de estudio recae en que, de principio, es necesario situarlo en un contexto específico. Así mismo, el acento lo estaría posicionando sobre el sentido subjetivo que surge a partir de una figura o historia, entonces me quedaría en el nivel de la apariencia. Lo que realmente me importa es, como dije en un principio, lo que se encuentra detrás de esa apariencia, en la profundidad de la figura del mito, lo que lo sustenta como una práctica. Porque es en ese otro espacio, en el del *pensamiento mítico*, donde se *muestra* lo Femenino; al menos, es lo que intento argumentar.

Para lograrlo, primero tendría que definir el *pensamiento mítico*, o dicho con propiedad, buscar hacer un boceto de *lo mítico*. El artículo *lo* es de gran importancia porque no sólo lo neutraliza, sino que le imprime el carácter de indeterminable. Con esto hago referencia al discurso psicoanalítico, pues cuando se dice: *el inconsciente* se está haciendo referencia a las expresiones del inconsciente (sueños, lapsus, actos fallidos y síntomas) que son a las que se tiene acceso; en cambio cuando se dice: *lo inconsciente* se hace referencia a eso inconsciente por excelencia, eso que no se sabe ni puede decir.

Cuando hago esta analogía, sitúo *lo mítico* en el mismo espacio que *lo inconsciente*, puesto que es algo a lo que no se puede tener acceso y que solamente se *muestra* mediante sus expresiones: *el inconsciente* por parte del segundo, *el pensamiento mítico* por parte del primero.

Si se acepta el supuesto de que lo que se *muestra* en el pensamiento mítico es *lo mítico* y unas líneas antes escribí que es mi intención argumentar que en el espacio del pensamiento mítico es también donde se *muestra* lo Femenino, sería empezar a dar cuenta que existe cierta relación entre lo mítico y lo Femenino, al menos en lo que respecta al espacio.

Ahora, para empezar el boceto, se sabe que *lo mítico* es lo *característico del mito*. Pues eso es lo que se dice cuando se agrega el sufijo *-ico* a un sustantivo. Sin embargo, si seguimos concediendo las propiedades antes mencionadas al artículo *lo*, aparece que eso característico del mito es indeterminable y sólo se vuelve asequible mediante su expresión en el pensamiento mítico. Entre *lo mítico* y el *mito* hay entonces un *pensamiento*.

Sin embargo, cabría muy bien preguntarme: ¿a qué me refiero con pensamiento? Pero antes de ahondar en ese concepto, considero de mayor importancia ilustrar las relaciones entre éstos tres conceptos. Aquí, se abre el camino para el sueño.

Trazo 7: Mitos y sueños

“En la mitología griega, sueño y muerte, Hypnos y Thanatos, son dos hermanos gemelos.”
(Eliade, 1962: 123)

“En el sueño tiene el alma ojos de penetrante lucidez, en tanto que despiertos los mortales tienen la vista muy corta.”
La sombra de Clitemnestra
(Esquilo, 458 a. C.: 138)

El arreglo espacial que hago de la relación entre lo mítico y el mito, articulados por un pensamiento, es una analogía con respecto a la conceptualización freudiana de los sueños. Es por esto que considero esclarecedor hacer una muy breve descripción de dicha conceptualización con solamente fines explicativos. Aquí cabe hacer el hincapié de que no estoy realizando un análisis psicoanalítico de los mitos y que tampoco estoy utilizando el discurso psicoanalítico como herramienta discursiva (aunque simpatizo con su metodología); simplemente, me apoyo en la ordenación teórica que Freud construyó en su obra *La interpretación de los sueños* para dibujar dichas relaciones. Ahora, de lo anterior no se desprende el hecho de que no exista relación alguna entre los sueños y los mitos, sirve solamente para plantear mi posicionamiento.

La relación entre los mitos y los sueños no es una cuestión novedosa. Si tomo en cuenta que “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”” (Eliade, 1962: 13-14; énfasis en el original); entonces se desprende que el *origen* de un mito se remonta a un pasado, *in illo tempore*, o, como lo mencionan los mitos totémicos australianos: *alcheringa*, en el “*tiempo del sueño*” (Eliade, 1962: 21; el énfasis es mío).

Tomar al sueño como originado en un tiempo pasado tiene un fundamento psicoanalítico; sin embargo, esclarecerlo en este momento sería saltar un tramo importante del camino que llevaría a la comprensión del sueño freudiano. Por este motivo, dejaré los orígenes del sueño en puntos suspensivos y, mejor, empezaré a llenar de significado la palabra *sueño*.

Si se busca su significado etimológico, resulta que proviene del latín *somnus* (sueño), del indoeuropeo *swep* que significa: *dormir*. Sin embargo, otra entrada en el diccionario arroja como raíz, de la misma forma, a la palabra *somnium* (Gómez, 1985: 655). Este último concepto es el acusativo de *somnus*, es decir, designa el resultado de la acción verbal. Como se puede observar, desde la etimología se expone ya una diferencia entre el mero hecho de *dormir* y el acto de *soñar*.

Esta confusión de significados, el de tomar a la palabra sueño con ambas acepciones – dormir y soñar-, fue uno de los grandes errores que cometieron algunos de los teóricos del sueño previos a Freud -se puede leer una amplia descripción de ello en el Capítulo I de *La interpretación de los sueños*-. Y que, finalmente, responde a un estado primitivo de

comprensión, o, como lo explica Freud en *Tótem y tabú*: “Una identidad todavía no aprehendida por nosotros en el proceso psíquico es certificada por el uso de la misma palabra para las dos variedades de enlace” (Freud, 1913-1914: 89).

Entonces, la diferencia entre el *dormir* y el *soñar* es la primera y más general diferenciación que establece Freud en su doctrina de los sueños. De esto se desprende que se pueda dormir sin soñar (sueños lúcidos), de la misma forma que se puede soñar sin dormir (alucinaciones diurnas). La acción del dormir es una cuestión somática, el soñar es psíquico.

Sin embargo, Freud no toma al *soñar* como su objeto de estudio; sino al *sueño*. Y realiza una aseveración de grandes implicaciones para la comprensión de lo humano en su Advertencia (a la primera edición) de *La interpretación*:

En efecto, el examen psicológico muestra que *el sueño* es el primer eslabón en la serie de productos psíquicos anormales; otros de sus eslabones son las fobias histéricas, las representaciones obsesivas y las delirantes [...] y quien no sepa explicarse el origen de las *imágenes oníricas* se esforzará en vano por comprender las fobias, las ideas obsesivas y las delirantes, y aun, llegado el caso, por ejercer sobre ellas una influencia terapéutica (Freud, 1900: 17; el énfasis es mío).

De aquí se desprende la importancia que el sueño tiene en la vida psíquica –no por nada es la vía regia que nos conduce al inconsciente-; de la misma manera, se define al sueño como las imágenes oníricas, pero sobrevenidas en el estado del dormir. Sin embargo, conforme avanza en su texto, Freud va poniendo el acento no en las imágenes oníricas, sino en el relato que se hace de ellas. Entonces, el sueño, lo que se interpreta, es la narración que se hace de éstas imágenes oníricas. En este sentido, *el no soñar es también un sueño* que se presta a interpretación.

Freud también es muy cuidadoso y no comete el error que los teóricos anteriores cometieron, a saber: dedicarse a interpretar los sueños de las personas. La única persona que puede interpretar un sueño es la misma que lo soñó, nadie más. Así, la figura de la tercialidad antes descrita queda intacta:



Si Freud, o cualquier otro, se hubiera dedicado a interpretar sueños ajenos; el Sujeto de la figura desaparecería y quedaría en su lugar Freud –o cualquier otro-. Pero esto, cabe aclarar, no haría que el sueño dejara de tener un sentido, simplemente se excluye al soñante de esa relación y el Sentido sería otro.

Hasta este momento de la explicación, se podría percibir al sueño como un todo; sin embargo, la gran aportación freudiana fue develar que el sueño estaba conformado por dos

sentidos: una parte era el *contenido manifiesto* y la otra los *pensamientos latentes* que se encuentran detrás del sueño.

El *sueño manifiesto* es el sueño tal cual lo definí anteriormente: el suceso de imágenes oníricas, la historia que percibimos al soñar, y que es relatado –insertado en el lenguaje en una ordenación temporal-. En este sentido, el sueño sería como el mito, está en el mismo nivel, no es más que una historia contada, serían proposiciones.

Este sueño manifiesto, en la doctrina freudiana, tiene existencia conciente sólo porque ha sido desfigurado. El sueño es entonces la exteriorización (des)figurada –en la conciencia- de *algo* que es inconsciente. Si me adelanto un poco, de aquí surge la sentencia freudiana: “El sueño es la figuración de un cumplimiento de deseo inconsciente”.

Pero iré por partes. El contenido desfigurado, el sueño, parte por ende de algo previo. Esta figuración previa son los *pensamientos oníricos latentes*. Siguiendo esta lógica, al interpretar el contenido manifiesto de un sueño, lo que surge son los pensamientos latentes. O, dicho en otras palabras, es a partir de los pensamientos latentes que se conforma –desfigurado- el contenido manifiesto del sueño; pero *a posteriori* puesto que es otra lógica la que se utiliza para comprender este fenómeno. De aquí que lo que interesa en el análisis de un sueño es para nada el sueño en sí mismo –el relato que se hace de él-, sino los pensamientos oníricos que se encuentran detrás. Análogamente a lo que busco argumentar en este momento: lo que interesa no es *el contenido del mito*, sino *el pensamiento mítico* que le sirve de base para su conformación:

Pensamientos del sueño y contenido del sueño se nos presentan como dos figuraciones del mismo contenido en dos lenguajes diferentes; mejor dicho, el contenido del sueño se nos aparece como una trasferencia de los pensamientos del sueño a otro modo de expresión cuyos signos y leyes de articulación debemos aprender a discernir por vía de comparación entre el original y su traducción. Los pensamientos del sueño nos resultan comprensibles sin más tan pronto como llegamos a conocerlos. El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en un pictografía, cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiésemos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlos según su referencia signante (Freud, 1900: 285; el énfasis es mío).

La interpretación del sueño busca, entonces, develar los pensamientos oníricos latentes que se encuentran desfigurados en el contenido manifiesto del sueño. Sin embargo, Freud no se queda en este nivel y da un salto desde esta concepción a un proceso de mayor importancia. Siguiendo esta línea, lo que le interesa ya en forma al Psicoanálisis no es ni el contenido manifiesto del sueño ni los pensamientos oníricos latentes, sino el proceso mediante el cual los pensamientos se trasmudan en sueño, lo que llama Freud el trabajo del sueño:

*[Nota agregada en 1925] [...] En el fondo, el sueño no es más que una forma particular de nuestro pensamiento, posibilitada por las condiciones del estado del dormir. Es el *trabajo del sueño* el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad (Freud, 1900: 502; énfasis en el original).*

A esta altura de su obra –el final del Capítulo VI- , Freud transfiere la acentuación de la interpretación de los sueños a la psicología de los procesos oníricos, fundamento del Psicoanálisis: el Capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. Y es justamente en este punto donde la analogía que presento deja de funcionar. Lo que me interesa a mí, en este momento, es el *punto estructural* del pensamiento mítico, no los procesos mediante los cuales ese pensamiento se transmuta en un mito. Es importante mencionar que esos *procesos* son de gran importancia para la comprensión de lo mítico, incluso estaría tentado a aventurarme y decir que el trabajo del sueño es similar a lo que podría llamar el trabajo mítico, siguiendo con la analogía. Sin embargo, el sustentar y argumentar esa afirmación excede por mucho los objetivos del presente texto; pero deja abierto el camino para una posterior indagación.

Dejando esto inconcluso y habiendo hecho un breve recorrido por la concepción del sueño freudiano, lo que sigue es continuar con los puntos suspensivos que señalé al principio de este trazo. Busco entonces responder a la pregunta de: ¿Dónde se encuentra el origen del sueño? lo que al mismo tiempo arrojará la respuesta a: ¿dónde se encuentra el origen del mito?

Sin embargo, cabría replantear ambas preguntas. Siguiendo el énfasis que señalé en la cita que hago de la página 285 de *La interpretación*: “*Pensamientos del sueño y contenido del sueño se nos presentan como dos figuraciones del mismo contenido en dos lenguajes diferentes*”; y si, pensando linealmente, el sueño surge a partir de los pensamientos del sueño, las preguntas quedarían redactadas de la siguiente manera: ¿Dónde se encuentra el origen de los *pensamientos oníricos*? y ¿dónde se encuentra el origen del *pensamiento mítico*?

Retomaré la cita, pues detrás de ella –en forma cifrada- se puede leer a lo que hago referencia.

Pensamientos del sueño y contenido del sueño se nos presentan como *dos figuraciones* del mismo contenido en dos lenguajes diferentes.

Así, siguiendo esta lógica, existe un contenido que es figurado en un primer momento en lo que se llama pensamientos oníricos; esta figuración, en un segundo momento, es desfigurada hasta que alcanza la conciencia y se convierte entonces en el sueño manifiesto, el sueño propiamente dicho. Ahora, este arreglo temporal de momentos es sólo una herramienta teórica que ayuda a la comprensión del proceso. Si sigo literalmente a Freud, no existe el tiempo en el inconsciente, todos estos procesos son simultáneos. No hay un antes ni un después, ni un primer momento ni un segundo; pero, si se quiere realizar un esquema, vale la pena construir teóricamente esos momentos.

Ahora, ¿cuál es ese contenido previo? Me adelanté hace unos momentos y solté la aseveración freudiana: “El sueño es la figuración de un cumplimiento de deseo”. Entonces, eso previo que es figurado y desfigurado después en el sueño es: un deseo. No voy a realizar un desglose específico acerca del deseo, eso necesitaría ya en sí mismo todo un

texto. Voy, simplemente, a dar algunas señalizaciones para entender a qué se refiere Freud con deseo, y que tiene en común con lo que estoy trabajando: *lo mítico*.

La importancia que Freud le confiere al deseo es vital, al menos eso se puede leer en su siguiente sentencia: “solamente un deseo puede impulsar a trabajar a nuestro aparato anímico” (Ibíd., 1900: 559). Es decir, ser un sujeto deseante es lo que nos hace estar vivos; si no existiera el deseo, tampoco existiría la vida (psíquica). A tal grado es la acentuación que el Psicoanálisis hace con el deseo. Para intentar abordar de alguna forma esta cuestión tan compleja, Freud lanza un supuesto sobre la génesis del aparato psíquico, que vale mucho la pena citar *in extenso*:

No tenemos dudas que de este aparato [psíquico] ha alcanzado su perfección actual sólo por el camino de un largo desarrollo. Intentemos trasladarnos retrospectivamente a una etapa más temprana de su capacidad de operación. Supuestos que ha de fundamentarse de alguna otra manera nos dicen que el aparato obedeció primero al afán de mantenerse en lo posible exento de estímulos, y por eso en su primera construcción adoptó el esquema del aparato reflejo que le permitía descargar enseguida, por vías motrices, una excitación sensible que le llegaba desde fuera. Pero el apremio de la vida perturba esta simple función; a él debe el aparato también el envión para su constitución ulterior. El apremio de la vida lo asedia primero en la forma de grandes necesidades corporales. La excitación impuesta {*setzen*} por la necesidad interior buscará un drenaje en la motilidad que puede designarse «alteración interna» o «expresión emocional». El niño hambriento llorará o pateará inerte. Pero la situación se mantendrá inmutable, pues la excitación que parte de la necesidad interna no corresponde a una fuerza que golpea de manera momentánea, sino a una que actúa continuamente. Sólo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno), se hace la experiencia de la *vivencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esta índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción (Ibíd., 1900: 557 y 558).

¿Qué dice aquí Freud? Demasiadas cosas. Podría aventurarme y decir que este párrafo de la *Interpretación de los sueños* es una de las grandes aportaciones freudianas de toda su obra; algo así como uno de los cimientos que sostienen el discurso psicoanalítico. Pero en este momento, sólo me interesa tocar lo relativo al deseo –aunque de esto se trate el Psicoanálisis–.

Freud dice en el párrafo antes citado:

El deseo es una *moción psíquica* que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella *primera vivencia de satisfacción*.

El deseo es, entonces, una *moción psíquica*. Es decir, es movimiento. Pero, esto quedaría muy escueto si lo dejara a este nivel. Si profundizo en la palabra *moción* y su significado etimológico, surge entonces un desarrollo que sirve para indagar más a fondo el carácter constitutivo del deseo:

Moción proviene del latín *motionem*, acusativo de *motio* 'movimiento', de *motus*, participio pasivo de *movere* 'mover', + *-io* 'acción'. (Gómez, 1985:462).

La palabra *moción* es el resultado de una tercera derivación de un concepto compuesto. Así, cada paso, por así decirlo, implica un agregado específico a la palabra raíz. Desarrollaré el camino desde el principio, esto es, de forma inversa a lo expuesto.

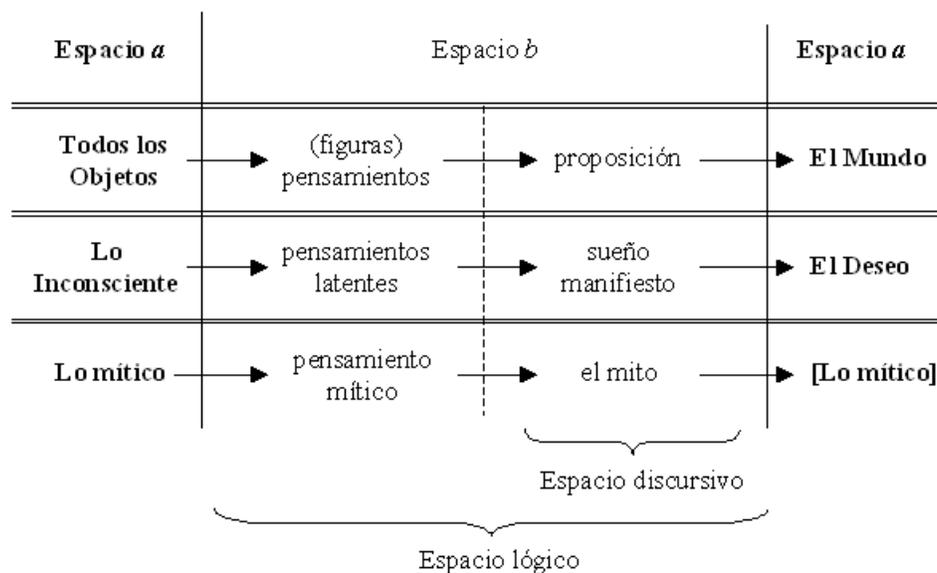
En un primer momento se pasa del verbo mover a la acción de mover; sin embargo, el participio pasivo transforma la figura en lo que surge –pasivamente- a partir de esa acción de mover. Esto deriva en movimiento, donde ya se establece un método y un fin; pero en voz pasiva. *Moción* es la forma acusativa de este desarrollo, que imprime la acentuación en el *objetivo primero* de la acción verbal en juego –la derivación de la primer figura-. Así, significa eso que surge, pasivamente, a partir de la acción de un movimiento; pero acentuando el hecho de que ese resultado –pasivo y en un segundo tiempo- era el objetivo primordial de toda la figura de la acción verbal. Es hacer notar como si, desde un principio, se realizara una acción de movimiento que pasivamente –sin hacerlo- desembocara en lo que se quería conseguir. Es una figura compleja, pues invierte el tiempo lineal al que se está acostumbrado; pero, en su raíz, *evoca* lo simultáneo del aparato psíquico, donde surge la lectura de que la *causa* es posterior al *efecto*; porque la *moción* –deseo- que es causa, surge a partir del efecto –movimiento-.

Así, el deseo como esta *moción psíquica* –pues Freud hace el hincapié de que pertenece al terreno de lo psíquico, no de lo somático-, buscará investir de nuevo la imagen mnémica de aquella *primera vivencia de satisfacción*. Algo así como revivir la percepción –pues es imagen- de esa primera vez que el aparato psíquico se deshizo de una excitación insoportable. Cabe apuntar que no es el hecho de deshacerse de esa excitación, sino la percepción que surgió a partir de ese hecho –es imagen-, que, a pesar de encontrarse ligada, goza de independencia.

Dejando aquí estas elucidaciones, que me llevarían más allá de lo que pretendo argumentar, y regresando al punto que dejé abierto anteriormente –la búsqueda del origen de los pensamientos oníricos, y por ende, del sueño-; de este desarrollo se infiere que lo originario no está en los pensamientos oníricos, pues éstos son solamente una figuración. Eso *originario* está en otro lugar, en otro espacio. Freud rastrea, con un desarrollo argumentativo mejor que el mío y que no sin pena dejaré de lado, ese *origen* mediante la indagación analítica, y dice de forma clara y tajante: “*El deseo que se figura en el sueño tiene que ser un deseo infantil*” (Freud, 1900: 546; énfasis en el original). Y agrega

enseguida: “Por tanto, en el adulto proviene del *Icc* [Inconsciente]; en el niño, en quien la separación y la censura entre el *Prcc* [Preconsciente] e *Icc* todavía no existen o sólo están constituyéndose poco a poco, es un deseo incumplido, no reprimido, de la vida de vigilia” (Ibíd., 1900: 546; énfasis en el original).

Y con esto, Freud muestra que el deseo, no obstante todo el desarrollo que se hizo, es inconsciente. Entonces, de nuestro deseo *nada* podemos –ni podremos- saber. Esto manda al deseo al mismo espacio donde, siguiendo el desarrollo que hice de Wittgenstein, se encuentra el Mundo. Ese Espacio *a* al cual no tenemos acceso, sino mediante figuraciones o pensamientos. Esto se puede ilustrar en el mismo espacio continuo que resulta estar entre dos mundos de los que sabemos sólo por derivación lógica. Así mismo, aquí es donde toma forma la conceptualización que hago del mito y de lo mítico:



Esquema 12. Figura del texto; primera versión.

Donde lo central resulta ser el pensamiento como la primera traducción de eso incognoscible –que por lo mismo se vuelve inteligible-. De ahí surge una segunda traducción: en Freud se llama desfiguración onírica; en Wittgenstein la proposición, como lenguaje, disfraza el pensamiento de modo tal que no se puede deducir la forma de este último (4.002); y en cuanto al pensamiento mítico, esta segunda traducción –el mito- esconde tras de sí los pensamientos que lo constituyen. Esta ordenación demuestra como la acentuación recae no en *lo que se ve*, se escucha o lee directamente, sino en lo que se encuentra detrás, lo que se esconde. Wittgenstein es muy claro cuando dice que no se puede observar la forma de los pensamientos a partir del lenguaje; pero el método analítico freudiano lo que logra es justamente develar esos pensamientos que se encuentran detrás de *lo que se dice*. Ahora, en cuanto al mito, debiera seguirse un camino similar para acceder al pensamiento mítico; eso es lo que intentaré demostrar en las siguientes páginas.

Pero primero, cabría delimitar el lenguaje que el mito utiliza para narrarse. Como había dicho en un principio, no se utiliza aquí un lenguaje como el de la lógica, el de la matemática o el de la ciencia natural; por eso, en este momento, el desarrollo analítico del

Tractatus deja de tener efecto para dejar paso a otro tipo de lenguaje. El punto central sería saber cuál es ese otro lenguaje. En este momento surge la figura de Joseph Campbell como ayuda, pues él afirma tajantemente que: “el mito pertenece al orden de la poesía” (Campbell, 1972: 288). Así, el camino que tendría que seguir es el de un lenguaje poético, puesto que, por ejemplo: cuando Zeus devora a su primer esposa, Metis, sería iluso tomar el significado literal de este hecho –peor aun sería seguir a la letra que del cráneo abierto de Zeus nació, adulta y armada, Atenea-. Entonces, el pensamiento que se encuentra detrás del mito de Metis, siguiendo la línea poética, podría ir encaminado más bien a que “Zeus se adueño de su poder, de su inteligencia y de su «consejo sabio»” (Cross, 2008: 29). Pero un análisis quedaría muy escueto en este nivel. Cuando sigo a Freud y su afirmación de que, en el sueño, todo está sobredeterminado y aplico esta sobredeterminación al mito, bien podría abrirse toda una serie de reconducciones y asociaciones provenientes del simple hecho de que Metis fue devorada por Zeus. Pero aceptar esto implicaría reforzar los lazos del sueño para con el mito. Entonces, una posibilidad sería plantear que, si el mito es del orden de la poesía y compruebo que el sueño también pertenece a ese orden, los lazos entre éstas dos formaciones serían más fuertes y la sobredeterminación también podría aplicar para el mito.

Freud nos dice con respecto al sueño:

El sueño [...] piensa de manera predominante, aunque no exclusiva, por imágenes visuales [...] Lo único característico del sueño son esos elementos de contenido que se comportan como imágenes, vale decir, se asemejan más a percepciones que a representaciones mnémicas [...] el sueño *alucina*, reemplaza pensamientos por alucinaciones. (Freud, 1900: 73).

Esto, siguiendo a Schleiermacher, se distingue del estado de vigilia puesto que, este último, piensa en conceptos, es decir, en un lenguaje delimitado. Las imágenes oníricas son percepciones de un orden plástico, digamos alegorías, que pueden representar, de forma metafórica, muchos conceptos en un solo momento. De ahí que los mecanismos del sueño sean: la condensación –metáfora-, el desplazamiento –metonimia- y la figurabilidad –plasticidad-. En esto radicaba –aun ahora, al parecer- justamente que se le considerara al sueño como algo incoherente; Freud cita a Vaschide:

La imagen del sueño es la copia de la idea. Lo principal es la idea; la visión es sólo accesoria. Establecido esto, hay que saber seguir la marcha de las ideas, hay que saber analizar el tejido de los sueños; entonces la incoherencia se hace comprensible, las concepciones más fantásticas se convierten en hechos simples y perfectamente lógicos (...) Los sueños más extravagantes encuentran incluso una explicación muy lógica cuando se los sabe analizar (Ibíd.: 85).

Así, el menosprecio hacia la vida onírica, a finales del siglo XIX y por la comunidad científica, se basaba en una incompreensión –usufructo de su egocentrismo- de las cualidades específicas del sueño. Su pensamiento hegemónico les impedía *ver* el hecho de que el lenguaje utilizado por los sueños era distinto del utilizado por la ciencia natural. Así mismo, cuando se forzaba al lenguaje onírico a entrar en el lenguaje científico, no podía no verse como un sin sentido:

Cuando se impuso el modo de pensar de las ciencias naturales sobrevino una reacción en la apreciación del sueño. Precisamente los autores médicos tienen la mayor proclividad a *juzgar* ínfima y sin valor la actividad psíquica en los sueños, mientras que los filósofos y observadores no profesionales –psicólogos no aficionados–, cuyas contribuciones justamente en este campo no son de desdeñar, sostienen casi siempre, en mayor acuerdo con las *instituciones del pueblo*, el valor psíquico de los sueños (Ibíd.: 87; el énfasis es mío).

Éstas problemáticas son las que se atacan justamente en el *Tractatus logico-philosophicus* cuando Wittgenstein dice que “Todas las proposiciones *valen* lo mismo” (6.4); lo que implica que los juicios de valor tienen nula injerencia sobre las proposiciones. De igual forma, se nota en el párrafo antes citado que la ciencia –en un principio por lo menos– se encontraba en un mundo completamente distinto de la realidad cotidiana –y la de los filósofos y observadores–. Cosa que no se ha eliminado del todo, incluso hoy en día en la misma Psicología –Freud y muchos grandes pensadores, como Wittgenstein, Frazer, Lazarus y Steinthal, entre otros, siempre sobrevaloraron lo que se podía lograr desde este discurso; no contaron con los terribles efectos de la Institucionalización– cuando los “psicólogos” se encuentran enclaustrados en sus laboratorios, ajenos a la vida cotidiana.

Pero esto resulta ser otro tipo de cuestiones, no insignificantes, que me alejan del presente texto. Lo que me interesa en este momento es resaltar que el lenguaje de los sueños es más parecido a un lenguaje plástico que a un lenguaje literal, digamos científico-conceptual. Así, tanto el mito como el sueño pertenecen a “este orden de lo poético” y, por lo tanto, la forma en la que uno debe acercarse a ellos es para nada una forma que se desprenda del discurso objetivo científico. El mundo de los sueños y el mundo de los mitos es una realidad conformada de imágenes, percepciones y sensaciones que se escapa, por mucho, a un encasillamiento conceptual. Aun así, considero que este desarrollo no deja pruebas suficientes en cuanto a la sobredeterminación del mito, por lo que esta tesis quedará abierta a ulteriores reflexiones; sin embargo, la posiciono como fundamental en el edificio teórico que estoy construyendo del pensamiento mítico.

Antes de pasar al punto estructural del pensamiento mítico, me gustaría dejar en claro dos conceptos que servirán para ilustrar, posteriormente, el lenguaje que utilizaré. Ya dije, en varias ocasiones, que es un lenguaje poético; pero ¿a qué me refiero con esto?

Hasta el momento han surgido dos tipos de lenguaje, más bien, dicho correctamente, dos tipos de escritura: una escritura literal, la que se utiliza en la ciencia natural, que busca encerrar conceptualmente sus ideas para delimitarlas –quitándoles movimiento– lo mejor posible; el otro tipo es la escritura poética, la metafórica, que, por el contrario, busca abrir posibilidades de interpretación y expresión de aquello que se escapa a las palabras. De ahí justamente la metáfora, que “lleva (*fero*) más allá (metal) el sentido de los elementos concretos” (Castillero, 1992: 41), es decir, de las palabras. Por eso, este lenguaje metafórico, es uno que va de la mano con el arte:

El arte, quiero decir, es lenguaje en nacimiento, forma formándose; convocación desde el aquí, del (¿más?) allá, de la trascendencia [...] El arte no es sino forma trascendiéndose. Y acaso no pudiéramos decir de la metáfora que no es sin forma que se trasciendo en la convocatoria, en la aparición, de otra forma (Ibíd.: 39)

Éste es el espíritu con el que escribo desde el mito, es un espíritu que busca encontrar las formas sensibles del pensamiento mítico, es decir «el encuentro en el espacio y el tiempo» (Fernández, 2006: 160) de lo mítico. Pasaré entonces a detallar su punto estructural.

Trazo 8: El punto estructural del pensamiento mítico

“Toda vida es estructura.”
(Campbell, 1972: 57)

“la realidad es el pensamiento de la sociedad.”
(Fernández, 2006: 139)

Hablar del pensamiento resulta ser una de las cuestiones más discutidas en psicología. En lo personal, no me convence ninguno de los trabajos que conozco realizados hasta este momento (desde cualquier discurso de la psicología individual o de la conciencia). Por lo tanto, continuaré del lado de los poetas y etimólogos –con los que simpatizo más–.

Pensar proviene de latín *pensare* y significa: pesar, reflexionar, considerar. Así mismo, es el frecuentativo de *pendere*: pesar, determinar el peso (Gómez, 1985: 530). El hecho de ser el frecuentativo hace dar cuenta de dos cosas: *pendere* es la palabra base y que, al ser utilizada frecuentemente, se tornó en *pensare*.

Así, más allá de lo que pueda significar la reflexión o la consideración –que surgen en un segundo momento–; el hecho interesante es que *pensar* tiene que ver con *pesar* y *determinar el peso* (de ahí *sopesar*). Ahora, la forma en la que se pesaba, antes de que se establecieran convenciones, era mediante una comparación. Pesar algo significaba hacerlo con relación a una otra cosa que ya tenía peso, por decirlo de alguna forma. Lo primero que movía a alguna persona a pesar algo era que no sabía cuál era su peso en relación con otro objeto; el objeto, se podría decir, no pesaba hasta que era comparado. Lo que motivaba el acto de pesar era entonces una ausencia de peso, en sí, de la lectura del peso.

Esto podría ser más asequible si lo manejo en un plano abstracto, en el acto ya del pensar; pero, obviamente, manteniendo la estructura que rescaté de la etimología. Así, desde esta perspectiva, lo que nos mueve a pensar algo es su falta de peso, la ausencia de un cuerpo sensible. Entonces, el pensar hace que lo no tangible pueda ser comparado con algo ya existente, y al hacerlo, le otorga existencia. Pues, qué nos lleva a pensar sino una respuesta faltante, un enigma sin solución... un vacío de palabras. Esa ausencia de “algo” es lo que mueve a pensarlo, *sopesarlo*, darle cuerpo y existencia.

Si se sigue esto, solamente faltaría agregar a esta significación de pensar su sufijo: *-miento*. Este sufijo le imprime el sentido de proceso, de un método que resulta en una meta (del latín *mentum* que significa resultado). Así, el pensamiento es el resultado de que, por un camino especificado, se llega a dotar de peso a algo que no lo tenía; el pensamiento inscribe un cuerpo en un vacío.

Aunque esto pudiera sonar más que abstracto, resulta fácil aterrizarlo en la noción que Wittgenstein tiene sobre pensamiento en su *Tractatus*:

3: La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

Tendríamos en un primer momento hipotético a los objetos en el mundo; sin embargo, no se pueden aprehender estos objetos de forma aislada, sino organizados en estados de cosas, lo que se llama hechos. Ahora, nosotros nos hacemos figuras de esos hechos, de los estados de cosas. Esta figuración, ya en el espacio lógico, es el pensamiento, es decir, la representación de una posible trama de cosas. No existen las cosas –en el espacio lógico- si no es en relación con otras cosas, y es el pensamiento el que les confiere esa existencia –cuerpo, peso- mediante su inserción en una ordenación. El pensamiento hace posible la existencia de los hechos en el espacio lógico, sin un pensamiento que los ordenara, podría decir, no existirían en este espacio, no habría un sujeto que las pensara.

Ahora, este pensamiento no tiene que ver con un lenguaje o un discurso, simplemente hace referencia a la sensación de una forma, la forma del mundo. Esta concepción de pensamiento va en paralelo con la que surge de la Psicología Colectiva:

el pensamiento que está hecho de las formas de la realidad es de un tipo preciso: no es, por cierto, un pensamiento discursivo, racional, hecho de palabras, lógico, sino que es afectivo, arracional, alógico, estético, sensible, que no se lee ni se pronuncia, sino que se habita, se experimenta, se recorre y se siente (Fernández, 2006: 139).

El pensamiento en este nivel, como el pensamiento mítico, no se pone en palabras, es una forma que se siente y que hace actuar, es un pensamiento afectivo; está detrás de las proposiciones, dicho de otra forma, es lo que se encuentra sustentando a las proposiciones, al mito. Así, este pensamiento es lo que posibilita que el mito cumpla su función, que como se sabe, es la de “proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia” (Eliade, 1962: 10; énfasis en el original). Cuando esto sucede, dice Eliade, es cuando el mito “tiene vida”. El pensamiento para ser pensamiento, tiene que estar vivo en lo cotidiano, y esto es estar en continua transformación.

Por este motivo, no cualquier mito tiene las características que aquí describo; no cualquier mito funciona como mito. La particularidad es que, cuando está con vida, se convierte en un discurso que delimita patrones y formas de pensamiento, y con eso, genera realidades. Las sociedades occidentales donde el mito vivo es el que surge del pensamiento judeocristiano, son muy distintas a las orientales donde se mantiene con vida el mito que surge del *Brihadaranyaka Upanishad*. Pero esta concepción no se queda en el nivel religioso, de igual forma incide en la generalidad del pensamiento: la sociedad vienesa del

siglo XIX, por ejemplo, dista mucho de la sociedad Maya del periodo posclásico. Pues el mito no sólo establece formas de conducta, también enmarca formas de pensamiento.

Pero antes de entrar en los detalles que surgen de esta lectura, primero voy a desarrollar lo que considero el punto estructural del pensamiento mítico.

Cuando se habla de estructura se hace referencia, desde la etimología, a lo que es resultado de disponer, arreglar o construir (Gómez, 1985: 283). La estructura es una forma que surge del acomodo de ciertos elementos. Wittgenstein la define igualmente en su *Tractatus*:

2.032: La estructura del estado de cosas es el modo y manera como los objetos se interrelacionan en él.

Así, para poder hablar o describir la estructura del pensamiento mítico, se tendría que analizar caso por caso. No existiría algo así como la estructura general del pensamiento mítico puesto que, a pesar de que fueran los mismos elementos los que la compusieran, la ordenación cambiaría con respecto a la cultura y el observador. Por ejemplo, el mito del Diluvio Universal que se presenta en varias culturas -desde Mesopotamia, pasando por Oriente lejano, hasta llegar a Occidente- a pesar de reflejar el mismo significado, la estructura subyacente varía, puesto que el acomodo de los elementos es particular dependiendo del punto de vista de la cultura:

De acuerdo con las numerosas mitologías que florecen todavía en Oriente, al final de cada Eón acontece, de forma inevitable, un diluvio universal [...] La mitología de los días y noches cósmicos de este tipo no implica ninguna noción de castigo o culpabilidad [...] Después observamos que en la Biblia [...] puede reconocerse el primigenio modelo mesopotámico de ciclos continuos de manifestación y desaparición del mundo, calculados matemáticamente, con cada uno de ellos terminando en un diluvio. Sin embargo, como bien sabemos, la explicación más popular y evidente del Diluvio Universal ofrecida en ese texto es que fue enviado por Yahveh como castigo por los pecados de los hombres, que lo convierte en concepto totalmente distinto (Campbell, 1972: 91 y 92)⁹.

Así, a pesar de que el Diluvio está basado en ciclos cósmicos y representa una regeneración de la vida, el punto de vista Occidental agrega al enlace Dios-pueblo un matiz de castigo y culpa que, como se dice en el párrafo citado, está ausente en las mitologías anteriores. Este “punto de vista” de la cultura es lo que considero de mayor importancia cuando estudio los mitos de una sociedad. Más que analizar la estructura de dichos mitos o hacer una

⁹ Los ciclos cósmicos a lo que se hace referencia se basan en la duración del Día de Brahma, en la India, que tiene una duración de 4.320.000.000 años que, sumado a la Noche de Brahma –la misma cantidad- es de 8.640.000.000 años; lo que daría la cantidad de años de un ciclo cósmico. Así, en el texto se compara con las sagas islandesas, el mismo horario que nosotros utilizamos (60 minutos compuestos por 60 segundos cada uno suman, en un día de 24 horas: 86.400 segundos), la mitología babilónica y por supuesto, la mitología bíblica; encontrando que las anotaciones numéricas son idénticas en todas las culturas. Para un examen más detallado véase: Campbell, 1972: 91 y 92.

interpretación de ellos, las ligeras modificaciones que surgen dependiendo de la voz que los narra e instituye, conforma el discurso oculto que pretendo sacar a la luz.

Pero antes de realizar eso, el objetivo de este trazo es explicar lo que denomino: el punto estructural del pensamiento mítico. Cuando hago referencia al punto estructural no estoy poniendo el acento en la estructura o la estructuración del pensamiento mítico, sino en el punto –o centro- que posibilita y obliga a realizar dicha estructuración. Esta posibilidad-obligación es una tesis que recupero al analizar al ser humano. Espero quede clara al terminar la argumentación.

El punto estructural que delimito para el pensamiento mítico es la búsqueda –invención- del origen. Néstor Braunstein afirmó, en uno de sus seminarios, que todo mito versa sobre el origen. Sin embargo, no es El Origen, sino un supuesto origen, construido, inventado, y que da forma a la sociedad. El Origen está perdido para siempre, no se puede conocer, por esto mismo, es lo que más inquieta al ser humano.

El mito, como construcción de un origen, funciona como el punto de partida a partir del cual todo surge, todo se explica, tiene un orden, un inicio y una función. Para empezar cualquier cosa, siempre es necesario delimitar *arbitrariamente* un comienzo que sirva para decir un antes y un después:

el mito cuenta una historia sagrada; 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* (Eliade, 1962: 13-14; énfasis en el original).

el “comienzo” absoluto es la creación del mundo [...] Un nuevo estado de cosas implica siempre un estado precedente, y éste, en última instancia, es el mundo. Es a partir de esta “totalidad” inicial como se desarrollan las modificaciones ulteriores [...] La idea mítica del “origen” está imbricada en el misterio de la “creación”. Una cosa tiene un “origen” porque ha sido creada [...] el *origen* de una cosa da cuenta de la *creación* de esta cosa (Eliade, 1962: 43-44; énfasis en el original).

Así mismo, el establecimiento de un *origen* funciona para la mayoría de las prácticas humanas. Este punto de partida *organiza* el discurso. Así mismo, fundamenta el edificio teórico con sus axiomas. En una sociedad, esos axiomas son *las historias* de sus antepasados, las reglas morales que *ellos recibieron de los dioses*, las formas de actuar, comer y morirse que los rigen; los mitos, y sus rituales corolarios, llenan el vacío siempre presente de la existencia con un pensamiento. Como describe Bronislaw Malinowski:

En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir (citado en: Eliade, 1962: 26).

Sin embargo, bien se podría refutar esta tesis con simple hecho de argumentar que también existen mitos apocalípticos que no narran algo sobre el origen, al contrario, narran la destrucción y muerte de la sociedad. Son los llamados mitos escatológicos de los que se encuentra plagada la mitología humana. Pero, cabe hacer la aclaración, siempre vienen seguidos de una renovación, una nueva vida que surge a partir de la destrucción:

Los mitos del fin del mundo han desempeñado indudablemente un papel importante en la historia de la humanidad. Han puesto en evidencia la “movilidad” del “origen”; en efecto, a partir de cierto momento, el “origen” no se encuentra únicamente en un pasado mítico, sino también en un porvenir fabuloso (Eliade, 1962: 57; énfasis en el original).

Esta serie construcción–destrucción–reconstrucción, que se encuentra siempre presente, varía en temporalidad según cada cultura. Mientras que en los mitos que sustentan a la mayoría de las creencias contemporáneas el tiempo que debe de transcurrir para dichos eventos es largo sobremanera, en “los pueblos arcaicos [pensaban] que el mundo [debía] ser renovado anualmente (Eliade, 1962: 48). Incluso “en muchas lenguas el término que designa el “mundo” se emplea asimismo para significar “año”” (Ibíd.: 51).

Esto ya empieza a mostrar las diferencias que existen entre el pensamiento del *hombre primitivo* y el *hombre contemporáneo*:

mientras que un hombre moderno, a pesar de considerarse el resultado del curso de la Historia universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a recordar la historia mítica de su tribu, sino que *reactualiza* periódicamente una gran parte de ella. Es aquí donde se nota la diferencia más importante entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre moderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que para este último, es la nota característica de la Historia, no constituye una evidencia para el primero (Eliade, 1962: 20; énfasis en el original).

Así, *el tiempo* que surge del pensamiento mítico resulta ser cualitativamente distinto del que surge del pensamiento contemporáneo:

al “vivir” los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo “sagrado”, a la vez que primordial e indefinidamente recuperable (Eliade, 1962: 24; énfasis en el original).

La rebelión contra la irreversibilidad del tiempo ayuda al hombre a “construir la realidad” y, por otra parte, le libera del peso del tiempo muerto, le da la seguridad de que es capaz de abolir el pasado, de recomenzar su vida y de recrear su mundo [...] Cuando parecen destinados a paralizar la iniciativa humana, presentándose como modelos intangibles, los mitos incitan en realidad al hombre a crear, abren continuamente nuevas perspectivas a su espíritu de inventiva (Eliade, 1962: 136-137; énfasis en el original).

¿Cuáles serían las implicaciones de esta forma de pensamiento? Patricia Corres lo dice claramente:

las culturas del mito son culturas estéticas, lúdicas, es decir, creativas y recreativas; no les interesa distinguir entre lo verdadero y lo falso, bueno y malo, masculino y femenino, natural y sobrenatural, divino y humano. Su forma de pensamiento es la reversibilidad, el movimiento en juego, la posibilidad de ser y no ser (Corres, 1994b: 14).

Construyendo una analogía plástica, el pensamiento contemporáneo sería uno rígido, inamovible, estructurado como una construcción inflexible. El pensamiento mítico, en cambio, sería flexible, reversible, con espacio para el juego y la reinvención constantes. Por esto mismo, Patricia Corres continúa diciendo:

La reversibilidad se identifica con lo femenino; franquea el orden, la coherencia, y por ello, la racionalidad la ha conjurado (Corres, 1994b: 14).

Entonces:

Lo femenino se expresa a través del pensamiento mítico; lo masculino mediante el pensamiento racional. (Ibíd.: 18-19).

La cuestión del *tiempo* se vuelve entonces un fundamento para el pensamiento. Lo masculino racional se maneja en un tiempo lineal, cronológico; considera al *tiempo* como una inevitabilidad. El pensamiento mítico, y con ello una parte lo femenino, no hace caso de esta invención de la razón, el *tiempo* pasado puede retornar, recuperarse y volverse a vivenciar. La forma en la cual regresa ese *tiempo sagrado*, inmemorial, es mediante los rituales:

Gracias a la continua repetición de un gesto paradigmático, algo se revela como *fijo* y *duradero* en el flujo universal. Por la reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* se impone la certidumbre de que algo *existe de una manera absoluta*. Este “algo” es “sagrado”, es decir, trashumano y transmundo, pero accesible a la experiencia humana. La “realidad” se desvela y se deja construir a partir de un nivel “trascendente”, pero de un “trascendente” susceptible de ser vivido ritualmente y que acaba por formar parte integrante de la vida humana” (Eliade, 1962: 136; énfasis en el original).

Así, es mediante el ritual, con el pensamiento mítico de por medio, que se puede acceder a ese *qué del mundo*; la experiencia mística que se escucha en el silencio del *Tractatus*:

En la experiencia de lo sagrado, en el encuentro con una realidad trashumana, es donde nace la idea de que algo *existe realmente*, que existen valores absolutos, susceptibles de guiar al hombre y de conferir una significación a la existencia humana (Ibíd.: 135; énfasis en el original).

Sin embargo, esta experiencia no es algo que surge espontáneamente, ni siquiera se presenta a todos por igual. Es condición (*¿sine qua non?*) conocer las historias de los orígenes, saber hablar con las cosas y poder escucharlas. Es necesario aprender un lenguaje, el lenguaje oculto del mundo. Así, y sólo así, se puede *experimentar* eso *místico, sagrado o trascendente*. Entonces, es una cuestión de educación; pero hay que entender *educación* no desde la concepción occidental que va de la mano con el *adiestramiento*, aquí se hace referencia a un *aprehendizaje*.

Sin embargo, detrás de todo esto se esconde un motivo. El hecho de hablar del origen, de buscarlo e inventarlo; todas estas acciones, mitos y construcciones, traen implícito *el fin*. Es imposible concebir un comienzo sin un fin. Mejor dicho, es porque algo se acaba que es necesario encontrar su origen. Lo que está velado detrás de todo esto es entonces: *la muerte*.

¿Pero a qué muerte se está refiriendo? Los filósofos, dice Freud, han aseverado que el enigma que planteó la muerte –en general– al hombre primitivo lo obligó a reflexionar, “y devino el comienzo de toda especulación” (Freud, 1915: 294). En este sentido, el punto estructural del pensamiento mítico *no es* el origen, sino la muerte. Y es a partir de esta última que se empieza a reflexionar y a especular surgiendo entonces los orígenes, los mitos, las cosmogonías, el pensamiento, la ciencia, toda posterior construcción humana.

Pero Freud desmiente esta lectura. No es la muerte, mejor dicho, no es *cualquier* muerte la que posibilita el despliegue imaginativo del ser humano:

No fue el enigma intelectual ni cualquier caso de muerte, sino el conflicto afectivo a raíz de *la muerte de personas amadas*, pero al mismo tiempo también ajenas y odiadas, lo que puso en marcha la investigación de los seres humanos (Ibíd.: 295; el énfasis es mío).

Así, no fue una cuestión intelectual, sino una afectiva –reivindicando a Fausto, el de Goethe, por sobre San Juan: en el principio no era la palabra, sino la acción¹⁰–; tampoco fue cualquier muerte, sino la de una persona amada la que inició el torbellino. Lo que surge después, todo el teatro discursivo, es sólo un artefacto para desmentir la muerte:

Frente al cadáver de la persona amada no sólo nacieron la doctrina del alma, la creencia en la inmortalidad y una potente raíz de la humana conciencia de culpa, sino los primeros preceptos éticos (Ibíd.: 296).

Para comprender lo anterior, primero tengo que resaltar algunos de los supuestos psicoanalíticos con respecto a la muerte. Primero: “La muerte propia no se puede concebir [...] En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad” (Ibíd.: 290). Por este motivo, la muerte de un ser amado es lo que catapulta la especulación, y no lo hace así la de cualquier persona, puesto que en el primer caso, emerge un conflicto de ambivalencia:

¹⁰ “En el principio era la Palabra” Juan 1: 1. “En el principio era la acción” (Goethe, 1808:22).

[Esto] Ocurría cuando el hombre primordial veía morir a uno de sus deudos, su mujer, su hijo, su amigo, a quienes ciertamente él amaba como nosotros a los nuestros, pues el amor no puede ser mucho más reciente que el gusto de matar {*Mordlust*}. Entonces debía hacer en su dolor la experiencia de que también uno mismo puede fenecer, y todo su ser se subleva contra la admisión de ello; es que cada uno de esos seres queridos era un fragmento de su propio yo, de su amado yo. Pero por otra parte a esa muerte la consideraba merecida, pues cada una de las personas amadas llevaba adherido también un fragmento de ajenidad (Ibíd.: 294).

El aceptar lo anterior implica echar luz sobre un asunto completamente humano: la satisfacción que se encuentra en el matar:

El hombre primordial era sin duda un ser en extremo apasionado, más cruel y maligno que otros animales. Asesinaba de buena gana y como un hecho natural [...] el hombre de la prehistoria sobrevive inmutable en nuestro inconsciente. (Ibíd.: 293 y 297).

No es arbitrario que la prohibición a matar sea la más recurrente; tampoco lo es que el peor castigo sea la muerte. Sin embargo, esta ambivalencia no deja de estar presente, aunque cifrada, en cualquier texto, por ejemplo, en el bíblico:

“No matarás” (Éxodo 20: 13)

Sin embargo, en Deuteronomio se dice:

Cuando Yahveh, tu Dios, te haya introducido en el país al cual vas a entrar para tomarlo en posesión [...] y cuando Yahveh, tu Dios, te las haya entregado [las naciones] y las hayas derrotado, las consagrarás al exterminio. No pactarás alianza con ellas ni las tendrás compasión [...] porque eres un pueblo consagrado a Yahveh, tu Dios, quien te ha escogido para que constituyas pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que existen sobre la Tierra (Deuteronomio 7: 1-6; citado en: Campbell, 1972: 204-205).

Cuando te aproximes a una ciudad para combatirla, le brindarás (primero) con la paz. Y si te da respuesta de paz y te abre las puertas, todo el pueblo que en ellas se encuentre quedará por tributario tuyo y te servirá. Mas, si no trata pases contigo y te declara la guerra, la sitiarás. Yahveh, tu Dios, la entregará en tu mano y pasarás a cuchillo a todos sus varones. Sólo las mujeres, los niños, el ganado y cuanto botín hubiere en la ciudad guardarás para ti y disfrutarás de los despojos de tus enemigos, que Yahveh, tu Dios, te ha entregado. Así has de hacer con todas las ciudades muy alejadas de ti que no forman parte de estas naciones.

Pero de las ciudades de estos pueblos que Yahveh, tu Dios, te va a dar en propiedad, no dejarás viva alma alguna, sino que consagrarás a completo exterminio [...] conforme Yahveh, tu Dios, te ha ordenado. (Deuteronomio 20: 10-18; citado en: Ibíd.: 205).

Aun así, el “No matarás” se repite incesantemente en las enseñanzas, es pieza clave de todas las Constituciones y se convirtió –modificada- en el principal derecho humano. Lo que no deja lugar a dudas sobre la naturaleza asesina del hombre pues “una prohibición tan fuerte sólo puede haber ido dirigida contra un impulso igualmente fuerte. Lo que no anhela en su alma hombre alguno no hace falta prohibirlo, se excluye por sí solo” (Freud, 1915: 297). O, como dice Zygmunt Bauman: “cuanto menos se obedezca una norma, tanto más obstinadamente se la enunciará” (Bauman, 2003: 106).

Por eso se sitúa un límite con respecto a la muerte. Surgen entonces las prohibiciones, cuya tendencia fue, se puede observar a lo lejos, la de “separar de manera efectiva al animal del hombre” (Bataille, 1979: 86). Y en este punto, George Bataille introduce también el trabajo: “Está claro que el trabajo liberó al hombre de su animalidad inicial. El animal se convirtió en humano a causa del trabajo” (Bataille, 1981: 60). Esto se podría englobar en lo que unos llaman civilización, otros llaman cultura; pero lo importante, es que va de la mano con lo escrito por Freud, en su carta de respuesta a Einstein: *¿Por qué la guerra?*:

Entre los caracteres psicológicos de la cultura¹¹, dos parecen los más importantes: el fortalecimiento del intelecto, que empieza a gobernar la vida pulsional, y la interiorización de la inclinación a agredir, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas [...] todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra (Freud, 1933: 198).

En esta línea, la tendencia a matar es un rebrote de la vida primordial –pulsional- del hombre, y por lo tanto “Desde el primer momento, las prohibiciones respondieron, al parecer, a la necesidad de expulsar la violencia fuera del curso habitual de las cosas” (Bataille, 1979: 59). Todo esto, claro está, a partir de la muerte:

el cadáver es la imagen de su destino. Da testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que los destruirá a todos. La *prohibición* que, a la vista del cadáver, hace presa en los demás, es el paso atrás en el cual *rechazan la violencia*, en el cual *se separan de la violencia* (Bataille, 1979: 48).

Pero todavía hay un punto que se deja traslucir, y lo encuentro cuando sigo a Bataille:

Lo prohibido confiere un valor propio a lo que es objeto de prohibición [...] Lo prohibido da a la acción prohibida un sentido del que antes carecía. Lo prohibido incita a la trasgresión, sin la cual la acción carecería de esa atracción maligna que seduce... Lo que hechiza es la trasgresión de lo prohibido... (Bataille, 1981: 87).

A esto es lo que denomina *el erotismo*. Justamente, como se dice, *la trasgresión es el resorte del erotismo*. En este sentido, el prohibir sólo agrega más valor al acto trasgresor, mejor dicho, la prohibición construye la trasgresión pudiendo, incluso convertirse esta última en un fin por sí misma; ya no importaría conseguir hacer lo prohibido, con simplemente trasgredirlo se conseguiría satisfacción.

¹¹ Freud no hace ninguna distinción entre los conceptos de «civilización» y «cultura».

Pero ésta es la entrada a un laberinto que, en este momento, evitaré. Sólo me queda intentar concluir con la idea.

Había dicho que el pensamiento surge de un vacío, cuando de lo que no se puede aprehender se construye algo –conexiones, interrelaciones- que lo vuelve asequible. En un principio, todo parecía indicar que era la ausencia de un origen lo que incitaba a la imaginación humana. Después, y teniendo como interlocutor a Freud, fue que di cuenta que no era la ausencia de un inicio, sino una existencia. Existencia inaccesible, claro está, bien lo dijo Wittgenstein: “La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte [...]” (6.4311). Por lo tanto, está ahí, sin poder enmarcarse en el lenguaje, presente, *mostrándonos* nuestro destino:

[Frente al] cadáver [...] nuestro sentimiento es de un vacío [...] la muerte introduce la ausencia (Bataille, 1979: 62-63).

Esa es justamente la ausencia que el pensamiento busca llenar. El vacío que incita a moverse. Ahí está anudado el sentimiento de lo sagrado, la experiencia mística que Wittgenstein *muestra* con su silencio en el *Tractatus*. Hay que recordar que ese texto fue escrito en las trincheras de la Primera Guerra. Recuerden, también, cuando Russell dijo que Wittgenstein se había convertido en un *místico*. Ahora lean la siguiente frase de Schlegel:

«Tan sólo en el frenesí de la destrucción se revela el sentido de la creación divina. Tan sólo en el ámbito de la muerte resplandece la vida eterna» (citado en: Lo Duca, 1997: 16).

Por tanto, aquí no se habla de palabras. Se intenta plasmar una existencia¹².

“la muerte [...] Hemos intentado matarla con el silencio”
(Freud, 1915: 290)

¹² En sí, yo pensé –o quería- escribir «experiencia» en vez de «existencia». Decidí dejar el *lapsus* más esta pequeña nota aclaratoria, creo que ilustra de mejor manera mi intención.

Trazo 9: Ciencia y mito

“Tanto el pensamiento religioso como el científico y el cotidiano, tienen una estructura mítica interna” (Fernández, 1999; citado en: Domínguez, 2003: 83).

“las verdades científicas son a la religión cristiana lo que los ríos son al mar.”

Mayer
(citado en: Assoun, 1981: 73).

El título de este trazo trae ya consigo una tendencia implícita: existe una relación entre la ciencia y el mito. Si pareciera poco probable, cabría solamente hacer notar un punto: según desarrollé en el trazo anterior, la muerte se presenta como el punto estructural del pensamiento mítico; en este sentido, es la muerte –como ausencia- quien obligó a especular al ser humano, siendo así la fuente de su imaginaria. Si se acepta este hecho y, de la misma forma, la relación existente entre la ciencia y el mito; cabría entonces suponer una relación determinada de la muerte para con la ciencia¹³.

Si el mito es una construcción proposicional que parte del pensamiento mítico; podría decir entonces, que la ciencia, de igual forma, surge a partir de un pensamiento científico o racional. Sin embargo, ciencia no es lo mismo que razón. Cabría entonces sugerir un desenvolvimiento temporal para estos dos conceptos, quedando más o menos así: es el pensamiento racional, el dominio de la razón como conductor en la construcción de una realidad (siguiendo la epistemología del *Tractatus*), el que produce a la ciencia. En este sentido, *la ciencia no es la razón, sino es a partir de la razón que surge la ciencia*. La equivalencia entre ciencia y mito es que ambos edificios discursivos son el resultado de un tipo de pensamiento particular: el racional por un lado, el mítico por el otro.

Así, siguiendo el desarrollo epistemológico que hice del *Tractatus*, el esquema quedaría de la siguiente manera:

El Espacio *b*, espacio lógico, está conformado por *todos* los posibles pensamientos, es decir, todas las posibles figuras lógicas de los hechos. Ahora, si tomo en cuenta que todo lo pensable es también posible (3.02), sumado al hecho de que todas las proposiciones valen lo mismo (6.4); lo que resulta es que no hay diferencia alguna entre cualquier construcción proposicional que se encuentre dentro del espacio lógico. El mito y la ciencia *valen* lo mismo.

¿Cuál sería la diferencia entre éstos dos discursos?

¹³ En una investigación, realizada en la UNAM (que no ha sido publicada y me enteré sólo por oídas –por eso hago esta nota funcionando como algo no académico-), sobre Redes Neuronales Artificiales se encontró que la mayor inversión científica se encuentra distribuida en dos grandes campos: el de la salud y el de la guerra. Esto me llevó a pensar dos formas de relación para con la muerte: en el primero campo se busca evadir a la muerte; en el segundo, provocarla. Y si, estando de ociosos se juntan ambos campos, las armas biológicas serían otra forma de relacionarse con la muerte, tal vez una más intensa.

La respuesta es simple. Si se toma en cuenta que la proposición es la expresión sensorceptible del pensamiento (3.1), a su vez, como había mencionado, el pensamiento es la figuración lógica de los hechos (3) y éstos hechos son el darse y no darse efectivos de un estado de cosas (2.06), es decir, la realidad; resultaría contradictorio que dos construcciones discursivas tan distintas, como son la ciencia y el mito, valieran lo mismo y pudieran coexistir.

En este sentido, las proposiciones científicas estarían fundamentadas en ciertos hechos positivos, es decir, que se dan efectivamente. Así mismo, las proposiciones míticas estarían a su vez fundamentadas en otro tipo de hechos, también que se dan efectivamente. Si se hace una lectura científica de los hechos míticos, éstos últimos no se darían efectivamente; de la misma forma, si se hace una lectura mítica de los hechos científicos, éstos resultarían ser negativos. El punto nodal es que, si se realiza lo anterior, existe una confusión de espacios, que no da cuenta de la proposición 2.062: Del darse o no darse efectivos de un estado de cosas no puede deducirse el darse o no efectivos de otro.

Así, lo que surge es la posibilidad de múltiples realidades que, si bien están fundamentadas en hechos diferentes, bien pueden coexistir en el espacio lógico. A cada una de estas realidades, yo las determiné dentro de un espacio b' . Lo que haría que el discurso científico se encontrara dentro de un espacio $b'(1)$, y el discurso mítico dentro de uno $b'(2)$. La numeración no es de ninguna forma jerárquica, más bien responde a un ordenamiento alfabético; si tomara en cuenta en vez la variable *antigüedad*, la numeración se invertiría. Lo que quiero ilustrar es que *no existe jerarquización* en estos espacios, puesto que ello implicaría una *valorización*.

Ahora, ¿qué determina un espacio $b'(1)$, uno $b'(2)$, $b'(3)$..., etc.? Como había dicho, sustentarse en ciertos hechos positivos (en el sentido del *Tractatus*). Sin embargo, estos hechos positivos dependen de un observador y de sus capacidades o instrumentos de observación. Lo que Wittgenstein llama *solipsismo* y se encuentra desarrollado en la proposición 5.6 y sus observaciones:

5.6: *Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.*

Lo que cabe resaltar en este apartado del *Tractatus* es que Wittgenstein ya no escribe de manera impersonal, como en la ontología, tampoco lo hace recurriendo a la primera persona del plural, como en la epistemología; sino que lo hace desde el singular en su primer persona. Y así, introduce la verdad del *solipsismo*:

5.62: [...] En rigor, lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, sólo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra.
Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (el lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.

Lo subrayado por Wittgenstein, los posesivos, tienen entonces gran importancia en esta concepción. Sin embargo, lo que más es de notar es lo puesto entre paréntesis “(el lenguaje que sólo yo entiendo)”. Entendiendo literalmente este enunciado llevaría a suponer un

lenguaje privado; lo cual Wittgenstein niega rotundamente. Lo que sucede en este punto es un error de traducción, así el: “(*der Sprache, die allein ich verstehe*)” se debiera traducir como: “(el único lenguaje que yo entiendo)” (Ariso, 2003: 144). Lo que ya no implica un lenguaje privado, sino la capacidad del sujeto para entender un lenguaje.

Las consecuencias de esto se encuentran más adelante en el texto:

- 5.634: Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.
 En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera.
 No hay orden alguno *a priori* de las cosas.

Esto debido a que el observador –el sujeto-cuerpo sensible- se encuentra en el centro de la descripción y percepción del mundo; sin embargo, “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (5.632). Lo que regresa a la tesis que mantenía líneas arriba, a saber: los “hechos positivos dependen de un observador y de sus capacidades o instrumentos de observación”. Si esto sonara lejos de ser un “hecho”, sólo bastaría ir al MUAC y ver en la exposición inaugural la pieza de Gabriel Orozco: *Balones intervenidos*, en donde en un patio se encuentran varios balones de foot-ball desinflados y en malas condiciones. Para un espectador cotidiano la pregunta que surgiría es: ¿Esto es arte? Para el curador del MUAC la pregunta ofendería, y seguramente la respondería con un *sí* absoluto¹⁴.

Así, el mundo del arte de un observador especializado difiere mucho de otro observador que no lo es. El lenguaje del primero significa un límite distinto del mundo. Ahora, yo introduzco otra variable y no sólo hablo del lenguaje o capacidades de un observador, sino también de sus instrumentos de observación. Un claro ejemplo sería lo distinto que resulta ser la bóveda celeste cuando una persona la observa directamente, que cuando otra lo hace mediante un telescopio. Los límites del mundo se modifican.

Siguiendo lo anterior, no importa que una realidad $b'(1)$ sea completamente distinta de otra realidad $b'(2)$, ambas coexisten simultáneamente, pues dependen del sujeto observador. Ahora, es a partir de este sujeto observador que una realidad, por así decir, solipsista, se pueda llegar a instituir como una gran realidad, percibida por más personas.

En cuanto al mito se puede *percibir* fácilmente:

el papel de las personalidades creadoras debió ser mayor de lo que se sospecha: los diferentes especialistas de lo sagrado, desde los chamanes hasta los bardos, acabaron por imponer en las colectividades respectivas al menos algunas de sus visiones imaginarias. Ciertamente es que el “éxito” de tales visiones dependía de

¹⁴ Esto resulta ser sólo un ejemplo. Para nada introduzco algún juicio de valor o estético. En sí, personalmente, me gusta la obra de Gabriel Orozco, su concepto de retornar a la estética de lo cotidiano es algo con lo que simpatizo mucho.

esquemas ya existentes: una visión que contrastase radicalmente con las imágenes y escenarios tradicionales corría el riesgo de no ser fácilmente aceptada” (Eliade, 1962: 142; énfasis en el original).

Lo que abre un campo de posibilidades; pero al mismo tiempo lo limita. Pues estas visiones imaginarias no deben ser radicalmente distintas de lo ya existente. De ahí que el paso de la genialidad a la locura sea mínimo –o el realmente creador esté en ambos espacios-. Pues se necesita de creatividad e imaginación para poder crear nuevas visiones del mundo; pero al mismo tiempo, un anclaje con la realidad social prevaleciente.

Sin embargo, esto no es una característica especial del pensamiento mítico:

En las sociedades arcaicas *como en cualquier otro lugar*, la cultura se constituye y se renueva gracias a las experiencias creadoras de algunos individuos [...] la sociedad entera se ve arrastrada hacia los valores y *los significados descubiertos por un ese puñado de individuos*. (Ibíd.: 142-143; el énfasis es mío).

En la ciencia sucede exactamente lo mismo. De no haber existido personajes como Planck, Einstein, Heisenberg, entre otros; la visión cuántica del mundo no se hubiera desarrollado como hasta ahora. Heisenberg, por ejemplo, no era solamente un físico de renombre – incluso estuvo al mando del proyecto atómico de los nazis-, también era poeta, y una frase extraída de sus diarios de escuela bien puede mostrar un poco de su personalidad:

Trabajo, y escribo innumerables tesis, notas, poemas, cuentos y basura... produzco malos olores en tres laboratorios distintos, escucho los chismes de Allard acerca de Racine, sirvo té y doy charla culta a unas cuantas almas perdidas, salgo los fines de semana a destilar la energía de bajo grado en risas y agotamiento, leo en griego, cometo *faux pas*, busco cartas en mi escritorio, y deseo haberme muerto (citado en: Holton, 1978: 115).

Así mismo, el siguiente pasaje escrito por Heisenberg puede, de igual forma, describir los atributos creativos a los que hago referencia:

Sommerfeld me dio los valores experimentales del anómalo efecto de Zeeman. Acababa de publicar un documento menor que, según él, no tenía ninguna importancia. Me dijo: “Puesto que suponemos, por la obra de Bohr, que cada frecuencia es una diferencia entre dos energías, hemos de esperar que en estos curiosos números” –que teníamos en el anómalo efecto de Zeeman para la escisión-, “el denominador debe ser el producto de dos denominadores pertenecientes a lo dos estados”... y quiso que yo descubriera cuáles eran los estados inicial y final, mediante las reglas de selección...

Así, al cabo de muy poco tiempo, diría de una o dos semanas, volví a Sommerfeld, y encontré un esquema completamente nivelado. Entonces, se me ocurrió algo que casi no me atrevía a decir, y él, desde luego, quedó completamente pasmado. Le dije: “Bueno, todo eso sólo trabaja si empleamos *medios* número cuánticos.” En aquel tiempo, nadie había hablado nunca de medios números cuánticos; el número cuántico era un entero, un integral. “Bueno”, me dijo, “eso debe ser un error. *Es*

absolutamente imposible; lo único que sabemos acerca de la teoría cuántica es que tenemos números integrales, y no medios números, *eso es imposible*”... Como yo era un absoluto diletante y aficionado, y no sabía, pensé: “Bueno, ¿por qué no hacemos la prueba con medios números cuánticos?” (citado en: Ibíd.: 105; los dos últimos énfasis son míos).

En este sentido, lo imprescindible para la creación es, por una parte, mucha imaginación, y por la otra, si no un desapego a lo instituido, la capacidad de trasgresión. Un análisis profundo de estas cuestiones me llevarían muy lejos de lo que intento desarrollar. Esto sólo sirve de ejemplo de cómo las cuestiones tradicionales, la “concepción heredada” y la “educación formal” impiden los cambios en el pensamiento, y por ende, afluyen hacia el estancamiento. Einstein es un claro ejemplo de lo primero. Podía aventurarme a decir que si él hubiera nacido en ésta época, el psiquiatra no hubiera dudado en recetarle Ritalin para tratar sus síntomas, que fue en parte lo que lo hizo pensar más allá de lo establecido y que, en esta época, lleva el nombre de Trastorno de Déficit de Atención.

La figura de Einstein resulta atractiva en este momento puesto que, en 1931, sostuvo una conversación epistolar –muy breve- con otro personaje que rompió con las concepciones del mundo de su época. Su influencia fue tal que Moscovici introdujo su teoría de representaciones sociales con una investigación sobre el discurso creado por este personaje, hago referencia a Sigmund Freud.

Freud, como respuesta a Einstein en esa conversación, introduce un párrafo, que resulta de gran interés para este trazo, cuando habla de su doctrina de las pulsiones:

Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy? (Freud, 1933: 194).

Con estas preguntas, Freud introduce la posibilidad de pensar lo mitológico como constitutivo no sólo del Psicoanálisis –considerada por él una ciencia natural-, sino de la misma Física y en pleno siglo XX (el siglo que algunos consideran como perteneciente a la Física).

Pero primero, tengo que describir qué entiende Freud por mitología. Cuando hacía mención que en ese apartado hablaba sobre su doctrina de las pulsiones –que más adelante llama mitología de las pulsiones-, más allá de explicar detalladamente qué significa pulsión, daré una lectura exterior del fenómeno, algo así como sus implicaciones epistemológicas. Desde esta perspectiva, las pulsiones surgen como un constructo teórico, y a partir de ahí se les da existencia en la realidad. Dicho en otras palabras, es una inferencia que se hace a partir de ciertos fenómenos psíquicos observados directamente en la clínica, son por así decir, su consecuencia lógica. Así, mediante la pulsión se puede llegar a explicar cuestiones que se mantenían fuera del entendimiento y se construye el edificio epistémico del Psicoanálisis: la Metapsicología:

La metapsicología es el dispositivo inédito «improvisado» por Freud para dar forma de racionalidad *ad hoc* a este imperativo de *no olvidar* al inconsciente [...] la metapsicología es una racionalidad que implica una trasgresión secreta respecto de las formas ya conocidas de racionalidad. Pero también es, y fundamentalmente, negativa a abandonar el inconsciente a la irracionalidad: se trata de acogerlo construyéndolo como trans-objetividad (meta-psicológica), bien designada por el término «pulsión» (*Trieb*) (Assoun, 1993: 33).

Sin embargo, todo esto no existen más allá de la teoría; pero la ejemplificación lo muestra en hecho como «cosa». No se puede comprobar –positivamente hablando, es decir, no es medible–; pero tampoco es falseable (por eso Popper se indignaba mucho). Justamente a *esto* que hago referencia es lo que Gerald Holton nombró como *themas*, los *prejuicios fundamentales* de toda ciencia. Son, entonces, constructos teóricos que sustentan una práctica científica haciendo las veces de fundamentos, es decir, son metafísicos.

Es bien sabido que la ciencia ha huido desde sus inicios a la metafísica. Comte la veía como la segunda etapa del pensamiento –la primera era la teológica y la tercera y última la científica o positiva, lo que es lo mismo al fin de la historia–. Sin embargo, desde el análisis que realiza Holton, no hay ciencia que escape de fundamentarse en alguno de estos *themas*. La fuerza, el principio de constancia, la inercia, etc. todas son manifestaciones teóricas de la imposibilidad –o límite– de la razón, muestras de aquello que escapa al lenguaje y que, por ende, es necesario llenar con alguna palabra que no lo contiene pero que estructura el discurso.

No está de más mencionar, en este momento, una afirmación contundente de George Bataille en este respecto: “el fin de la razón, que excede a la razón misma, ¿no es contrario a la *superación* de la razón!” (Bataille, 1981: 37). Pues es justamente en este punto donde la razón se tambalea, donde ya no haya más escapatoria que construir imagerías para poder sostenerse. Estamos posicionados frente a los límites del pensamiento racional, frente a su superación y, por ende, frente a un imposible. Surgen entonces, los *themas*, que etimológicamente significan “eso que yo pongo”, eso que no está ahí, pero yo invento.

Estos *themas*, entonces, vendría a ser el punto estructural del discurso científico. Harían las veces de la muerte en el desarrollo que hice sobre el pensamiento mítico. Y es en este sentido donde se cruzan los discursos que estoy manejando en este trazo: el científico y el mítico.

Ciencia, filosofía y mitología nacen como una inquietud por responder a una misma cuestión: los orígenes. Tanto la filosofía como la ciencia han surgido y permanecido en las redes de los procesos insondables del pensamiento mítico” (Corres, 1994b: 15).

La muerte, los *themas*: pulsiones o fuerzas y energías, son sólo nombres que recibe ese vacío de palabras a partir de los cuales se genera un discurso que conforma una realidad. El bucle reflexivo que surge a partir de esto resulta interesante y esclarecedor de la práctica humana.

reversibilidad implica posibilidad del juego y del mundo simbólico” (Corres, 1994b: 18-19; énfasis en el original).

El párrafo antes citado trae dentro de sí una gran cantidad de cuestiones importantes que valdría la pena desmenuzar. De principio, se centra en el ámbito de la diferencia. Esto nos catapultará más allá de un mero discurso teórico, es decir, en el “más acá” de la vida cotidiana, en el de las implicaciones éticas de los individuos, es decir, en el ámbito político. Y es justamente aquí donde toma importancia fáctica todo el desarrollo que he realizado. Cuando se sale de las letras impresas y da cuenta de lo que sucede en lo cotidiano. Como había dicho, una determinada forma de pensamiento determina una cierta realidad, si un pensamiento se mueve en dicotomías bueno-malo, va a generar en la realidad buenos y malos. Si, como dice Patricia Corres, el pensamiento racional funciona instituyendo una diferencia superior-inferior-, va a producir en la realidad cosas (personas, razas, creencias, actos, etc.) superiores y otras inferiores. Así, se puede leer una escritura poética que surge –sufrir– de esas consecuencias:

¿Dónde está ella?

Actividad/pasividad,
Sol/Luna,
Cultura/Naturaleza,
Día/Noche,

Padre/Madre,
Razón/sentimiento,
Inteligible/sensible,
Logos/Pathos.

Forma, convexa, paso, avance, semilla progreso.
Materia, cóncava, suelo –en el que se apoya al andar, receptáculo.

Hombre

Mujer

(Cixous, 1975: 13)

Es por este motivo que el pensamiento feminista se ha anclado en el pensamiento mítico. A partir de ahí ha encontrado refugio de las consecuencias que el pensamiento masculino, el racional-científico, ha producido en la sociedad (conformada por hombres y mujeres). Sin embargo, aquí, de igual forma, toma importancia el desarrollo que hice para diferenciar al mito del pensamiento mítico, puesto que en la práctica, no resultan ser del todo iguales:

Hélène Cixous:

El pensamiento siempre ha funcionado por oposición [...] Por oposiciones duales *jerarquizadas*. [...] Mitos, leyendas, libros. Sistemas filosóficos. En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposiciones [...] La jerarquización somete toda la organización conceptual del hombre (Ibíd.: 14; énfasis en el original).

No por ser un mito, entonces, algo se presenta como femenino; no por ser una expresión artística, es distinta de algo masculino:

el conjunto de sistemas simbólicos –arte, religión, familia, lenguaje-, todo se elabora recurriendo a los mismos esquemas. Y el movimiento por el que cada oposición se constituye para dar sentido es el movimiento por el cual la pareja se destruye. Campo de batalla general. Cada vez se libra una guerra. La muerte siempre trabaja [...] Y nos damos cuenta que la «victoria» siempre vuelve al mismo punto: Se jerarquiza. La jerarquización somete toda la organización conceptual del hombre (Ibíd.: 14).

En los sentidos de Hélèn Cixous nada se escapa: historia, filosofía, literatura, arte, etc. Todo se basa en el mismo pensamiento: el masculino. Claro, ella vive desde Occidente (y no cualquier Occidente: judía, francesa y nacida en Argelia en 1938). Entonces, para ilustrar este punto, me gustaría hacer un breve ejercicio basándome en los mitos de Occidente, específicamente hablo de la Génesis judeocristiana:

Miremos un poco más de cerca la imagen bíblica del jardín. Su nombre, Edén, significa en hebreo “placer, lugar del placer”, y la palabra castellana, Paraíso, que proviene del persa, *pairi-*, “alrededor”, *daeza*, “muro”, significa “recinto cerrado” [...] (Campbell, 1972: 37).

Interrumpo la cita en este punto porque existe una salvedad que el autor no toma en cuenta. El jardín del Edén hebreo es muy distinto de la traducción castellana de Paraíso; donde uno significa “lugar del placer”, el otro hace alusión a un “recinto cerrado”. Aquí empieza a mostrarse una segunda lectura de lo que, a simple vista, pareciera ser lo mismo. Pero el punto que quiero tocar en este momento es otro, por ende, continuo con la cita:

[...] Aparentemente, el Edén es un jardín de placer encerrado, en cuyo centro se alza un gran árbol; o mejor, en cuyo centro se alzan dos árboles, el del conocimiento del bien y del mal, y el de la vida inmortal. Cuatro ríos fluyen desde su interior como si manasen de una fuente inagotable a fin de regar el mundo en las cuatro direcciones. Y cuando nuestros primeros padres hubieron comido el fruto, fueron expulsados, y dos querubines [...] dispuestos en la puerta oriental, a fin de guardar el camino de regreso (Ibíd.: 37).

Eva, y luego Adán, comieron del fruto del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la pareja de opuestos, e inmediatamente se vieron como diferentes entre sí y sintieron vergüenza [...] Y lo que es más, experimentaban al mismo Dios [también oriental] como si fuese “otro”, iracundo y peligroso para sus propósitos (Ibíd.: 40; énfasis en el original).

Pasemos de la leyenda bíblica, por la que Occidente se ha dejado encantar, para llegar a la india que hace referencia a Buda, a la que ha sucumbido todo Oriente; también en ella existe la imagen mítica de un árbol de vida inmortal defendido por dos terroríficos guardianes. Bajo este árbol se hallaba Siddhartha, mirando hacia el este, cuando se despertó a la luz de su propia inmortalidad y fue conocido a partir de entonces como Buda, el despertado. En la leyenda también aparece una serpiente, pero en lugar de ser conocida como el mal, representa simbólicamente la energía inmortal que reside en toda vida existente sobre la tierra (Ibíd.: 38).

Mientras en una de estas dos leyendas del árbol los servicios de la serpiente son rechazados y el animal maldecido, en la otra son aceptados. En ambas, la serpiente está en algún modo asociada con el árbol y aparentemente a gozado de sus frutos [...] pero en la leyenda de la Biblia nuestros primeros padres son expulsados del jardín donde se encuentra el árbol, mientras que en la tradición budista todos somos invitados a penetrar en él (Ibíd.: 38).

En este sentido, esta tradición dicotómica y jerárquica viene heredada desde los mitos fundamentales de la cultura. Mitos que, dicho sea de paso, nada tienen que ver con una visión de lo femenino, por lo menos a simple vista. Es más, pareciera todo lo contrario y, aun sustentados en un pensamiento mítico, que se dice femenino, lo que se refleja en ellos no es más que lo masculino. Esto hace exponer que, no obstante se halle un pensamiento mítico en la base de una proposición mítica, esta última tenderá a, en la práctica, expresar características de lo femenino. Lo cual no es para nada algo nuevo si se acentúa el hecho de que la historia ha sido escrita por hombres y por lo tanto las escrituras bíblicas también. Por este motivo se presenta como una necesidad –al menos para mí– desentrañar este pensamiento mítico, develar sus fundamentos, y poder rozar tan siquiera el espacio de lo femenino que se encuentra conteniéndolo.

En este punto, mito y ciencia se encuentran más entrelazados, pero para mal. En la cita que hice anteriormente de Patricia Corres se leía sobre el pensamiento racional:

La diferencia se plantea como exclusión: “o tú o yo”, porque la conjunción rompe con el principio lógico de la no contradicción [...] De ahí se ha generado toda la agresividad, la violencia que caracteriza a la humanidad, regida por los principios racionalistas de las sociedades masculinizadas.

Sin embargo, sobre el mito judeocristiano, Mowinckle escribe que:

«una de las ideas principales era la entronización de Yahvé como rey del mundo, la representación simbólica de su victoria sobre los enemigos, a la vez de las fuerzas del caos y los enemigos históricos de Israel» (citado en: Eliade, 1962: 53).

Y ya cité anteriormente, lo que la Biblia, por medio de la voz de Yahveh, ordena hacer con los enemigos. Entonces, hay algo más que se oculta a la mirada en estas cuestiones. No resulta sencillo escudriñar todos los aspectos, menos aun numerarlos esquemáticamente. Hasta este momento sólo podría decir algo sobre el pensamiento racional, el pensamiento

masculino. Y me gustaría concluir este boceto, ahora sí, enumerando ciertas características que se dicen perteneciente de él:

- a) El pensamiento racional –masculino- es uno que ordena, jerarquiza y *valora con respecto a su punto de vista*;
- b) a partir de este, delimita un centro, un origen, de donde surge un antes y un después;
- c) de la misma forma, un bueno y un malo, un arriba y un abajo, etc.
- d) El problema no radica ahí, el problema surge cuando hegemoniza, cuando dice que sí y que no –qué es verdadero, qué es falso-,
- e) así mismo, predefine métodos que son los *únicos* posibles.
- f) Pareciera que estoy hablando de la ciencia, y sí; pero también de la mitología hebrea (base del judaísmo, cristianismo, islam y catolicismo), donde existe un solo Dios, que favorece a un único pueblo, en un solo lugar de la Tierra, ubicada en una único templo –máxima expresión del monoteísmo- y que, por ende, todos los demás son enemigos, o alguna de sus múltiples acepciones.
- g) Surge entonces que este pensamiento es un pensamiento rígido, que se establece y se estanca; no hay un posible cambio, pues lo que se dijo hace más de un par de milenios funciona aun ahora. Es como, desde la perspectiva de Comte, el fin de la historia, clímax en el cual el desarrollo del mundo ha llegado para quedarse.
- h) Este pensamiento divide, fracciona, nombra; domina, somete y censura.
- i) Olvida que en el espacio lógico hay una gama *infinita* de posibilidades. Olvida que hay otros puntos de vista, otros sujetos, otras cosas a parte de las que puede observar –y que con ello también se puede construir-.
- j) Es un pensamiento numérico y lógico, en el sentido disciplinario.
- k) El tiempo transcurre cronológicamente.
- l) Podría continuar, pero, para finalizar: El pensamiento racional –masculino- es un pensamiento que piensa que es el único y el verdadero.

Podría preguntárseme en este momento: ¿por qué en una tesis que intitulo: *Sobre lo Femenino: un esbozo rizomático*, hago más hincapié en lo masculino? Y bueno, la respuesta estribaría en dos caminos: el primero, lo Femenino no se puede decir, por lo tanto, resultaría inútil enumerarlo, incluso sería hasta grosero; y segundo, todo esto surge de la premisa de que lo Femenino es primordial y, por lo tanto, toda construcción posterior – que necesariamente es masculina- deviene así por diferenciarse de eso primordial. Es decir: *Lo masculino surge siendo no siendo femenino*. Por lo tanto, un buena forma de acercarse y rozar *eso Femenino* es entendiendo lo masculino; al menos, desde las palabras, no encuentro otra forma.

Bosquejo primero: Cosmogonías

“El conocimiento del origen y la historia ejemplar de las cosas
confiere una especie de dominio mágico sobre ellas”
(Eliade, 1962: 90).

Cuando resaltaba el hecho del tiempo en el pensamiento mítico no lo hacía como una señalización anodina, al contrario, lo nombraba como uno de los fundamentos esenciales de mi exposición. Cuando hablo de un antes y un después, lo enmarco en una noción lógica del tiempo, excluyo por ende su concepción cronológica. Si en lo lineal se cuenta 1, 2, 3, 4; en lo lógico bien puede aprehenderse 1, 3, 4, 2¹⁵. Esta percepción del tiempo es la única vía que permite comprender ciertos fenómenos, específicamente me refiero a los fenómenos psíquicos. Lo Femenino es justamente un espacio que se *muestra* en esta narración temporal lógica. A pesar de ser el espacio conformador de toda ordenación, entiéndase de *todo lo masculino*; no es si no en un segundo tiempo donde puede sentirse su presencia. Es decir, es un espacio cuya existencia –efectos- es *a posteriori*, percibido *après-coup* (*Nachträglich*), a pesar de estar situado cronológicamente en un primer momento.

Néstor Braunstein explica más nítidamente esta cuestión:

Desde un principio Lacan se planteó explicar esta diferencia en términos topológicos. Es por eso que en el mismo año de 1960 en que introducía la Cosa propuso un apólogo que era ya una burda topología pero que ilustraba de modo convincente esta diferencia. Me refiero a su célebre frasco de mostaza. Sepa Dios por qué tenía que ser frasco y de mostaza. Pero lo que importa es que en ese objeto de la industria podemos reconocer tres elementos: a] el frasco, sus paredes, una creación humana, una manifestación del poder creador del lenguaje, en síntesis, un significante que crea: b] algo que intuitivamente habría estado antes, el vacío, envuelto por las paredes del frasco y que, c] invita y permite que sea llenado con algo definido, la mostaza, que no tendría sin el frasco y el vacío otro destino que el de desparramarse y perderse de modo irremisible. Este apólogo muestra la función creativa *ex nihilo* del significante que produce el vacío como esa Cosa que habría (y ello es falso) estado desde antes y que propone al objeto como lo que puede poblar (de modo engañoso) ese vacío (Braunstein, 1990: 64; énfasis en el original).

Aunque el detalle de Braunstein va apuntado hacia otra cosa (la Cosa), esta analogía sirve de ilustración a lo que propongo: si en un primer momento había un espacio donde surge, después y como hechura humana, un frasco; ese frasco enmarca un vacío que existía previamente al frasco, pero su existencia está condicionada por la aparición, en un segundo tiempo, del frasco. Lo que vendría a ser la mostaza del ejemplo me lleva muy lejos de lo que quiero argumentar ahora.

¹⁵ Véase: El seminario sobre *La carta robada*. En: Lacan, J. (1966) Escritos. Tomo 1. París: Du seuil.

Así, este espacio Femenino mostrado como primordial, como la base de toda conformación, no es percibido sino hasta que algo está ya constituido; es decir, *es hasta la institución de lo masculino que se puede dar cuenta de eso Femenino anterior*. Así, esto Femenino como Cosa, sirve como punto de partida; pero en lo lógico se recrea -se inventa (se *evoca*)- hasta después que sus efectos posibilitaron una ordenación con la cual poder contrastar esa no ordenación previa. ¿Cómo concebir desde una mirada científica que la causa es posterior al efecto?

Es en este sentido que el Origen está perdido para siempre, o lo que es lo mismo, el Origen nunca existió; por lo tanto es más una cuestión de inventar un origen que de buscarlo en algún lugar perdido de la historia. Por esto mismo no hay *un* origen, no hay *un* génesis; siempre es posible ir más atrás en el tiempo puesto que *hay nada* más atrás en el tiempo.

“Sería inútil insistir más sobre el valor “existencial”
del conocimiento del origen”
(Eliade, 1962: 78; énfasis en el original).

Trazo 10: Lilith¹⁶

FAUSTO.- ¿Quién es aquella?
MEFISTÓFELES.- Obsérvala con atención.
Es Lilith.
FAUSTO.- ¿Quién?
MEFISTÓFELES.- La primera mujer de Adán.
Ponte en guardia contra sus hermosos cabellos,
contra tal adorno, el único de que hace gala.
Cuando su cabellera logra atrapar a un joven,
no lo suelta tan fácilmente.
(Goethe, 1808: 66).

Joseph Campbell dijo que la Biblia no es más “que una lectura de la historia imaginaria de la raza judía” (Campbell, 1972: 112). Por su parte, Robert Graves afirmó: “la Biblia es la versión censurada de la mitología hebrea” (citado en: Cross, 2008: 30). Sin embargo, tomando como base el desarrollo que he venido realizando, esto no implica que lo bíblico no se presente como una realidad, una de la cual Occidente, en general, se encuentra más que impregnado. En este sentido, resulta que Occidente –a grandes rasgos- tiene un origen, narrado y detallado, a partir del cual se articula como cultura. Este punto de partida se puede leer en el libro del Génesis que, “de todos los textos bíblicos [...] es el más oscuro dado que nos abisma en la historia de los orígenes y la infancia de la humanidad” (Schoffer y Wechsler, 1998: 21).

Aquí cabe postular una salvedad. Como se ha visto, los mitos resultan de las proyecciones humanas que se ven impulsadas por el significativo vacío que nos produce la muerte. Sin embargo, esto no especifica en nada la cualidad de esas proyecciones; pero, justamente al hablar de proyecciones el acento no recae en la proyección -el mito-, sino en lo proyectado, es decir, en el pensamiento mítico. Ahora, en este momento parecería vano estructurar una cualidad axiomática de eso proyectado; pero esto no impide empezar a vislumbrar algo de

¹⁶ La escritura de este trazo me presentó dos grandes obstáculos. El primero de ellos es relativo a mi resistencia. Esto debido a que, en un principio, encontré en el simbolismo plasmado sobre la figura de Lilith la respuesta ideal a la problemática planteada. Con el tiempo, como era inevitable, esa imagen cayó. Lo cual celebro no sin la nostalgia de un niño. El replanteamiento emocional que significó esta rectificación (y por lo cual agregó esta nota un poco extensa) sirve de ejemplo para acertar de mejor manera las ideas que manejo a lo largo del texto; así mismo, ubica la respuesta a la problemática planteada en su justo estatuto: como jamás definitiva. Resulta grosero insistir en el problema que planteo, todo el texto está impregnado de él y por lo tanto no es difícil identificarlo en su forma teórica -si se sigue a Lacan-, y con ello considero es más que suficiente.

El segundo obstáculo que se me presentó fue el hecho de la inexistencia del mito de Lilith en su versión original, entiéndase una versión de alguna forma certificada –y aunque existiera, por lo mismo, la cuestionaría a profundidad-. Así, todos los extractos, citas y demás resultan ser un combinado de lecturas que no consideré citar puesto que ningún autor se las adjudica (salvo las sencillas interpretaciones; pero ellas se presentan ya como del dominio popular), al contrario, cada uno de los autores toma sus palabras escritas como por alguien más sin detenerse siquiera a considerar las diferencias existentes con otras formas del relato. A grandes rasgos el análisis que emprendo, por no ser un análisis discursivo, no resiente estas cuestiones, al revés, todas ellas sirven como una ejemplificación más de «la teoría de las realidades» que sirve de fundamento para lo aquí escrito.

dicha cualidad. Franz Hinkelammert resuelve esta salvedad con una generalización muy práctica:

Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental que tiene como centro el principio de causalidad y los juicios medio-fin (Hinkelammert, 2008: 55).

Resulta interesante que en el párrafo anterior se hace, aunque no de forma explícita, una diferencia entre los mitos y el pensamiento, que cabría agregarle mítico. Así, la cualidad de este pensamiento *mítico*, desde esta perspectiva, resulta del enfrentamiento con la contingencia del mundo, lo que el autor denomina la *conditio humana*. Este concepto resulta de mucho interés para las ideas que he venido desarrollando, por lo tanto, citare *in extenso* la nota que, al final del libro, explicita este contenido:

En general, *conditio humana* es una determinación extremadamente ambivalente. Entiendo aquí *conditio humana* de una manera específica, que no coincide necesariamente con otras maneras de definirla. Me refiero a la *conditio humana* en el sentido de la contingencia del mundo, que expresa a la vez la mortalidad de todo ser viviente.

Si imaginamos mundos sin muerte, estamos imaginando también mundos sin contingencia. Tales mundos son mundos más allá de la *conditio humana*. En todo pensamiento mítico abundan imaginaciones de tales mundos sin la muerte. Pero, como vamos a analizar posteriormente, también en el pensamiento de las ciencias empíricas abundan. También los pensamiento utópicos construyen tales mundos. Efectivamente, son omnipresentes en el pensamiento humano. Todo pensamiento humano parte del mundo bajo *conditio humana*, construye mundos más allá de la *conditio humana* y vuelve a la realidad desde estos mundos contruidos. No podemos pensar de otra manera. En este sentido, todo pensamiento humano está atravesado por este tipo de reflexión trascendental. “Trascendental” en este sentido es cualquier reflexión sobre un estado de cosas más allá de la *conditio humana*, es decir, más allá de la muerte (Hinkelammert, 2008: 244 y 245; énfasis en el original).

De esta simple nota se pueden extraer muchas cosas de interés. Acotaré simplemente las que considero más importantes. De principio, sitúa a la muerte en el mismo nivel –y con la misma función- que yo lo hago. Así, su *conditio humana* –que yo denomino simplemente: *lo humano*- es un reflejo de eso incognoscible que, empero, existe, y existe realmente. Tan real es esa ausencia que, desde el punto de vista del autor, todo pensamiento humano está sesgado –conciente o inconscientemente- por esta falta. *Todo* pensamiento, incluso el científico. Pero lo importante no recae en esta cuestión, sino en el recorrido que el pensamiento efectúa:

Todo pensamiento humano parte del mundo bajo *conditio humana*, construye mundos más allá de la *conditio humana* y vuelve a la realidad desde estos mundos contruidos.

Es decir, *el pensamiento parte –nace- de la cuestión de la muerte*, construye algo que se presenta como alejado de o no tocado por la muerte y, a partir de esa construcción, regresa al mundo de la *conditio humana*. Ahora, si esto aplica para *todo* pensamiento humano pues “No podemos pensar de otra manera”, la diferencia haría su aparición en este punto, es decir, en el tercer tiempo del pensamiento humano cuando, después de que por una construcción superó la muerte que lo impulsó a pensar, regresa a *la realidad*, que, siguiendo el lenguaje que he venido desarrollando sería mejor nombrar como: *el mundo*.

Y esta diferencia a la que hago mención, Franz Hinkelammert la distingue en la primer cita que hago de él. La reproduzco:

Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental que tiene como centro el principio de causalidad y los juicios medio-fin (Hinkelammert, 2008: 55).

Así, el pensamiento mítico que parte de la *conditio humana*, regresa al mundo sin haber olvidado su principio y, por lo tanto, su categoría de verdad –por decirlo de alguna forma- se presenta en juicios vida/muerte. No así el pensamiento racional que, no obstante partir también de la *conditio humana*, regresa al mundo con juicios medio-fin, es decir, con unas tablas de valores que se configuran a partir de la *ganancia* o, como menciona el autor, basando su operación en el cálculo.

Las consecuencias del cálculo son ya presentes a simple vista:

La problemática ambiental, más que una crisis ecológica, es un cuestionamiento del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con la que la civilización occidental ha comprendido al ser, los entes y las cosas; de la ciencia y la razón tecnológica con las que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno (Leff, 2003: 11).

Pues es justamente cuando se da cuenta que “el conocimiento del mundo [...] ha sustentado la construcción de un mundo insustentable.” (Ibíd.: 8), cuando emerge lo que Hinkelammert denominó “la irracionalidad de lo racionalizado”.

Pero este texto no versa sobre las catástrofes que el pensamiento racional ha ocasionado, sino sobre el pensamiento mítico. Y aquí, en este momento, bien ya podría decir que todo lo escrito es con referencia no sólo a una breve descripción del pensamiento mítico, sino a mirarlo y retomarlo como una posibilidad otra de pensamiento frente a lo racional-científico.

Así –regresando al punto de partida- cuando retomo el estudio de los mitos, para nada hago alusión a ellos como escritos por algún dios en los cielos, mucho menos siendo de factura no humana; al contrario, acudo a ellos para que me refieran a una práctica humana, una de las más importantes, que no dice nada más allá de una forma de pensamiento, «humana, completamente humana».

Es en este sentido que puedo retomar y estudiar, en este caso la Biblia, como una suerte de escritura que permite leer un pensamiento del pasado que, sin embargo, sirve como base para el presente. La Biblia no es más que la escenificación de un pensamiento, su plasmación en un lenguaje que se permite analizar, sabiendo de antemano que no existe un Original, sino que en la lectura que surge se *muestra* una transformación y adecuación de un “algo”. Ahora, esta adecuación trae consigo implícita un propósito, un fin que, a su vez, conlleva un otro pensamiento que moldea al primero. Dicho claramente: *no puede no haber intereses detrás del discurso bíblico*. Y esto es justamente lo que intentaré rastrear, al menos, una pequeña parte de estos intereses que van de la mano con serias implicaciones sociales. Recuerden, el mito tiene una función ordenadora y construye una realidad muy particular; pero como bien dice Mircea Eliade:

El mito no es, en sí mismo, una garantía de “bondad” ni de moral. Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al mundo y a la existencia humana. Por ello, su papel en la constitución del hombre es inmenso [...] Gracias al mito, el mundo se deja aprehender en cuanto cosmos perfectamente articulado, inteligible y significativo” (Eliade, 1962: 140; énfasis en el original).

Es decir, *es una construcción humana la que permite la existencia humana*. Y esta existencia posterior está determinada por la primera construcción, los fundamentos que presupone, los castigos que impone y la forma de vida que otorga. De ahí su trascendencia. Esto, no es más que la develación de la sacralización de lo humano por lo humano y que, al parecer, se presenta como un inevitable.

Me centraré ahora en la primer parte del Génesis, la que comprende del capítulo 1 al 11, donde se trata “de establecer un nexo a lo largo de esos enormes periodos de tiempo que trascurrieron desde la creación hasta los primeros «padres de la fe»” (La Biblia latinoamericana, 1972: 3; énfasis en el original). Es decir, es la narración del origen -o comienzo-; de ahí el concepto de génesis. Este libro, como es de suponerse, “se fue haciendo por partes a lo largo de varios siglos [y] tomó su forma definitiva en el siglo V antes de Cristo, cuando el pueblo judío, que había regresado del Exilio en Babilonia, fijó de manera definitiva la expresión de su fe” (Ibíd.: 3).

Lo anterior ancla el pensamiento expresado en el Génesis a un pueblo: el judío, y se delimita en un tiempo más o menos determinado. Se tiene que tomar en cuenta que aun siendo el pensamiento de un pueblo, este no vivió aislado, y bien se pueden observar semejanzas, o incluso identidades con otros tipos de pensamiento de esa época y de anteriores. Aquí cabría también destacar que, para comprender a fondo lo expresado en el libro, se debe de tener conocimientos acerca de este pueblo: sus costumbres, concepciones tradicionales sobre las relaciones sociales, etc. Esto es algo que se escapa por completo a mi conocimiento y al objetivo de este trazo. Aquí no intento hacer un análisis sobre la cultura hebrea, sino intentar observar las consecuencias que, a partir de esa forma de pensamiento particular –y un apartado en específico-, se presentan en la época contemporánea.

Todos bien saben cuál es la historia que se relata en el Génesis bíblico: Dios creó, en el principio, los cielos y la tierra; luego la luz (y por ende la división: luz-tinieblas, día-noche, bueno-malo –los israelitas temían al mar y a la noche, por eso eran consideradas “fuerzas malas” (Ibíd.: 6)-); separó las aguas, etc. Luego creó las plantas y árboles; después los seres vivientes, aves, animales marinos y terrestres –en determinado orden: “las criaturas más perfectas vienen después de las inferiores” (Ibíd.: 5)-. Al final, en el sexto día, y es lo que me interesa, Dios creó al hombre (Ibíd.: Génesis 1: 27-28; el énfasis es mío):

Y creó Dios al hombre a su imagen.

A imagen de Dios lo creó.
Macho y hembra los creó.

Dios *los* bendijo, *diciéndoles*: «*Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra.*»

En otra traducción se lee de la siguiente forma (La Santa Biblia, 1569: Génesis 1: 27-28; el énfasis es mío):

Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; *varón y hembra los creó.*

Y *los* bendijo Dios, y *les* dijo: *Fructificad y multiplicaos*; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

Y continúa el segundo capítulo (La Biblia latinoamericana, 1972: Génesis 2: 7, 18-23; el énfasis es mío):

Entonces Yavé Dios formó al hombre con polvo del a tierra; luego sopló en sus narices un aliento de vida, y existió el hombre con aliento y vida.

Dijo Yavé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Le daré, pues, *un ser semejante a él* para que lo ayude.» Entonces Yavé Dios formó de la tierra a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre. Y el nombre de todo ser viviente había de ser el que el hombre le había dado.

El hombre puso nombre a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes. Pero no se encontró a ninguno que fuera a su altura y lo ayudara. Entonces Yavé hizo caer en un profundo sueño al hombre y éste se durmió. Le sacó una de sus costillas y rellenoó el hueco con carne. De la costilla que Yavé había sacado al hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó: «*Esta si es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona porque del varón ha sido tomada.*»

Hasta aquí, más que suficiente, hay toda una serie de cuestiones de gran interés que analizar. Encuentro por lo menos dos que habré de desarrollar:

- a) La contradicción existente –aun pensando míticamente- si se sigue al pie de la letra el Génesis 1: 27: “Macho y hembra los creó” o, según la traducción “varón y hembra los creó”. Cabe decir, en un primer momento, a su imagen. Esto comparado con la historia de Adán y su costilla, que formó a una *varona*, no mujer, que se sabe llamada Eva; esto relatado hasta el segundo capítulo.
- b) Y la forma explícita que se dirige a someter a la tierra y a señorear o tener autoridad sobre todo ser viviente.

El primer inciso es el que se presenta como de más valor para esta exposición. El inciso *b* surge sólo como un corolario que ayuda a ilustrar el punto central que quiero manejar. Empezaré, entonces, con el inciso *b*.

Cuando anteriormente delimité los objetivos de este texto al pensamiento mítico desechando así las catástrofes que el pensamiento racional ha ocasionado sobre el mundo, dejé de lado una cuestión que resulta de suma importancia puesto que, desde esta lectura, el mito bíblico –por lo menos en esta parte del Génesis- plantea las bases del posterior pensamiento racional:

[...] llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

«[...] Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra.»

Bueno, más que del racional, son las bases del pensamiento moderno –que proviene del racional-, ambos englobados en la forma masculina de pensamiento; sólo faltaría agregar algún concepto que dé cuenta de la ganancia o la acumulación y, éstos mandatos divinos, nos catapultarían a la actualidad.

En este sentido, es este principio ordenador, que se desprende de la divinidad, el que se ha seguido al pie de la letra en Occidente, con sus variantes y vicisitudes; pero finalmente funcionando como un axioma. Si todavía existiese alguna duda sobre la lectura que estoy haciendo de éstos versos, la exégesis bíblica no se encuentra mal informada de los significados que se desprenden de éstos postulados. Se puede leer que, en la interpretación de un apartado bíblico mencionado posteriormente (Génesis 2: 19-23), el significado que se desprende del nombramiento que hizo Adán de todos los animales, aves y fieras –y de su mujer también, puesto que Adán la nombró *varona*-, responde a una cuestión muy particular:

Yavé, el Dios Santo, es representado aquí como el propietario de un jardín maravilloso (*Edén significa: Delicias*) en el que le gusta pasearse (3,8). No es necesario imaginar un escenario muy grande: aquí solamente está los dos árboles, el hombre y su compañera. Los animales no hacen más que pasar para someterse al Hombre (es lo que significa su nombramiento 2,20) (Ibíd.: 8).

Adán da nombre a su mujer, promesa de un nuevo punto de partida pero también signo de autoridad (Ibíd.: 12).

He aquí expresado el poder del nombramiento: signo de autoridad del nombrante, sometimiento del nombrado. Cómo no, entonces, aprovechar al máximo los recursos naturales hasta el punto de arrasar con ellos, si Dios me los ha entregado –a parte, me ha dado la orden de hacerlo–; cómo no acabar con los animales, plantas y con la población en general (pues los he nombrado, ya sea como: terroristas, indígenas, judíos, herejes, hombres sin alma, etc. Aquí funcionaría mucho el concepto alemán de: *Ausland*. Todo lo que es ajeno a mí, todo lo diferente, lo que no hace o vive como yo: eso «*es*» *Ausland*; por lo tanto, lo nombro y tengo autoridad sobre él) si Dios me lo ha demandado –releer: *Deuteronomio*–.

Entonces, todo este quehacer, todo este pensamiento que, dicho sea de paso, para nada responde a lo Femenino, todo ello surge de un mito. Mito en cuyas bases se encuentra un pensamiento mítico, una forma mítica de pensar. Es por este motivo que, a pesar de que el pensamiento mítico responde con formas de expresión situadas en el espacio de lo Femenino, no por ello del pensamiento mítico *deviene* algo Femenino, puesto que justamente, este *devenir* es una *producción* y, aquí ya cabe anunciar: *toda producción es masculina*. Pero cabría hacer una acotación: la *producción* difiere de la *creación*, esta última (la *creación ex-nihilo*) se encuentra en una relación más estrecha con lo Femenino; pero la profundización que haga yo de esta dinámica tendrá que esperar más tiempo.

Esto proyecta al mito (como producción, ordenación, organización) a formar parte de un pensamiento masculino. No hay mitos femeninos. Pero esto no funciona para hacer del mito una equiparación del discurso racional-científico; existen matices. Puesto que, no por pertenecer al discurso –no hay discurso que no sea masculino– se va a pensar de una forma racional; no por tener fundamento en un espacio femenino, el producto será femenino. Aquí cabría realizar, cual debe ser, un estudio «caso por caso».

Paso ahora al inciso *a*.

Hablo de contradicción. Si se sigue a pié de la letra la forma del pensamiento mítico, la contradicción no existiría; como en lo inconsciente, los opuestos convivirían simultáneamente. La contradicción es una invención del pensamiento masculino, racional, lógico. Entonces no podría hablar de una contradicción en este análisis. Por ello simplemente cambio de concepto. Lo que salta a la vista no es una contradicción, puedo sugerir simplemente: una falta de verosimilitud. Pues eso sí, el mito debe de ser verosímil.

¿Qué es lo que hace que el Génesis, en este punto, falle en su verosimilitud? Es decir, que no *parezca verdadero* o, si se quiere, que no pueda *simular una verdad*. En la escucha analítica se sabe que cuando un relato falla en hacer sentido –por decirlo de alguna forma–, aunque sea por el más mínimo detalle, es porque hay algo que está interfiriendo con él, algo que no necesariamente tiene que ser conciente, pero que ello no elimina esa posibilidad. Es la *mostración* de que un retoño de lo reprimido se impone en la escena.

En este sentido, hay algo en este punto que hace que el relato mítico pierda cierto sentido. Específicamente me refiero al capítulo 1, cuando es creado el macho y la hembra, o el varón y la hembra, a imagen de Dios y que, posteriormente, en el capítulo 2, se ilustra a un hombre solo y sin compañía. La falla encuentra cabida en el sentido común, si Dios creó a los animales en pareja, porque no hacer lo mismo con el hombre; sabiendo de antemano que la unión de pareja es uno de los puntos básicos de la enseñanza bíblica. ¿Cómo puede Dios dirigirse a *los* hombres con las palabras: sean fecundos y multiplíquense, si no es tomando al concepto *hombre* de forma genérica, es decir, presuponiendo a un hombre y a una mujer? Una mujer que, según el segundo capítulo, apareció mucho después y que, en sí, fue llamada *varona*:

«Esta si es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona porque del varón ha sido tomada.»

Esta expresión que hace Adán sobre Eva abre la siguiente pregunta: ¿si *esta si es*, entonces, *quien no era*? Y tal vez me vea muy aventurado, siguiendo este pensamiento, al utilizar el *quien*, pues en la expresión no hay un *ella* sino un *esta*. Varona, no mujer. Se puede seguir esta diferencia cuando constato que en hebreo, *ishshah* se traduce como mujer; sin embargo, este concepto de *ishshah* es el femenino de *ish*, hombre. Por eso la traducción varón y su femenino, varona; en vez de hombre y mujer. Pues mujer, en el lenguaje, no funciona como el femenino de hombre. De aquí que, en hebreo, la mujer sí surge como el femenino del hombre y por ende, depende de él, en cuanto al nombre. No así cuando se utiliza el castellano, ahí hombre y mujer son dos conceptos independientes.

Lo interesante surge cuando reviso la mitología hebrea, es decir, el fundamento de la Biblia. Ahí encuentro la figura de Lilith, que, desde cierto punto de vista, es la primer esposa de Adán, es decir, la primer mujer. Ella fue creada junto con el hombre en un primer momento, siendo literales: formada del mismo barro -la tierra del Edén y agua de los cuatro ríos que de él nacen- y con el mismo Espíritu de Dios; pues “en hebreo la palabra «soplo» o «viento» terminó por significar «espíritu» (véase Jn 3, 8)” (Ibíd.: 5). Que, dicho sea de paso, es anterior a la Palabra –pero no pudiendo existir sin ella-.

La tesis que surge de esto es sencilla: Lilith, o la figura de Lilith, fue mutilada de la Biblia y por ende de la historia conocida; por lo menos, la relatada por las Sagradas Escrituras. Y digo mutilada porque no desapareció por sí sola, o por algún error humano –aunque, si se sigue a Freud, esto no implicaría una falla exenta de responsabilidad, sino que expresaría figuradamente el cumplimiento de un deseo inconsciente; y al final terminaría siendo lo mismo-, obviamente existe una intención detrás de este ocultamiento. Elsa Cross mantiene una tesis similar:

Estos dos mitos que he mencionado [el de Metis y el de Lilith] proporcionan una ilustración simbólica muy clara de un patrón que se repetirá con frecuencia a lo largo de la historia, y que anula o denigra a la mujer o a los poderes femeninos (Cross, 2008: 30).

Es bien sabido que el mito de Lilith ha sido retomado por el pensamiento feminista, obviamente en un sentido muy racional, es decir: literal y superficial. Esto lo digo porque

se quedan en este nivel y dicen –no sin razón- que la mujer ha sido excluida de la historia, de los mitos, de la actividad pública. Esto, a pesar de responder a cuestiones históricas muy determinadas que pueden rastrearse sin ningún problema hasta los griegos –y más atrás-, no toca, sin embargo, lo que se encuentra detrás, eso que lo sustenta como una práctica que, si bien se ha repetido con frecuencia, parece ser completamente humana.

Pero antes de llegar a este punto: ¿Quién es Lilith?

De principio, encuentro dos versiones de su creación; bueno tres si se toma en cuenta la última que la borra de la historia. La primera de ellas, que mencioné hace algunas líneas, relata su creación como idéntica a la de Adán. La segunda, Robert Graves la escribe de la siguiente forma:

Entonces Dios creó a Lilith, la primera mujer, como había creado a Adán, salvo que utilizó inmundicia y sedimento en vez de polvo puro... (citado en: Schoffer y Wechsler, 1998: 46).

No puedo más que reír al leer esta versión. En serio.

No se por qué me recuerda una forma infantil muy difundida de insultar. Ahora, bien se me puede atacar como prejuicioso si aseveré que esta versión de Robert Graves es posterior. Esta aseveración que enuncio simplemente responde a una racionalidad por entero del sentido común. Si se sigue una línea de desarrollo temporal en la que el último paso -entiéndase: la Biblia tal y como la leemos en la actualidad- borra la figura de Lilith, bien se puede argumentar que antes hubo una desfiguración que buscó, de alguna forma, tergiversarla. Así, en este segundo paso, Lilith fue creada con inmundicia. Como, al parecer, esto no bastó, se prosiguió a mutilarla de la historia. Pero antes de eso, cabe suponer, que sí fue creada de idéntica forma a la de Adán, por no decir al mismo tiempo (en este punto no tengo argumentos para enunciarlo). Pero si este razonamiento no pareciese convincente, cuando continúo con la lectura del escrito de Graves, unas líneas más abajo (específicamente 4 líneas debajo de lo antes citado) se escucha a Lilith reprochar a Adán:

«Yo también fui hecha con polvo, y por consiguiente soy tu igual» (citado en: Ibíd.: 46).

Entonces, ¿Dios no le avisó a Lilith que fue hecha con inmundicia? Y por lo tanto, ella infirió que, como Adán, fue hecha de polvo (lo cual afirma el hecho de que Dios, por lo menos, sí mencionó que Adán fue hecho de polvo) o, siguiendo mi hipótesis, aquel –o aquellos- que modificaron las escrituras ¿olvidaron hacer ciertas correcciones para que no se dieran cuenta de sus cambios? Tal vez me comporte de forma muy agresiva, tal vez lo dejaron a propósito para que alguien como yo tuviera qué escribir. La cuestión es que este tipo de errores u omisiones se pueden rastrear también en la Biblia, también haciendo referencia a la figura de Lilith:

En Isaías 34: 14 se lee (La Biblia latinoamericana, 1972):

Allí se juntarán los gatos salvajes con los pumas,

y se darán cita los chivos;
allí también se echará a descansar el monstruo llamado Lilit.

En otra traducción, mismo apartado (La Santa Biblia, 1569):

Las fieras del desierto se encontraran con las hienas,
y la cabra salvaje gritará a su compañero;
la lechuza también tendrá ahí morada, y hallará para sí reposo.

Esto sí es una prueba fehaciente, empírica digamos –para que no se me achaque un «ser no científico», que sustenta mi hipótesis –y la de muchos otros- de que Lilith fue borrada de la Biblia. Pero ¿por qué? Para responder a esta pregunta, se tendría que aventurar más a fondo dentro de esta figura mítica. Para ello, de forma muy poética, Martha Robles dibuja un poco los contornos de la figura de Lilith:

UN DEMONIO nocturno, la pasión de la noche, ángel exterminador de parturientas, asesina de recién nacidos, seductora de los durmientes, una ramera voluntariosa o, para el más sano juicio, una poderosa voluntad que no se doblega ante la presión masculina y prefiere la trasgresión al vasallaje: Lilith es ímpetu sexual, una emancipada en fuga, sombra maligna por haberse creído en igualdad con los hombres y la más remota invención femenina, que transitó al judaísmo posbíblico desde la antigua Sumeria como la primera mujer de Adán, creada como él del polvo e insuflada con el aliento divino para fundar nuestra especie sin aparente superioridad del varón sobre la mujer, hasta enfrentar en el lecho el desafío de su sometimiento, que provocó una rectificación mitológica mediante la supuesta debilidad de Eva (Robles, 1996: 25).

Pero esta imagen general necesita de una breve introducción que haga referencia a su historia, ya que si no es así, la imagen sería malentendida.

Si me remonto al significado de los nombres, Lilith en la antigüedad hacía alusión a “espíritu” o “viento”; sin embargo, la aprehensión del sentido que pueda tener este vocablo escapa por completo a mi conocimiento, puesto que no resulta ser el significado hebraico, sino uno anterior, sumerio. Así, la palabra Lilith pasa al hebreo no con el significado sumerio, sino con el de su homofonía hebrea, que sería traducida como “noche”. Es tal vez por este motivo que algunos mencionan a Lilith como “el espíritu de la noche”. A pesar de lo que se pueda pensar sobre la malinterpretación que surge por esta fusión de significados, bien puede argumentarse que el símbolo creado obtiene validez mediante el acto sincrético final, con el que justamente circula en el conocimiento popular. Ahora, con respecto al nombre de Adán surge algo interesante:

Pues en hebreo Adán significa un ser humano cualquiera. Cuando el término se utiliza como nombre propio, sin el artículo [...] en cambio la Biblia escribe «el» Adán [Génesis 2: 4], o sea el Hombre [...] Orígenes [...] en el siglo III, ya escribía: «Solamente entenderán el sentido profundo de dicha historia quienes sepan que, en idioma hebreo, Adán significa *el hombre*. En estos párrafos que se presentan como

la historia de un tal Adán, Moisés expone su enseñanza sobre la naturaleza humana.» (La Biblia latinoamericana, 1972: 8 y 9).

Esto derriba la falta de verosimilitud que mencioné en un primer momento pues, si se lee el Génesis desde esta perspectiva, resulta que el hombre (tomado en el sentido genérico) existió desde siempre en pareja. Pero surge otro inconveniente, si el hombre existió desde siempre en pareja, ¿por qué Dios crea a Eva en un segundo momento? A Eva que significa la Madre y que surge a partir del segundo capítulo del Génesis, a pesar de que, en cambio, desde el primer capítulo (antes de Eva) estaba ya dispuesta la orden de “sean fecundos y multiplíquense”. Esto podría implicar el conocimiento de una realidad que no siempre es percatada como tal, hago referencia a que no por parir, una mujer deviene madre. Puesto que, siguiendo la Biblia, es en un primer momento que el hombre (en pareja) se multiplica; pero es hasta un segundo momento que aparece el concepto de maternidad.

Dejo esto en puntos suspensivos pues, siguiendo con la narración del mito de Lilith, pienso, podría aclararse esta cuestión. Ahora, si se acepta el supuesto de la figura de Lilith, como puede comprobarse en muchos documentos, la historia, a grandes rasgos, da cuenta que Lilith y Adán fueron los primeros seres humanos que habitaron el jardín del Edén -«el Adán»-. Sin embargo, según se dice, Lilith no soportó estar debajo de él en el acto sexual, por lo que se generó una disputa entre ambos pues, en el decir de Lilith, estar debajo implicaba un sometimiento, lo cual no podía ser puesto que habían sido creados en igualdad de condiciones.

Este punto es retomado con mucha fuerza por el discurso feminista; sin embargo, con base en lo que he venido argumentando, tomar este fragmento del mito en sentido literal sería un error, tal como el que cometió el emperador romano cuando hizo matar al súbdito que le confesó haber soñado que le asesinaba. En este sentido, me abstengo por completo de avalar el juicio presentado, simplemente lo enuncio como parte de la historia¹⁷. Incluso cuestiono mucho su validez puesto que, si se toma en cuenta el desarrollo que he venido argumentando, tomar al mito de forma literal es como creer que el sueño manifiesto es la expresión directa del pensamiento latente. Lo que nos ha enseñado Freud es justamente lo contrario, es decir, desconfiar de lo presentado en la superficie, pues no deja de ser siempre una desfiguración.

Regresando al relato, siendo esta la base de sus diferencias –lo que respecta al sometimiento expresado-, Lilith recurre a Dios. En este punto de la historia, Lilith menciona el nombre secreto de Dios, y por ello puede salir del jardín del Edén refugiándose a orillas del Mar Muerto junto con un grupo de demonios lascivos.

Este pasaje tiene mucha importancia para el punto que quiero manejar en este apartado. La importancia de que Lilith mencione “el nombre secreto de Dios” recae en el hecho de que es un nombre “secreto”: Yahvé, como fue traducido para poder ser pronunciado; YHVH, como se muestra escrito e impronunciable. Ahora, Dios jamás menciona su nombre, incluso

¹⁷ Mis reiteradas críticas al pensamiento feminista tienen sustento en el hecho de que yo comparto esa forma de pensamiento; y justamente por eso, someto sus postulados a los más acérrimos cuestionamientos puesto que, en ningún sentido, pretendo hacer una religión más con los diferentes discursos que lo conforman.

cuando habla con Moisés en la cerro de Horeb se hace llamar “YO-SOY” (Éxodo 3: 14). Aquí surgen algunas de las diferencias entre la religión judía y la cristiana; pero omitiré estas discusiones. El punto central es la pregunta de cómo fue que Lilith pudo pronunciar ese nombre. Algunos intérpretes dicen que ella sedujo a Dios para obtenerlo, otros no mencionan cómo fue que lo hizo. La cuestión es que Lilith, tras haber discutido con Adán, obtiene el conocimiento del nombre de Dios para escapar del Edén (el jardín del placer), para refugiarse a orillas del Mar Muerto junto con los *demonios lascivos* que ahí habitaban.

La historia relata que, entonces, Adán resiente la pérdida. Acude a Dios para que interceda; este manda un par de ángeles cuya misión es convencer a Lilith de que regrese o si no será castigada. Ella dice que no; argumenta que el placer que le ofrece el estar fuera «del jardín del placer» es mucho mayor al que el Jardín y Adán le ofrecían (¡cómo no, si se encontraba rodeada de demonios lascivos!). Por ello, es castigada por Dios; así, Él hace que cien de sus hijos mueran cada día, a lo cual, ella responde que procederá de la misma forma, es decir, matando a los hijos de Adán. Pero existen ciertas condiciones: a los niños los matará hasta los primeros ocho días de nacidos, a las niñas hasta los primeros veinte y, siempre y cuando, no tengan un amuleto que represente a los Ángeles enviados por Dios. Otras versiones dicen que sólo podrá matar a los niños antes de que éstos sean circuncidados, es decir, antes de que mediante ese corte se dé prueba de su unión con Dios. Pero Lilith no se queda ahí, regresa. Cada noche aparece en *los sueños* de los hombres y les roba el semen para, según esto, procrear más demonios.

De aquí surgen muchas lecturas, de la misma forma se puede comprender el por qué de la imagen de Lilith narrada anteriormente. Finalmente, en esta concepción mitológica existen dos figuras de mujeres: Lilith, por un lado; y Eva por el otro. En sí, Eva no es una mujer, es una varona que nace del varón, ya sea de su costilla o de un tropiezo (basándome en la etimología hebrea). Si se lee a Adán como el hombre y no como un hombre, entonces Eva vendría a constituir la imagen de una mujer que se enmarca dentro de cierta cultura, una muy masculina: la Occidental. Así, la función maternal que se encarna en su nombre es una función que se desprende de la pertenencia a un contexto cultural, es decir, a los patrones de conducta –prohibiciones- que se imponen desde cierta concepción mitológica. Eva, la madre occidental, nace cuando el Adán, el ser humano, construye una sociedad.

Lilith, por su parte, representa a esa mujer que no pertenece a la sociedad como tal; sin embargo, eso no impide su existencia. Lilith decide salir, o lo que es lo mismo, decide no sacrificar sus satisfacciones por pertenecer a una cultura, decide el no malestar. Por eso es condenada, castigada, y hasta cierto punto perseguida. También es temida puesto que no se sujeta a las reglas de convivencia establecidas. Lilith por eso es monstruosa, es un demonio; faltaría agregar que es una extranjera, un enemigo, alguien diferente, «una terrorista» se diría actualmente, un ser primitivo, sin alma, la viva imagen de la otredad y lo insufrible que ello representa. Lilith es leída desde el Adán justamente como Huitzilopochtli desde Cristo, como cualquier raza desde lo ario (pues no sólo murieron judíos, esa idea se desprende del gran «negocio del holocausto», ¿que no murieron también homosexuales, comunistas, socialistas, gitanos, etc.?), Lilith es leída como Medio Oriente desde Estados Unidos, como los indígenas desde México, etc. etc.

Podría seguir enumerando, pero supongo que con esto es suficiente para plantear la pregunta:

¿En verdad Lilith es una mujer?

Lo pregunto desde el sentido biológico. ¿Lilith representa a la mujer? ¿O simplemente es la caracterización de lo diferente, importando poco su sexo gonadal? ¿En verdad Lilith está tajantemente separada de Eva? Pues he descrito que esas separaciones pertenecen a una mirada masculina-racional; aquí hablo de mitos y en ellos, como en el inconsciente, “a menudo coincide en una misma cosa lo que en la conciencia se presenta escindido en dos opuestos” (Freud, 1910: 163). ¿Es Lilith distinta de Eva o sólo representan dos facetas de ciertas «constelaciones inconscientes» y que, por tanto, se encuentran muy alejadas del discernimiento racional?

Desde mi punto de vista, encasillar el significado de la imagen de Lilith en la mujer es pecar de ingenuidad, es creer que los mitos se leen desde la superficie, y por lo tanto, implica ignorar los procesos de su figuración que, como dije anteriormente, bien pueden ir en paralelo a los del sueño descritos por Freud; decir que Lilith representa a la mujer no sometida es leer al sesgo que produce el Yo como principio de desconocimiento. Obviamente esto no implica una falsedad: Lilith representa el no sometimiento, pero no sólo el de la mujer, sino de todo lo aquello que escapa a la norma impuesta de la sociedad. El que esto sea bueno o malo implica ya un juicio de valor que está fuera de estas reflexiones. Pero lo que sí puedo decir es que la figura de Lilith representa eso anterior al establecimiento de la cultura, eso que se escapa a sus reglas; cabría destacar que no por ello es trasgresor, puesto que simplemente desconoce la norma. No por nada, cabe señalar, sus reiteradas representaciones en lo sexual, en este sentido, Lilith representa el despliegue de la sexualidad infantil, entendida desde el Psicoanálisis, es decir, sexualidad primitiva y que, no se queden en las apariencias, poco tiene que ver con el acto sexual (cuando digo sexualidad hago referencia a las formas de satisfacción pulsional). Pero esto lo iré desarrollando conforme avance en el texto, por ahora me interesa profundizar un poco más en la figura de Lilith.

En la literatura los relatos de Lilith continúan más allá de lo aquí expuesto, algunos hacen mención que se casó con Samael, otros dicen que es un «peludo monstruo nocturno», algunos más que es una mujer hermosa de largos cabellos; pero hay un relato en especial que me llama la atención, y es el que da cuenta de que es Lilith la serpiente que seduce a Eva –quien posteriormente seducirá a Adán- a probar el fruto prohibido.¹⁸ Me llama la atención por el hecho de que este evento es reproducido en varias pinturas renacentistas, por ejemplo: en el primer retablo del *De tuin der lusten* (El jardín de las delicias) de Hieronymus Bosch; también se le puede observar en el techo de la Capilla Sixtina, del célebre Michelangelo Buonarroti, a un cuadro de distancia de *La creación de Adán*.

Es bien conocido el significado que se le atribuye a la *tentación*. No por nada es el pecado original. Sin embargo, aquí no hago mención a la tentación, sino a la seducción. La

¹⁸ Breve apartado. Si el árbol significa el conocimiento del Bien y del Mal, ¿cómo esperaba Dios que obedeciesen una prohibición?

diferencia radica en que en la tentación viene implícito el acto de tocar, no así en la seducción. Así, lo que se castiga no es la seducción, sino caer en ella y completar la acción. En el sentido en que se maneja la Biblia no puede haber tentación sin seducción; pero si hay posibilidad de seducción sin tentación, pues esta última vendría a ser un segundo acto. A lo que yo hago referencia es a al fundamento de esa acción: la seducción.

Tazo 11: EL juego de la seducción¹⁹

“La seducción es un trazo.”
(Baudrillard, 1979: 99)

“La extrema seducción colinda,
probablemente, con el horror.”
(Bataille, 1929: 125).

Freud comienza el Capítulo IV de *Más allá del principio de placer* con una “advertencia” que bien puede inaugurar lo que respecta a las siguientes líneas:

Lo que sigue es especulación, a menudo de largo vuelo, que cada cual estimará o desdeñará de acuerdo con su posición subjetiva. Es, además, un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber adónde lleva (Freud, 1920: 24).

Especulación. Es entonces: especulación sobre la seducción; más bien, invitación a penetrar en su juego y perderse en sus laberintos. «*Spécularité*». Funciona mejor el concepto francés para describir este proceso puesto que tiene una ambigüedad intrínseca que se expresa en sus dos sentidos: “especulario de espejo (*speculum*) y especulativo” (Baudrillard, 1979: 100); como bien lo hace notar, Elena Benarroch, en una nota al pie para la traducción al castellano del texto de Baudrillard: *De la seducción*.

Especular sobre la seducción implica, entonces, *echar una mirada* sobre la seducción, de ahí, el paso siguiente es especular: considerar *lo mirado*; pero este *mirar sobre*, entendido desde el espacio de la seducción, no es más que *un mirar desde*, puesto que la mirada *se echa*, se hunde en *lo mirado*. Esto implica que la especulación que se hace no es otra sino mía; también que no se habla desde la distancia del observador científico, al contrario; lo cual no necesariamente implica una *confusión* puesto que se habla, se puede diferenciar. Aquí ya no cabe hablar de mitos, entendidos en su sentido de patrones sociales de comportamiento; aquí ya hablo de *lecturas, de mi lectura*. No es en ningún sentido una suerte de interpretación psicoanalítica, podría adherirse de mejor manera a lo que se entiende por hermenéutica; son embargo no lo es así del todo. “Lo que sigue es especulación, a menudo de largo vuelo, que cada cual estimará o desdeñará de acuerdo con su posición subjetiva. Es, además, un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber adónde lleva.” Reitero.

¹⁹ Este trazo se presenta como uno transversal, corta así en dos la ilación del discurso. La continuación, entonces, del trazo 10 es el trazo 12.

La parte que considero más importante del mito de Lilith, puesto que es la más generativa y la que ha sido más ignorada, es el evento que algunos mencionan como *la seducción que Lilith ejerció sobre Dios*. Sin embargo, cabría profundizar un poco en el concepto de seducción, puesto que no implica ser una “seducción blanda” -o una seducción vulgar- lo que se está poniendo en juego.

Desde la etimología, la seducción nos lleva aparte, nos desvía; y esto presupone un meta. Así, desde esta perspectiva, lo que encontramos no es una definición, sino un proceso que desvía; la seducción escapa por tanto a su conceptualización. Esa, si vale decir, es la esencia de la seducción: el no-sentido, no-concepto, ausencia, vacío de significación: “La *seducción* es lo que sustrae al discurso su sentido y lo aparta de su verdad” (Ibíd.: 55; énfasis en el original). Por eso está del lado de las apariencias, del artificio, del sortilegio, conjuro, simulación, juego, ornamento, hechizo. Palabras que recogí del texto de Baudrillard buscando dibujar los conceptos en los que se intenta anclar –siempre fracasando- el significado de la seducción.

Por lo tanto, la seducción es lo que se opone a la producción; llámese producción de sentido o de cualquier otro tipo. Pero se opone no como una rivalidad jugada en el mismo tablero; la seducción por mucho se encuentra en otro nivel, y por lo tanto, siempre triunfa; es destino como dice Baudrillard. En este sentido, no hay un juego entre la seducción y la producción; digamos que la producción se juega a sí misma en el tablero de la seducción, es un juego semblante, y los apellidos pueden ser: verdad, energía, sentido, acumulación, etc.; es decir, la producción es un mito en el amplio sentido de la palabra. Todo es un semblante que, en cualquier momento, la seducción hace caer, retirándole el sentido, quedándose solamente en los signos. La seducción, por tanto, es palabra vacía, sin significado; y así, es el seducido quien imprime esos conceptos ahí donde no hay nada.

El juego de la seducción es un juego de dos, no de tres. He ahí su fuerza. La ley rompe con el juego de la misma manera que el matrimonio acaba con el amor, no así la regla. La seducción es por tanto pasión, tanto como el amor. En el juego de la seducción no hay un seductor y un seducido, ambos se encuentran inmersos dentro del mismo juego:

El seductor no puede preciarse de ser el héroe de ninguna estrategia erótica, es sólo el operador sacrificial de un proceso que le rebasa con mucho (Ibíd.: 96).

Seducir implica que se dan pruebas de ser seducido, es decir, sacado de sí y convertido en la prenda de un sortilegio (Ibíd.: 117).

O lo que es lo mismo, no se puede seducir sin ser seducido; respuesta que Baudrillard encuentra a la pregunta: “¿Es seducir o ser seducido lo que es seductor? Ser seducido es con mucho la mejor manera de seducir” (Ibíd.: 78).

El juego de la seducción implica una reversibilidad hacia -desde- los signos. Por eso, la seducción no está ahí donde se piensa: “La seducción está en otro lado: no del seductor a la víctima, sino entre seductores (Ibíd.: 108). Por eso, la figura del seductor a la que hago

referencia está señalando a la imagen del Johannes²⁰ de Kierkegaard, no a la del Don Juan o del Casanova, quienes, como dice Baudrillard, imprimían más una seducción vulgar del tipo de la acumulación. Idéntica forma a la del Don Giovanni de Mozart, bien descrita en el aria de Leporello cuando este se dirige a Donna Elvira:

Eh! Consolatevi;
non siete voi, non foste e non sarete
né la prima, né l'ultima. Guardate:
Questo non picciol libro è tutto pieno
dei nomi di sue belle:
ogni villa, ogni borgo, ogni paese
è testimon di sue donnesche imprese.

Madamina, il catalogo è questo
delle belle che amò il pardon mio [...]

Delle vecchie fa conquista
pel piacer di porle in lista [...]

(Don Giovanni: Acto I, Escena V).

Siguiendo esta línea, pareciera que la figura única es la del seductor; sin embargo, son dos figuras a entender: la del seductor y la de la seductora. Distinción basada solamente en una divergencia de método. Lo que lleva a plantear a Baudrillard una seducción indivisible, o lo que es lo mismo: una única configuración de la seducción. Sin embargo, cayendo él en el error de cristalizar éstas variantes en cada uno de los sexos. La distinción que pudiera haber entre ambas para nada se explica en una diferencia corporal, es decir, no tiene que ver en absoluto con el sexo gonadal.

La figura del seductor es la que Kierkegaard dibuja con extrema delicadeza en su *Diario de un seductor*. Es una seducción del ingenio, de la estrategia. Sin embargo, esta seducción no se encuentra en el seductor, no es una producción de este; al contrario, es la misma seducción que ejerce la seducida la que se revierte hacia sí misma:

Sus palabras en este sentido no caen, ni muchísimo menos, en oídos sordos. Me sirven de perlas para explorar el estado de su alma, a modo de espías que me informan de todo lo que allá adentro sucede. Y son, además, como los cabos de la madeja de la que yo saco el hilo para tejer la red en que apresarla (Kierkegaard, 1843: 231).

Ese es el arte del seductor kierkegaardiano. Su escucha, su estrategia y sobre todo, como dije hace algunas líneas, su *ingenio*:

²⁰ Utilizo esta traducción del nombre para diferenciarlo del clásico Don Juan y las significaciones que conlleva.

A veces una sola palabra me bastaba para descubrir a fondo lo que escondía el corazón de una de aquellas muchachas y poder hacerme una idea de toda su historia amorosa (Ibíd.: 226).

Una palabra más, y ella se habría reído de mí..., una palabra más, y se habría conmovido hasta el extremo..., una palabra más, y me habría dejado plantado. Pero ninguna de estas palabras asomó mis labios. Me mantuve neciamente solemne, conforme al ritual. (Ibíd.: 145).

Me contento con estar presente en todo de una manera impalpable e invisible, pero no por eso menos efectiva (Ibíd.: 259).

Claro está que, por lo mismo, el seductor no existe como tal; su figura es la del espejo:

«I'll be your Mirror.» «Yo seré tu espejo» no significa «Yo seré tu reflejo» sino «Yo seré tu ilusión».

Seducir es morir como realidad y producirse como ilusión [...]

La estrategia de la seducción es la de la ilusión. (Baudrillard, 1979: 69).

Un espejo cuelga de la pared opuesta
ella no piensa en él,
pero sí el espejo en ella.

(Diario de un seductor.)

La astucia del seductor consistirá en confundirse con el espejo de la pared opuesta, donde la joven se reflejará sin pensarlo, mientras que el espejo la piensa (Ibíd.: 101).

He ahí la estética, el arte, la espiritualidad que constituye al seductor:

Este instante reclama un silencio y una tranquilidad totales, de suerte que no interceda ninguna reflexión que lo perturbe, ni ninguna agitación apasionada que lo interrumpa (Kierkegaard, 1843: 152).

Y claro, siendo conciente también de su condición especular:

Todo es símbolo y yo mismo me considero como un mito. ¿No es acaso algo mítico que yo me disponga a volar a esta cita de amor en esta misma noche? ¿Qué importa quién soy yo? (Ibíd.: 264).

En otra traducción:

Todo es imagen, y yo soy mi propio mito, pues ¿no corro a este encuentro como a un mito? (citado en: Baudrillard, 1979: 111).

Es en este sentido –en la «estrategia irónica del seductor»–, en donde existe un cálculo previo, que difiere la seductora del seductor: en ella –en la seductora– la estrategia es del

“adorno, adorno de la estrategia...” (Ibíd.: 95). Es introducir el «ornamento», por ello, Baudrillard la llama: la seducción animal. Para nada en el sentido peyorativo:

La seducción animal.

En los animales es donde la seducción adquiere la forma más pura, en el sentido de que en ellos el alarde seductor aparece como grabado en el instinto, como inmediatizado en comportamientos reflejos y adornos naturales (Ibíd.: 86).

Aquí aparece el maquillaje, los vestidos, las máscaras y antifaces. Aquí, todo tiene que ver con el *cuerpo*, con hacer significar al cuerpo; ya sea mediante el secreto, ocultándolo, o extremando sus rasgos, dándoles una profundidad insólita, artificial. Por ello, la seductora está del lado del artificio corporal.

Aquí aparece el rito, *lo ritual* como regulación inconsciente; en contraposición con *el ingenio* consciente del seductor. La seductora se ornamenta, utiliza su cuerpo: ahí está su seducción. Finalmente, el juego de la seducción es el juego de las apariencias, donde el único fin es el de la seducción, el seducir y ser seducido: “«Lo que quiero no es amarte, quererte, ni siquiera gustarte: es *seducirte* – lo que no significa que me ames o me gustes, sino que seas *seducido*» (citado en: Ibíd.: 84).

En el mito de Lilith nunca se dan pistas para saber si ella procede como una seductora o como un seductor. Pero, en este momento, tal vez no importe. El punto central es la seducción que existió entre Lilith y Dios, no importa quien la ejerció, finalmente sucedió y ambos fueron seducidos: ese es el fundamento. Mientras Adán se dedicaba a nombrar a los animales existentes sobre la Tierra, entre Dios y Lilith sucedían cosas más interesantes (qué menos seductor que el quehacer científico entendido como la cuantificación y clasificación de fenómenos²¹).

Aquí puedo introducir algo más pues de éstos dos eventos, situándome en la lógica dicotómica que se desprende del pensamiento bíblico (día/noche, cielo/tierra, luz/oscuridad), surge una diferencia específica entre Adán y Lilith: Adán es masculino, hace las veces de la ciencia, nombra; Lilith pertenece al espacio de lo femenino, entonces, seduce (porque, de principio, *nunca se muestra toda*). Y puesto que “se puede decir de la seducción femenina que es animal” (Ibíd.: 87); de aquí podría partir de que entonces Lilith es la figura de la seductora, ya que: “seducción y feminidad son ineludibles en cuanto reverso mismo del sexo, del destino, del poder” (Ibíd.: 10).

Así, la figura de Lilith se desvió del mero acto sexual con Adán; se desvió, de igual manera, del destino preescrito por Dios cuando dictó: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra»; pero también, desvió el poder de Dios, al arrebatarle su nombre secreto y, gracias a él, huir del Jardín del Edén.

²¹ “No, por delicioso que sea el pasatiempo de medir, es de todas las ocupaciones la más inútil, y someterse a los decretos de las mensuras, la más servil de las actitudes” (Woolf, 1929: 94).

Adán y Lilith. Masculino y Femenino. Encontrados, haciendo las veces de pares opuestos. Esto ejemplifica una vez más, la forma de pensamiento que se desprende de este mito. Ahora, si Dios lo creó a «su imagen y semejanza»; ¿esto presupone la existencia de la dualidad en el Ser de Dios? Una conclusión lógica habría de afirmar esta suposición. Pero qué sucede; se sabe que el pensamiento hebreo, y por tanto el cristiano y sus derivaciones, es un pensamiento masculino, fálico dirían las feministas. Y sí. El Dios que se desprende de estas escrituras es uno masculino: crea, construye, diferencia, otorga sentido. Por lo tanto, una lectura desde este pensamiento arroja una conclusión dicotómica, no dual; y en este sentido, se jerarquiza a partir de lo masculino: Hombre/Cultura; Mujer/Naturaleza; Cierto/Falso; Producción/Sedución; Masculino/Femenino. Estando siempre lo Femenino debajo (ocultado, reprimido). La norma se construye desde lo Masculino y su visión del mundo; el estándar es una realidad masculina.

Desde aquí, resulta curioso leer el castigo que Dios le infringe a Lilith al rechazar, ella misma, la oferta de poder regresar al Paraíso y continuar al lado de Adán (y de Dios) – quien la aguardaba-. Esto es interesante en el sentido de que esa decisión se tomó sin haber probado el fruto del «conocimiento del bien y de mal», es decir, existió otro criterio, uno distinto del bueno/malo – cierto/falso. En una versión del mito se puede leer:

Los ángeles la encontraron [a Lilith] junto al Mar Rojo, región que abunda en demonios lascivos, con los cuales dio a luz a más de cien *lilim* [así se les llamaba a sus hijos] por día. «Vuelve a Adán sin demora, le dijeron los ángeles, y si no te ahogaremos.» Lilith preguntó: «¿Cómo puedo volver a Adán y vivir como una ama de casa después de mi permanencia junto al Mar Rojo?» (citado en: Schoffer y Wechsler, 1998: 46).

Lo cual no quiere decir otra cosa que: «*el placer que encuentro aquí, junto al Mar Rojo y con los demonios lascivos, no se compara en nada con el placer que podría darme Adán y el Jardín del Edén (que significa, irónicamente: lugar del placer)*». Lo cual constituye que fue un criterio estético, el placer, el que hizo que Lilith, sin tener conciencia del bien y del mal, decidiera suportar su castigo que, dicho sea de paso, no fue ahogarla, sino hacer que todos sus hijos murieran al nacer. Bueno, tal vez sí se intentó ahogarla finalmente, en el sentido de ser olvidada por la Historia -un claro ejemplo de asesinato de la memoria-; pero no se consiguió hacerlo (cabría preguntar: ¿por qué?).

El hecho de que el Paraíso y Adán (a grandes rasgos, el pensamiento masculino ordenador, es decir, la cultura o civilización –entendida como Freud-) se presenten como un placer menor, sería más correcto reformularlo en términos de que representan un mayor «sacrificio del placer». Es bien conocida la tesis sustentada en *El malestar en la cultura*, por ello no ahondaré en ella.

Entonces, el rasgo de civilidad, entendido como el poder-estar dentro de una cultura: la Occidental, implica un sacrificio del placer, en este caso, específicamente sexual (entendido en el sentido común del término). De ahí el porque de la imagen de Lilith reproducida en el discurso antes mencionado de Martha Robles; también, el porque se tomó a esta figura como estandarte del movimiento feminista, sobre todo en la vertiente de la libertad sexual de la mujer y, posteriormente, de la libertad de decisión sobre su cuerpo (incluyendo los

debates que van desde la anticoncepción hasta el aborto). Lo cual en absoluto se presenta como una *barbaridad*, como se dice en los comunicados del Vaticano quien, en pleno ejercicio de poder, *excomulga* a las practicantes (como si la excomunicación no fuera un aborto en sí). Al contrario, resulta una lucha de liberación; la respuesta ausente de estos movimiento es: ¿liberación de qué o quién?

Esta pregunta-sin-respuesta es una de las consecuencias de quedarse en este nivel superficial, es un ejemplo de la seducción que ejerce las apariencias (nótese el lenguaje utilizado en las consignas a las que hago referencia); así, es mostrarse sonriente en la vitrina de trofeos de la seducción, compartiendo espacio con muchos más discursos e intelectuales que, de una u otra manera, pierden el rumbo en el artificio.

Sí, es una prohibición impuesta desde la masculinidad humana. No, no es una cuestión de sexos, mucho menos de limitaciones en el actuar sexual. Sí, tiene que ver con la sexualidad, pero una sexualidad entendida desde el Psicoanálisis: una sexualidad de las profundidades, infantil e inconsciente. Es decir, tiene que ver con lo primitivo del ser humano. Entonces, a pesar de que en este mito el pensamiento se mueve en una dicotomía Masculino/Femenino –en ese orden jerárquico-; desde esta lectura se invierte, se muestra entonces: Femenino-Masculino; no ya una dicotomía: una dualidad; no ya una cuestión de diferenciaciones conceptuales: una de espacios. No ya una diferenciación de sexos: una de formas. No ya lenguaje: cuerpo.

Por este motivo, se presenta como una necesidad ir un poco más atrás en el tiempo.

Trazo 12: La Orestía²²

*“para que algo verdaderamente nuevo pueda comenzar
es preciso que los restos y las ruinas del viejo ciclo
estén completamente destruidos”*
(Eliade, 1962: 56; énfasis en el original).

Engels, en el prefacio a la cuarta edición (1891) de su texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, comienza su estudio haciendo referencia a una obra de Bachofen: *Derecho Materno*, escrita en 1861. La tesis que se enuncia ahí, y que es mantenida en parte por Engels, hace referencia a un estadio previo del desarrollo de la humanidad, específicamente, haciendo referencia a la familia. En este estadio previo se sustenta la existencia de una forma de organización matriarcal basada en una filiación exclusivamente femenina, es decir, la existencia sola de la línea materna de parentesco. Esto resulta ser de gran interés, por lo tanto implica un desarrollo más atento que retomaré en un momento. Ahora me interesa algo más. Según Engels, Bachofen fundamentó su tesis en la trilogía de Orestes, basándose en la versión de Esquilo. A pesar de calificar de «nueva y acertada» la interpretación que hace Bachofen de esta tragedia, le reprocha su

²² También traducida como: Orestiada y Oresteia. Fue un mero juicio estético el que me hizo decidir cuál utilizar.

«misticismo», obviamente, no puede no hacerlo, finales del siglo XIX, la ciencia positiva asaltaba a la Academia.

Más de un siglo nos separa de ese momento. Ahora bien puedo defender esa concepción mítica y no por ello ser un místico. En sí, ese misticismo al cual fue categorizado Bachofen está mal empleado; pero es hacer gala de una imaginaria visión superior enfrentarse con muertos que yacen bajo tierra desde hace más de cien años. Me quedaré con Orestes, ni siquiera con Bachofen, lo cito pues fue él quien me incitó a realizar este análisis, pero para nada comparto sus conclusiones. Sí, apoyo la tesis de un matriarcado anterior al patriarcado; pero no hago de ello una aseveración general, como tampoco me muevo en la misma concepción temporal; ellos (Bachofen y Engels) se encuentran dentro de una visión cronológica del tiempo, yo, en cambio, dentro de una lógica. No me interesa en nada los números que se desprenden de un antes o un después, me interesan los efectos que pueda producir creer en esos números, me interesa más cuestionar los fundamentos de una visión del mundo occidental que empieza su historia con la muerte de un personaje que algunos aseveran jamás existió, que otros en cambio, darían su vida para defenderlo, muchos más lo consignan como un personaje hereje, otros tantos ni siquiera saben de su existencia, unos más dicen que es un símbolo sincrético... sea como fuere, ese misterio es el principio de la numeración que nos rige.

Esquilo es identificado por ser un trágico que da mucha importancia al varón en sus obras. Creo que en este momento, bien se puede hacer la distinción existente entre hombre y masculino, y entre mujer y femenino. Así, la lectura de Esquilo no merece en nada la apreciación de «machista»; quitado ese prejuicio, se puede hacer una lectura más profunda y se logra entonces desentrañar un significado que está más allá de las apariencias.

El argumento de la Orestía es sencillo, es decir, complejo en realidad. La primera parte relata la historia de Agamemnon, padre de Orestes. Agamemnon regresa victorioso tras diez años de guerra contra Troya. Clitemnestra, su esposa, lo recibe con amorosas alabanzas para después asesinarlo mientras tomaba un baño. Clitemnestra, desde la partida de su esposo a Troya, compartía su lecho con Egisto, nada más que el primo de Agamemnon; por lo cual Orestes fue vendido como esclavo y Electra (hermana de Orestes) utilizada como criada.

Este asesinato se puede desprender del odio que Clitemnestra sentía por Agamemnon. Este último había asesinado al anterior esposo de ella y a todos sus hijos. Así, ella fue obligada a casarse con el asesino de su familia. No conforme con esto, al partir hacia Troya, Agamemnon sacrifica a su propia hija (también de Clitemnestra) para que los vientos de los Dioses lo favorecieran en tan importante empresa.

El segundo acto presenta el encuentro de Orestes, quien había regresado del exilio gracias al Oráculo de Apolo, con su hermana Electra. Ella había ido a proporcionar oblacones a la tumba de su padre por órdenes, cosa curiosa, de Clitemnestra. Esto debido a que un sueño la había atormentado por la noche:

Creía parir un dragón, según ella dijo [...] Como si fuera un niño lo envolvió en sus mantillas [...] Ella misma en su sueño le ofrecía su pecho [...] coágulos de sangre se mezclaban con la leche...! (Esquilo, 458 a. C.: 126).

No pasó mucho tiempo para que Orestes se identificara con ese dragón en una soberbia interpretación salvaje del sueño. Así, Orestes trama la trampa en la cual va a envolver a los asesinos de su padre (Egisto era considerado cómplice), y, puesto que el Oráculo lo había ordenado, regresa a su antigua casa a perpetrar dichos asesinatos.

Lo logra. Puesto que la morbosidad es algo que se desprende de Hollywood, sólo se escuchan los gritos del acto. Orestes cumple su venganza; pero por lo mismo, por haber derramado la sangre de su madre, la Erinas (después conocidas como Euménides) diosas de la venganza lo persiguen para darle muerte.

El tercer acto es el de especial atención. Orestes asediado (hay un óleo de William-Adolphe Bouguereau que lo representa increíblemente) acude a Apolo, quien a su vez lo manda con Atena. Ahí se encuentra entonces, abrazado a los pies de la estatua de la Diosa. Las Erinas llegan; pero así mismo lo hace Atena quien, viendo la complejidad del asunto, manda constituir un jurado que decida el destino del pobre mortal. Llega Apolo, declara; también los hacen la Erinas y Orestes. El jurado vota y resulta la mitad estar a favor de Orestes y la otra mitad en su contra. Atena, por el honor de presidir dicho jurado, decide a favor de Orestes y es perdonado.

La lectura que hace Bachofen de esta trilogía es, a grandes rasgos, que:

El paso del “heterismo”²³ a la monogamia y del derecho materno al paterno se produce [...] –concretamente entre los griegos-, a consecuencia del desarrollo de las concepciones religiosas, a consecuencia de la introducción de nuevas divinidades, que representan ideas nuevas” (Engels, 1891: 8; énfasis en el original).

En este sentido, las Erinas vendrían a simbolizar deidades antiguas que permanecían bajo la concepción matriarcal del mundo. Apolo y Atena formarían parte de «las nuevas deidades», ahora masculinas, que se contraponen a las anteriores: las «hijas envejecidas del pasado». El juicio de Orestes vendría a ser realmente el juicio del derecho materno contra el paterno. En uno, el matricidio es la peor ofensa, no así el asesinato de un esposo. En el otro, el matricidio queda relegado, puesto que fue la consecuente venganza que un hijo ejerció sobre quien asesinó a su padre, no importando que fuese su misma madre. El juicio de las Erinas para culpar a Orestes es sencillo: “Ah, no, en sus venas [de Clitemnestra] no corría la sangre del que ella mató” (Ibíd.: 146). El único crimen, por tanto, es el crimen perpetrado a un consanguíneo, especialmente si es la madre. En el otro lado, no se presenta así pues el verdadero crimen fue matar a un héroe de guerra, el asesinato de la madre fue un designio del mismo Zeus –mediado por su hijo, Apolo, el Oráculo de Loxias-.

²³ Época primitiva en la cual los seres humanos vivieron en promiscuidad sexual.

Así, el juicio no enfrenta a Orestes contra las deidades femeninas, tampoco enfrenta a Apolo; sino es el mismo Zeus quien se presenta frente a las deidades antiguas, es decir, un orden de cosas frente a un orden anterior. Esto ejemplifica un Origen anterior al descrito por las Sagradas Escrituras, puesto que en éstas últimas, ambos órdenes se encontraban a la par (“Macho y hembra los creó...”); solamente que en esas páginas, uno es condenado fuera del Edén, mientras que el otro es aceptado dentro de sus paredes.

Pero puedo ir más adentro de este relato; para ello me serviré de un pequeño árbol genealógico, lo que vendría a ser «una novela familiar» o «historia clínica» del caso de Orestes.

Comienza la historia con Zeus cuando transformado en cisne, y después de una larga persecución, viola a Leda a orillas del río Eurotas (siendo tal escena inspiración para varios artistas de gran renombre –de los cuales prefiero la versión de da Vinci-). De este encuentro surgen dos huevos: de uno de ellos nacen Cástor y Pólux, mejor conocidos como los Dióscuros, y del otro nacen Helena y Clitemnestra. La historia de Helena es bien conocida, esposa de Menelao (hermano de Agamemnon) huye con Paris (gran personaje novelesco), evento que desata la guerra de Troya, en la cual Agamemnon pasó diez años de su vida haciendo el espacio para que Egisto ocupara su lecho nupcial.

Egisto tiene una historia nada convencional: fue el único hijo vivo de Tiestes, concebido, dicho sea de paso, incestuosamente. Tiestes era hermano gemelo de Atreo (padre de Agamemnon y Menelao). En cierto momento, Tiestes seduce a Eropé, la esposa de Atreo. Este último, indignado, lo destierra; pero luego, fingiendo una reconciliación, Atreo invita a Tiestes a un banquete donde el platillo principal era su sobrino, es decir, el hijo de Tiestes. Este último, después de haber terminado su gran banquete, al enterarse de lo sucedido maldice a su hermano gemelo junto con su casa y huye. Es así que, con su hija Pelopía, concibe a Egisto. Por lo tanto, Agamemnon y Egisto son primos; ambos, cabe decir, nietos de Penélope.

Así las cosas, no por nada dice Esquilo que la tragedia de Orestes bien puede achacarse a dos mujeres: Helena y Clitemnestra. Pero sesga su mirada, pues en un principio es Tiestes quien seduce a Eropé (lo cual no exime a Eropé en absoluto) y, por lo tanto, la venganza de Atreo es la que desata la maldición. Aun así, Esquilo es implacable en su juicio: “Por una mujer que gusta de mudar de hombres [...]” (Ibíd.: 93). Pero olvida decir: «por un hombre que sedujo a la mujer de su prójimo»; pero tal vez estoy confundiendo los tiempos.

Lo que salta a la vista en un primer momento es que, por lo menos en esta tragedia, el fundamento de «todos los males» se encuentra, en parte, en el hecho de que se trasgreden las tres grandes prohibiciones que Freud menciona en *Tótem y Tabú*: el matar, el incesto y el canibalismo; y que posteriormente menciona como las prohibiciones que posibilitan la convivencia social, en un malestar claro está, pero necesario para la estructura de la sociedad.

Ahora, profundizando un poco más en la Orestía, cabría preguntar ¿cómo concibe Esquilo a la mujer? Algunas citas podrían aclararlo:

¡Mujer, mujer, al fin... más aplaude el deseo que la realización! (Ibíd.: 98).

¡Ese el ardid fue... propio de una mujer es obrar con dolo discretamente! (Ibíd.: 114).

[...] la liberación de esta noble raza conquistadora de Troya... Ah, tiranizada hoy por dos mujeres..., porque él, Egisto, tiene alma de mujer [...] (Ibíd.: 123).

Pero, ¿hay quien decir pueda la osadía desbordada del hombre? ¿Quién los amores sin freno ni recato, fecundos en desdichas, de las mujeres que perdieron la vergüenza? Y, ¿el deseo de las hembras que rompió toda cadena y en su locura enlaza a las parejas, y las destruye, lo mismo que entre las bestias, que entre los hombres? (Ibíd.: 127).

Deseo, ardid, desenfreno, sinvergüenza, locura. Pero ¿que no estos conceptos bien pueden anclarse también en Tiestes, Atreo, Paris y en el mismo Orestes? Esquilo no se deja engañar como muchas feministas hoy en día, “Egisto, tiene alma de mujer” por tanto, Egisto es una mujer. Esto manda la concepción de mujer que describe Esquilo a otro espacio más allá de lo corpóreo; él menciona el alma, puede ser: alma y espíritu son las acepciones etimológicas de *psyche*. Entonces, lo hombre o lo mujer está en lo psíquico, bien lo dice Esquilo, no en el cuerpo.

Ahora, esta lectura bien puede desembarazarse de los individuos y organizarse en un mundo simbólico que los integre –partiendo de ellos obviamente-. Esas «deidades femeninas» representan un orden distinto, uno anterior. Pero cabría distinguir que ese orden no es uno Femenino, podría estar impregnado de eso Femenino; pero es un *orden* finalmente. El matriarcado es también un poder que se ejerce, justo como lo hace el patriarcado; pensar en el matriarcado primordial como en *la época*, es seguir sumergido en las apariencias de la Edad de Oro. No por ser más femenino, no por ser anterior, no por no ser masculino-racional, va a ser mejor o peor, bueno o malo; eso es un juicio subjetivo. Pero esto no implica su inexistencia, al menos, como posibilidad lógica.

¿Cuáles son las diferencias que se presentan entre estos ordenes simbólicos? Al menos, desde la perspectiva de Esquilo, no son muchas. Más resaltables son las similitudes, mencionaré dos que resultan de suma importancia: a) hay una Ley, y por lo tanto, existen prohibiciones y castigos, eso catapulta a ambos al espacio masculino de la ley y las diferenciaciones; y b) hay un afuera y un adentro, es decir, existe la alteridad, lo extranjero, lo otro que no es yo.

La gran diferencia, básicamente, está en lo que respecta a las relaciones sociales. Mientras que el nuevo orden exalta el matrimonio y la monogamia; el antiguo no reconoce ni lo primero ni lo segundo. Mientras que el orden de Zeus acentúa al hombre (entendido aquí como cuerpo sexuado biológicamente); el orden de las divinidades anteriores acentúa solamente a la mujer (también entendido como cuerpo sexuado biológicamente); pero desde la perspectiva que aquí desarrollo, ambas partes son un ejercicio de poder que resulta de diferenciaciones, por lo tanto, son un ejercicio masculino.

Pero existen consecuencias que brotan del orden antiguo. Esquilo menciona dos ejemplos: Escila y Lemnos; seducción y violencia. El orden antiguo, al parecer, era más violento; sí, existía la Ley, pero tal vez no tan recia como la que el nuevo orden establece; tal vez era sólo más permisiva. Apolo, cuando se dirige a las Erinas, nos muestra una breve imagen del orden antiguo:

¿Vuestro sitio cuál es? Allá, donde la justicia cabezas cercena y ojos extirpa; allá donde imperan los degolladores; allá donde se mata en flor la semilla viril de varones en las entrañas negras de las hembras; allá do se emacula y se mutila; allá do se lapida a los no culpables; allá donde los tristes empalados están clamando en vano, que haya quien los liberte... Tal vuestro sitio es. Esas son vuestras fiestas, monstruos horrendos, malditos de los dioses, y bien está en concordia vuestro aspecto con vuestro detestable oficio [...] (Ibíd.: 140).

Tal vez es el caos al que se refieren las Sagradas Escritura; pero no tan caótico si se examina lo profundo de sus estructuras. Es más, desde este punto, la diferencia no se muestra tan abrumadora como se hace creer.

Sin embargo, esta pequeña diferencia deja un estrago. Mientras que antes la mujer valía por ser madre (recordar el lazo consanguíneo que culpa a Orestes) y dejarse arrastrar por el deseo sexual; en el nuevo orden, al el deseo sexual ser limitado por un contrato y la maternidad (al menos en la visión de Esquilo) despojada de la mujer²⁴; surge una pregunta que resulta ancestral, sorprende mucho puesto que es la voz de la misma Atena quien la formula:

¿Una mujer? Y, ¿qué es una mujer? (Ibíd.: 148).

²⁴ “No es la madre la que engendra al niño que da al mundo: nodriza solamente es que recibe y nutre el germen que en ella se siembra. Es el padre el que engendra al fecundarla. Ella es una extraña que recibe el don [...]” (Ibíd.: 147).

Fundación de la belleza

Están allí, pintadas en las paredes y en los techos de las cavernas.
Estas figuras, bisontes, alces, osos, caballos, águilas, mujeres,
hombres, no tienen edad. Han nacido hace miles y miles de años,
pero nacen de nuevo cada vez que alguien las mira.

¿Cómo pudieron ellos, nuestros remotos abuelos, pintar de tan
delicada manera? ¿Cómo pudieron ellos, esos brutos que a mano
limpia peleaban contra las bestias, crear figuras tan llenas de gracia?
¿Cómo pudieron ellos dibujar esas líneas volanderas que escapan
de la roca y se van al aire? ¿Cómo pudieron ellos...?
¿O eran ellas?

Eduardo Galeano
(Galeano, 2008: 3)

Segundo esbozo. Una historia antes de la Historia

“Después de todo, estamos en guerra.
Guerra infinita.
Y la guerra es el infierno.”
(Berardi, 2007: 149)

Abrir posibilidades distintas de pensamiento resulta un duro golpe al poder, a lo instituido y a la sociedad en general. El relativismo –pero el relativismo bien entendido, no la aberrante lectura que hacen aquellos a los que incomoda- se encuentra como el paradigma de esta posibilidad; pero, justamente por ello, resulta ser el primer blanco al que atacar para que no se instituya y termine siendo lo mismo que critica. Este texto no resulta ser un ensayo sobre el relativismo, sólo lo saco a colación por un curioso suceso que bien puede abrir el camino que proseguiré en esta última parte. Hago referencia a un evento ocurrido en 1993 cuando el polaco *Karol Wojtyla*, mejor conocido en ese tiempo como Juan Pablo II, publica un encíclica intitulada *Veritatis splendor* donde se dedica a denunciar los «peligros» que brotan del relativismo (Ibáñez, 2001: 55 y 56). Y tenía mucha razón. Un pensamiento de posibilidades es un pensamiento crítico cuyo blanco es lo establecido; pero sobre todo, traza un continuo cuestionamiento a esa convención que llaman Verdad o Realidad y con ello, no puede dejar de repercutir en lo social, tambaleando las Instituciones que lo soportan –bien o mal, esa es otra cosa-.

Cuando el relativismo penetra en la epistemología, y peor aun, en la ontología, surgen toda una serie de discusiones sobre el «criterio de verdad», veracidad o verosimilitud, que sostiene a cada discurso. Desde este punto se nota que jamás se va a llegar a un acuerdo. Para aquellos que *creen* que la verdad está subordinada a lo empírico de las experimentaciones científicas, es decir, a la correspondencia con una realidad independiente de nosotros, bien pueden recurrir a textos del siglo pasado donde los mismos positivistas deshacen al positivismo²⁵. Para aquellos otros que buscan la verosimilitud de los relatos surge un pequeño inconveniente: ¿qué puede hacernos decidir entre un relato y otro cuando ambos se presentan como verosímiles? Pues en este sentido, un relato como lo es el del «cálculo» que destruye al mundo para obtener una ganancia, se encuentra en el mismo nivel que aquel que predica la vida natural y el consumo necesario y responsable. Franz Hinkelammert, para salir de este embrollo, coloca los «juicios vida/muerte» por sobre los «juicio medio/fin». Y así, reinstituye el pensamiento mítico. Sin embargo, esto resultaría ser de nuevo una imposición de una forma de pensamiento. En este sentido, mi desarrollo ha llegado al punto de utilizar lo estético como criterio de comparación, es decir, *lo que en mi práctica me hace decidir entre un relato y otro es una cuestión estética*.

Sin embargo, cabría profundizar en lo que respecta a la concepción que utilizo de estética. En este caso –y en todo lo que hago- sigo a Wittgenstein cuando dice que “Ética y estética son una y la misma cosa” (6.421). No hay criterio estético, entonces, que no tengo que estar íntimamente enlazado con lo ético; no existe forma alguna de presentarse como neutral en una decisión así. Justamente por ello, cualquier acto discursivo conlleva necesariamente

²⁵ Ver: Suppe, F. (1979) **La estructura de las teorías científicas**. Madrid: Nacional.

responsabilidades inevitables que el sujeto debe de sostener sobre los efectos que produzca su decir. Eso es lo ético y estético. El criterio estético pone como sustento del discurso al sujeto que lo enuncia, y es sobre el sujeto mismo -no sobre el discurso- que recae la responsabilidad de las implicaciones sociales que se puedan producir.

Esta visión del conocimiento y sus efectos se separa por mucho de la institucionalizada que la ciencia predica puesto que esta última, en su afán de mostrar una «objetividad» y «neutralidad» científica, ignora las responsabilidades éticas –o las oculta- que surgen de su práctica. Se me podrá achacar el hecho de no tomar en cuenta a los Comités de Ética que surgen en el interior de las disciplinas; sin embargo, la mayoría de la ocasiones estos comités son más de Moral que de Ética, y no solamente existe esa pequeña diferencia, también las más de las veces sus preceptos dependen del poder en turno.

Aun así, no es difícil encontrar científicos que se desengañan de esta mascarada, el problema, tal vez, es que no lo hacen a tiempo:

La primera bomba atómica fue ensayada en el desierto de Nuevo México. El cielo se incendió, y Robert Oppenheimer, que había dirigido los experimentos, sintió orgullo de su trabajo bien hecho.

Pero tres meses después de las explosiones en Hiroshima y en Nagasaki, Oppenheimer dijo al presidente Harry Truman:

-Siento que mis manos están manchadas de sangre.

Y el presidente Truman dijo a su secretario de Estado, Dean Acheson:

-Nunca más quiero ver a este hijo de puta en mi oficina.

(El papá de la bomba. En: Galeano, 2008: 286; énfasis en el original).

Lo que no se dice es que Oppenheimer se encontraba en una carrera contra la muerte, por decirlo de alguna forma, pues en Alemania, Heisenberg era el encargado del proyecto atómico Nazi.

Y así, si continuó el camino de la Historia, toda ella está repleta de guerras e invasiones, obviamente también de sacrificios y héroes: hombres grandes que dirigieron grandes ejércitos de hombres entregados a su deber. Aunque siempre aquí surja la pregunta: ¿y las mujeres? Es bien sabido que la Historia está escrita por hombres, por eso la mujer siempre ha sido la gran ausente. Y aunque en la actualidad se ha ido rescatando su papel, que dicho sea de paso siempre ha sido un papel de gran importancia; aun hace falta mucho para poder hacer una narración de la Historia desde la mujer, acto que resultaría de gran ayuda para comprender el transcurso del tiempo. Aún así, si uno se detiene a observar a las mujeres que la Historia enaltece son mujeres masculinas, alguna de ellas literalmente disfrazadas de hombres; esto obviamente relacionado con el contexto social en el que se encontraban envueltas y las características culturales del poder; pero ello no oculta que *toda producción es masculina*: antes se disfrazaban de hombres, ahora actúan como tales. Cual fue si no el traje sastre lo que hizo a Coco Channel no sólo una marca de renombre, sino la imagen de la liberación de la mujer; mujeres ataviadas como hombres que salían a las calles luciendo portafolios en un día común de trabajo. Lo cual, reitero, no es que sea algo malo o bueno; pero no por ello se tienen que dejar de observar ciertos aspectos sobresalientes, como ejemplo, lo que bien hace Bifo notar cuando afirma que «la mencionada emancipación de

las mujeres en realidad ha sido una sumisión de las mujeres al circuito de la producción asalariada» (Berardi, 2007: 241).

Aquí queda el campo abierto para discusión.

Sin embargo, lo que aquí busco resaltar es el cómo se pueden siempre encontrar cosas que cambian por completo la visión que se tiene del mundo; el epígrafe que utilizo para este esbozo lo hace de forma magistral: con pocas palabras y una simple pregunta cambia la dirección de la forma de pensamiento establecida. Yo estoy muy lejos de lograrlo así, por ello necesito de una exposición más extensa y detallada que es lo que en este momento busco realizar.

Cuando me pongo a pensar sobre los inicios de la humanidad, no puedo borrar de mis recuerdos la imagen que de pequeño me asombró cuando veía junto con mi padre la película dirigida por Stanley Kubrick: *2001: A Space Odyssey*. Ahora que me reencuentro con ella, doy cuenta de algo que va más allá del profundo asombro, seguramente porque ahora tengo las palabras. Pero este reencuentro va más allá de las posibles palabras; esta vez la mente de Kubrick se aúna a la de Arthur C. Clarke: el escritor de la novela.

Es de conocimiento popular que la versión en cine de cualquier obra se encuentra muy por debajo del nivel del texto original; no quiero aquí hacer una descripción de las diferencias y omisiones, pero sí trabajar algunos puntos interesantes. El subtítulo que Kubrick le da a su obra es uno de ellos: *The Dawn of Man*; el amanecer del hombre. Cosa curiosa, en la película vemos un grupo de simios que en realidad son el efecto de censura de la Metro Goldwyn Mayer, pues en la propuesta original debían de mostrarse como el antecesor del Homo-Sapiens, es decir, casi hombres desnudos; pero la moral en turno no lo permitió exhibir de esa forma.

Regresando a la película. Fuera del miedo, la debilidad y la competencia, lo que resalta en un principio es justamente lo artificial: la aparición, cierto día, de un monolito negro con forma ortoédrica. En la obra de Clarke no solo no era negro (era transparente), a parte, el papel que tenía era más expuesto y esencial. Si se leen las posibles interpretaciones de este evento se da cuenta que van desde que fue enterrado propositivamente por una raza extraterrestre –que es en sí la versión oficial y lo que se encuentra detrás de toda la argumentación, se describe incluso los sonidos que fueron percibidos por el líder la noche de su enterramiento-, hasta que esta piedra representa a Dios. Todo ello es muy colorido y se presta para mucho tiempo de discusiones y divagaciones; yo sin embargo, prefiero algo más sobrio y por lo tanto, me quedo con la imagen que nos enseña Kubrick cuando nos pone dentro del rango de visión de aquellos prehumanos: se observa, entonces, desde abajo el monolito; se puede ver como apunta al cielo y que éste es rematado por una luna en cuarto creciente; al mismo tiempo el sol va surgiendo lentamente por el nuevo horizonte que dibuja el límite horizontal del extraño objeto nuevo. Esta escena reproduce el inicio de la película que no por nada es musicalizada con la *Einleitung* de la *Also Sprach Zarathustra* de Richard Strauss. ¿Desde esta perspectiva, qué significa entonces el monolito? No lo sé. Simplemente es un misterio, un algo sin palabras que nos hace voltear al cielo y empezar a preguntarnos... he ahí la *iniciación* (*Einleitung*).

No por nada el líder de los humanoides es bautizado como Moon-Watcher; tampoco es lo azaroso de esta descripción: “Al tender su mirada sobre el mundo hostil del pleistoceno, había ya algo en ella que sobrepasaba la capacidad de cualquier mono. En sus oscuros y sumidos ojos se reflejaba una alboreante comprensión...” (Clarke, 1968: 14). La mirada es entonces lo que se privilegia; no el ver, atributo por demás desarrollado en los otros animales; sino: la mirada reflexiva.

Desde este punto, en la película, todo es ya conocido. Lo que más llama la atención generalmente es la escena que muchos llaman «la orgía de poder», cuando un prehumano da cuenta del poder destructivo de un simple hueso; en el texto de Clarke, la descripción es más detallada puesto que no solamente nos arroja a sentir un «impulso» hostigante que se escapa de nuestro conocimiento, también hace referencia a la sensación de poder que se desprende de este hecho:

De pronto, y *como en un sueño*, comenzó a buscar en el suelo... no sabría decir qué, aun cuando hubiese tenido la facultad de la palabra. Lo reconoció al verlo.

Era una piedra pesada y puntiaguda, de varios centímetros de longitud, y aunque no encajaba perfectamente en su mano, serviría. Al blandirla, aturrullado por el repentino aumento de peso, sintió una agradable sensación de poder y autoridad. Y seguidamente comenzó a moverse en dirección al cerdo más próximo (Ibíd.: 33; el énfasis es mío).

Pero este evento va más allá, puesto que lo que revela es el nacimiento de la *herramienta* como extensión del cuerpo y todo lo que surge a raíz de ello. Ahora, estos casi humanos ya no comen los arbustos que compartían con otros animales, ahora ya es la carne de esos animales la que ingieren. También, gracias a la *herramienta*, tienen más fuerza y poder, tanto que no pueden ocultar la satisfacción que produce el matar al otro y golpearlo una y otra vez, con miedo y placer.

Pero sin duda, la escena más intrigante es la que se oculta en la película: Moon-Watcher, seguido de su grupo, llega al riachuelo donde otro grupo de casi humanos se encontraba. Este evento era uno que se reiteraba con mucha frecuencia, sólo que esta vez, el *otro* grupo sabía que algo había cambiado. ¿Cuál fue la impresión que los hizo huir sino Moon-Watcher alzando sus brazos al aire, mostrando su *gran trofeo*?:

[...] mostrando la carga que hasta entonces había estado oculta por los hirsutos cuerpos de sus compañeros. Sostenía una gruesa rama, y empalada en ella se encontraba la cabeza sangrienta del leopardo, cuya boca había sido abierta con una estaca, mostrando los grandes y agudos colmillos de fantasmal blancura a los primeros rayos del sol naciente (Ibíd.: 44).

No era ya sólo el poder, era su detención y su alarde.

Muñoz Bojalil, si lo que se busca es una revisión más académica –como si a veces en el arte no se encontraran más aciertos que los que llegan a ocurrir en la ciencia de los artículos

especializados²⁶ en psicología-, recoge la «designación antropológica» que nombra a este casi humano: *homo habilis*; y lo sitúa como principio de las categorías humanas en una época circundada con el nombre de paleolítico. Las características de este ser son las mismas que se muestran en la escena que evoco: “visión panorámica, marcha erecta, mano como órgano de trabajo y con el pulgar en oposición [...]” (Muñoz, 2008: 27). Llegando a las mismas conclusiones que antes menciono, agregando solamente un punto de vital importancia:

[...] nuestro interés en éste hombre primordial que nace en el momento de la aparición de los ritos funerarios y de las primeras herramientas como hachas y cuchillos de piedra (que sabemos bien, no son otra cosa, que extensiones de nuestro cuerpo). Donde quizá lo más sobresaliente sea considerar que con la existencia de esas herramientas, se tiene la idea natural de que con ellas se daba muerte, y con seguridad no sólo a los animales, sino también a sus semejantes (Ibíd.: 29).

Y es que la muerte no debe ser sólo entendida en el sentido de dar muerte al enemigo o intruso; eso sólo forma parte del primer eslabón, cuando el *homo habilis* desplaza al que no es como él. El conflicto comienza cuando el *homo habilis* crea comunidad y es dentro de ella donde la disputa empieza. Ya no es el enemigo, el otro que no es yo, el que muere; es mi semejante, el otro que no es yo pero que *pertenece a mi grupo* (lo cual implica cierta identificación), el que es muerto, al que dan muerte, surgiendo entonces *la pérdida*; pero más aún, surge la noción, el sentimiento, de muerte de un ser querido que, como ya revisé en un boceto anterior, Freud presupone como “la puesta en marcha de la investigación de los seres humanos” (Freud, 1915: 295).

Así, es la conciencia de muerte representada por el rito funerario lo que se escapa a la escenificación de Kubrick y que se maneja muy superficialmente en la obra de Clarke. Este ritual muestra la existencia de cierta representación de la muerte distintiva en el ser humano –y algunos otros animales como el elefante-. Es, según algunos, el inicio del pensamiento mágico que va a prendarse en el desarrollo de la civilización. La muerte, entonces, y más allá de lo que había desarrollado en un principio, se presenta como el inicio de la magia, del ritual y del castigo, es decir, del orden y la ley; lo que a grandes rasgos había dibujado anteriormente como el inicio del pensamiento y que, presumiblemente podría significar también el inicio de la civilización.

Si se acepta entonces que la muerte propicia en el ser humano la construcción de un sistema de prohibiciones, y tomando en cuenta que utilizo un punto de partida muy lejano en el tiempo, no puedo en este momento más que referirme a Freud en un texto muy específico donde se afirma que: “los primeros sistemas penales de la humanidad se remontan al tabú” (Freud, 1913: 29). Me refiero, obviamente, a su obra publicada en 1913: *Tótem y tabú*.

En este escrito, cuando intenta definir la palabra tabú –que es de origen polinesio-, Freud no puede dejar de asombrarse cuando surgen de este concepto dos significaciones de

²⁶ Y hablo solamente desde mi experiencia; quien quiera contrastarla lo invito a leer los artículos científicos que se publican en la Facultad, y después, a darse una vuelta por Flaubert, Mishima, Kafka, Dostoiewski, entre otros; para así, después, hacerse la pregunta sobre quién parece tener más dominio sobre *lo psicológico*.

«direcciones contrapuestas»: por un lado hace referencia a lo «sagrado» o «santificado»; y por el otro a lo «ominoso», «peligroso», «prohibido», «impuro»; y lo contrapone al significado de la palabra polinesia «noa» que hace referencia a lo que es asequible para todos (Ibíd.: 27). Desde este punto, el tabú ya muestra una extrañeza, es decir, una dificultad en su definición.

Pero Freud no utiliza esta dificultad como merma para lograr su objetivo, así, empieza a relatar lo consabido a esta práctica y hace un agregado de especial significación: lo equipara con las prácticas obsesivas. Este es un punto esencial en el desarrollo del texto freudiano; sin embargo, me desviaría de mi meta el profundizar en ello, por lo tanto me quedo solamente con lo que puede alimentar mi argumentación. Una de ellas es su fundamento:

El fundamento del tabú es un obrar prohibido para el que hay una intensa inclinación en lo inconsciente (Ibíd.: 40).

Y menciona los dos prohibiciones-tabú más antiguas: el matar y el incesto, es decir: “las apetencias más antiguas e intensas de los seres humanos” (Ibíd.: 39).

La cuestión del incesto la dejaré en este momento en puntos suspensivos, simplemente hago la aclaración que no implica el incesto como es concebido actualmente en occidente; sino es una generalización que va más allá de la consanguinidad biológica, hace referencia, más bien, a una consanguinidad simbólica.

El punto crucial en este momento es el hecho de la prohibición de dar muerte. Si se sigue la argumentación freudiana, no se prohíbe el de dar muerte por ser un hecho «malo» o por ser un «pecado», al contrario, se prohíbe y castiga porque es algo que provoca una gran satisfacción en el ser humano que la efectúa; pero cabe recordar una salvedad, es una satisfacción inconsciente y, por lo tanto, no exenta de la compulsión de repetición.

Si el matar se presenta como un acto placentero que tiende a repetirse *ad infinitum*; no es cosa rara que se preste a prohibición; sin embargo, este acto resulta ser más una regulación, justamente como en la actualidad donde el homicidio es seriamente castigado pero en las guerras desaparece en su totalidad esa prohibición. Así mismo en la Biblia, una página después del enunciamiento del «no matarás», se cae en contradicción permitiendo el dar muerte, con una salvedad, es permitido solamente cuando se dirige a los enemigos. Por lo que, en el Occidente judeocristiano, el «no matarás» se aplica solamente de forma endogámica.

En la antigüedad esta doble cara no era común. El dar muerte al enemigo implicaba también una penitencia que en sí tomaba la etiqueta de purificación. Así mismo, el matar a un animal para utilizarlo como alimento presentaba todo un ritual de sacralización de la víctima; más atrás en el tiempo, en algunas culturas, el simple hecho de arrancar alguna hierba de la tierra representaba un homicidio el cual debía expiarse en rituales de comunión con la naturaleza. Si es bien sabido que la religión judeocristiana se encargó, con su inserción en lo social, de desacralizar a la Naturaleza, ello llevó también a aligerar los *lazos tabú* que existían para con la muerte en la época primordial. Si “en la base de la obediencia

al tabú hay una renuncia” (Ibíd.: 42), en el Occidente judeocristiano democrático lo que se muestra es, más bien, una renuncia de la renuncia, pero eso sí, sostenida en la forma hipócrita del poder y su detentación.

Como se puede observar, el iniciar este esbozo con la escena de Kubrick no se presenta como una forma fortuita de comenzar, ella trae consigo un bagaje que bien se presta a desmenuzamientos. Otra línea de abordaje, y que se presenta con los mismos fundamentos, es la que Muñoz Bojalil trabaja en su texto: *Un cuerpo de (para) escritura*:

Si retomamos el momento de las herramientas, quizá no sea descabellado suponer que no sólo funcionaron para proteger la vida, o prolongarla [...] sino para dar origen a una etapa fundamental: los inicios de la civilización humana, así, el cuchillo del paleolítico [...] sería [...] entonces, el antecedente más cercano de la pluma, trazador, lápiz o estilógrafo para indicar las primeras marcas en la tierra [...] (Muñoz, 2008: 31).

Es decir, el antecedente directo de la escritura y todo lo que la escritura conlleva:

Por eso escribir [...] para permanecer a partir de entonces en el mundo de lo simbólico, insistir después de la muerte [...] (Ibíd.: 32).

Pero profundizar en la cuestión de la escritura me llevaría muy lejos del punto que quiero establecer. Por el momento, solamente concebiré a la escritura como el inicio de la institución de una organización del mundo, es decir, tomo a la escritura como la mayor posibilitadora de la transmisión de una diferenciación que responde a una experiencia y una necesidad de ordenación simbólica del mundo. Si me guío por la referencia etimológica, el escribir, en latín, tiene el sentido implícito de grabar, raspar o esculpir; si retomo el indoeuropeo, las alusiones van hasta cortar, separar, cerner.

En este sentido, la escritura no hace referencia solamente a un alfabeto, esa es por el momento, digamos, su forma más lograda; también entraría como escritura toda aquella plasmación temporal de una experiencia que es leída por una alteridad posterior. Por ejemplo, Georges Bataille reflexiona, y comienza todo un libro, sobre una imagen que se encuentra en las profundidades de la cueva de Lascaux de cuya creación, se dice, nos envía hacia el año 13.500 -por lo que sigo usando al paleolítico como referencia-; así, Bataille describe la imagen y lo que su escritura le suscita de la siguiente forma:

Bajo la apariencia de una pintura excepcional, el Hombre de Lascaux supo ocultar en lo más profundo de la caverna el enigma que nos propone. Aunque, a decir verdad, para él no existió enigma alguno, ya que ese hombre y ese bisonte que representan tenían un sentido evidente. Pero nosotros, ahora, nos desesperamos ante la sombría imagen que nos ofrecen las paredes de la cueva: la de un hombre de cabeza de pájaro y sexo erecto que se desploma ante un bisonte herido de muerte, con las entrañas colgando, y que pese a todo le hace frente [...] Por debajo del hombre caído, un pájaro de idéntico trazo, que corona la extremidad de una estaca, acaba de desorientarnos (Bataille, 1961: 53 y 54).

Los rodeos que recorre Bataille lo llevan a postular el tema de esta pintura dentro de los conceptos de «crimen y expiación»; cuestiones que, como hice referencia, desde 1913 Freud había profundizado. Sin embargo, la lectura de Bataille resulta interesante por dos motivos: el primero, dice él, es dar cuenta que «el misterio de Lascaux» desemboca en el «aspecto humano» que Bataille nombra *erotismo*; el segundo, y es algo que él no menciona, es que las pinturas rupestres no se muestran como la única forma de escritura en el paleolítico, existe otra que es de llamar la atención.

Si es probable que en esta época existiese ya una división del trabajo, puesto que una parte de horda se dedicaba a cazar y otra a recolectar (este fue un periodo nómada), existió entonces el mundo de la caza por un lado, la escena de Lascaux, en conjunto con el mundo de la recolección por el otro. Generalmente se reparten los machos en el primero y las hembras en el segundo por simples diferencias físicas; pero que no se malentienda, no creo que se haya fundado esta diferencia por la fortaleza, en cambio, pienso que más bien se debió al hecho del alumbramiento y cuidado de las crías. Esto basándome en que “las únicas estatuillas encontradas en el curso de este larguísimo periodo han sido figurillas femeninas de piedra o de marfil, con atributos sexuales fuertemente marcados” (Michel, 1979: 19). Así, esta forma de escritura deja ver el obvio lugar que tenía la reproducción en estas culturas.

Al profundizar en este segundo tipo de escritura paleolítica se me impone la necesidad de ordenarlo lógicamente como algo anterior, y, si no es así, por lo menos reservarle un lugar *sagrado*; no por nada las primeras divinidades fueron divinidades femeninas que tenían un vínculo estrecho, por no decir una completa identificación, con la procreación y la fertilidad. Cosa poco asombrosa que no ha escapado a las observaciones feministas cuando nos dicen que “es probable que, como la falta de higiene causara una fuerte mortalidad infantil y maternal, se diera mayor importancia a las mujeres que a los hombres” (Ibíd.: 19). Agregando un punto más agudo a su argumentación: el hombre, en ese tiempo, no tenía ningún papel en la reproducción.

Si se recogen las observaciones de Bachofen sobre la *línea materna* y se suman a los rastros de las primeras divinidades y estatuillas, es fácil concluir lo que Freud mencionaba en 1913 como una hipótesis sobre el pasaje del tótem de generación a generación: “El tótem se hereda en línea materna o paterna; la primera variedad es posiblemente la originaria *en todas partes* [...]” (Freud, 1913: 12; el énfasis es mío); y que, posteriormente, ratificó: “originariamente la herencia paterna acaso ni siquiera regía” (Ibíd.: 108).

La cuestión del tótem envía necesariamente a la concepción del totemismo como una forma de organización social primordial:

El totemismo es tanto un sistema religioso como un sistema social. En su aspecto religioso consiste en los vínculos de recíproco respeto y protección entre un hombre y su tótem; en su aspecto social, en las obligaciones de los miembros de clan unos hacia otros, y respecto de otros linajes (Ibíd.: 107).

Así mismo se plantea como anterior incluso a las relaciones sociales formadas en «matrimonio por grupos» y, como menciona Freud en una nota al pie “muchos investigadores se inclinan a discernirlo [al totemismo] como una fase necesaria y universal del desarrollo humano” (Ibíd.: 13). Sin embargo, sus orígenes se muestran difusos y las teorías que buscan esclarecerlos se presentan como contrarias. Lo cual es interesante, si se plantea al totemismo como una «fase necesaria del desarrollo humano», pero al mismo tiempo se desconoce su principio, representa entonces un problema digno de investigación.

La cuestión del tótem, de manera general, es una que responde a la necesidad que se tiene de poseer una identidad que, al mismo tiempo, fijaba reglas de comportamiento e imperaba obediencia. El tótem, en un principio figurado solamente como algún animal, se presenta como *el ancestro directo del clan*, como su *nombre* –en el sentido Bíblico de creación y diferenciación-. Esto es interesante puesto que, se supone, en un principio, la identidad del ser humano estaba representada por algo externo a él.

Freud hace una revisión de las teorías que buscan explicar los orígenes del totemismo y las divide en tres: las nominales, las sociológicas y las psicológicas. Yo tomaré, para entramar mi argumentación, las teorías que Frazer tiene al respecto y que pertenecen, en la clasificación freudiana, a las sociológicas y psicológicas.

Frazer propone una explicación:

Así, la fuente última del totemismo sería la ignorancia de los salvajes acerca del proceso por el cual hombres y animales reproducen su especie. Y, en particular, acerca del papel que desempeña el macho en la fecundación. Esta ignorancia tiene que verse facilitada por el prolongado intervalo que transcurre entre el acto de fecundación y el nacimiento del hijo (o el registro de sus primeros movimientos) *Por eso el totemismo es una creación del espíritu femenino, no del masculino* (Ibíd.: 120; el énfasis es mío).

A esta conclusión llega Frazer tras reconocer la institución de los arunta:

Los arunta tienen una peculiar teoría sobre la concepción y el renacimiento. Suponen que en determinados lugares de su país [«centros totémicos»], los espíritus de los difuntos de su mismo tótem aguardan su renacimiento y penetran en el vientre de las mujeres que pasan por allí. Cuando nace un niño, la madre indica la sede de espíritus donde cree haberlo concebido. Así se determina el tótem del niño [...] (Ibíd.: 117).

Reflexiones que embonan a la perfección con la concepción del linaje materno primordial y las primeras divinidades: femeninas y que exaltan la fecundidad. Así mismo, se sustenta la persecución de Orestes, a cargo de las Erinas, por haber asesinado a su madre; pero sobre todo, da cuenta del porque de la indiferencia de las segundas hacia el parricidio.

Sin embargo, el hecho de que el totemismo sea una «creación del espíritu femenino» responde más bien a un afán retórico. No es una creación de ese espíritu, en ese caso, podría ser una creación de las mujeres que surge cuando se preguntan por su cuerpo, los

cambios que sienten en él y lo que procrean sin saber. Así, y yendo en contra del párrafo antes citado, la institución del totemismo es una *producción masculina* que busca explicar un *misterio Femenino*, una institución que es fundada por las mujeres. De ahí la concepción del animal totémico como el ancestro y el nombre del clan, pues es de él de quien provenían.

«El misterio de Lascaux» representa el otro mundo, simultáneo pero posterior. Ahí se da cuenta de la identidad totémica representada por el hombre con cabeza de pájaro. Tal vez la interpretación batailliana del sexo erecto responda más una visión posterior; tal vez simplemente representaba la diferencia sexual que, por un lado dividía a la maternidad y la recolección, y por el otro al mundo de los hombres y la caza. O tal vez sí es una representación del sexo erecto pero cuyo significado dista mucho de ser el que se muestra ya en el neolítico, cuando el establecimiento de las culturas en un lugar hizo notar, desde algunos puntos de vista, el papel del macho en la reproducción. El sexo erecto de Lascaux podría simbolizar más bien el *erotismo*, esa mezcla de trasgresión y violencia que se presenta en la caza y el asesinato: se ve al animal herido de muerte por la extensión de la mano humana, mostrando las entrañas, pero haciendo frente al hombre-pájaro que, completamente excitado, cae moribundo después del enfrentamiento.

¿Fue realmente un hombre quien pintó la caverna convocando una situación de violencia erótica inherente en la vida primitiva? ¿o fue una mujer –siguiendo el señalamiento de Galeano?

Realmente resulta indiferente. La pintura es simplemente la muestra que explicita *eso humano* por excelencia. Pensar si fue un hombre o una mujer es enredarse en una trama sin sentido. Mucho más efectivo es preguntarse el por qué siempre se ha pensado –instituido– que fue un hombre quien lo hizo. Virginia Woolf hace un señalamiento digno de ser enunciado para con este respecto: “La historia de la oposición de los hombres a la emancipación de las mujeres es quizá más interesante que la historia misma de esa emancipación” (Woolf, 1929: 50). He ahí el señalamiento del camino.

La historia que sigue al paleolítico es hartamente conocida; pero no siempre es contada en su sensible intensidad. Si bien el totemismo primordial representaba un orden de cosas, las prohibiciones que se encontraban inmersas en esta estructuración social eran solamente dos: el no dar muerte y el canibalismo. Obviamente se efectuaban ambas prácticas; pero de forma regulada. Con el esclarecimiento del papel del macho en la reproducción surge un cambio en la mentalidad del ser humano, así mismo, se va desarrollando un cambio paulatino en la estructura social. Se agrega, en primera instancia, una prohibición más: el incesto, pero el incesto entendido propiamente en el sentido freudiano. Aun así, cabe la posibilidad de la existencia previa de esta prohibición, si se sigue a Bataille cuando dice que: “Al principio, la procreación no era un fin conciente. En su origen [...] el fin que se atribuyó fue el placer, la intensidad, la violencia del placer” (Bataille, 1961: 62), y si, como he venido desarrollando, es justamente la intensidad violenta del placer lo que se regula, bien pudo existir un incesto primitivo, aunque su sentido haya sido otro.

El incesto como tal, con todas sus letras, surge en este segundo momento. Bien se puede trabajar desde el neolítico cuando todas las líneas desembocan en esta posible forma de pensamiento. El sedentarismo trajo grandes avances, pero también grandes problemas: el exceso de comida generaba envidia y poder, la propiedad privada se vislumbra en el horizonte por eso mismo; también, si el hombre ya sabía que podía tener hijos, la mujer pasó a ser una propiedad más pues eran sus hijos los que debían continuar su estirpe; las estatuillas femeninas fueron destituidas por grandes falos erectos que se enterraban en el suelo haciendo alarde de potencia, ya no era la tierra fecunda, ahora con la agricultura, el hombre era quien la fecundaba; a grandes rasgos, surge la guerra y su corolario: la esclavitud.

Es verdad que tenían dinero y poder, pero a costa de hospedar en su pecho un águila, un buitre, que no cesaba de arrancarles el hígado y de sacarles de raíz los pulmones; el instinto de posesión, la furia adquisitiva que los impulsa a codiciar infinitamente los campos y los bienes ajenos, a dibujar fronteras y banderas, a fabricar barcos de guerra y gases tóxicos, a ofrecer sus vidas y las de sus hijos (Woolf, 1929: 36).

Por lo que se muestra, el neolítico sentó las bases en que se construyó la época moderna.

Si el mundo occidental se funda, míticamente, en las Sagradas Escrituras, pues es en ellas donde la avaricia y el odio al enemigo se prendan como una insignia de honor y son, por este hecho, las precursoras del actual capitalismo y su engendro neoliberal; se puede caer en la cuenta fácilmente del por qué la Biblia engloba como *caos* a todo el orden anterior su génesis:

Cuando Dios emprendió «La Creación», no encontró a su alrededor más que TOHU VABOHU, el Caos y el Vacío, pues la oscuridad envolvía al universo.

Este Dios impronunciable es el único protagonista del relato cosmogónico que nos ocupa. Los seres preexistentes que presentan el lugar de las antiguas divinidades matriarcales son omitidos y presentados como el CAOS y el VACÍO (Tohu vabohu), la OSCURIDAD (Hoshej) y el ABISMO (Tehom).

Ésta es una constante que encontramos en los mitos que nos llegan de la antigüedad: «El Creador, ya se trate de Baal, de Marduk o de Jehová, lucha primeramente con el agua, contra la diosa de la fertilidad, la fuerza engendradora primera porque el mito del matriarcado es presentado siempre como una mezcla de los sexos y como una no diferenciación que demora el establecimiento de un orden social patriarcal» [Graves, R. y Patai, R.].

El supuesto mito del gobierno de las mujeres es siempre descrito como una época caótica anterior al establecimiento del orden simbólico.

Dice el Zoar, que antes de crear el mundo, Dios creó la Ley; de modo que la Ley preexistente es condición de la Creación. Después adviene el Génesis (Schoffer y Wechsler, 1998: 22).

Sin embargo, este desarrollo buscó eliminar esa idea del caos primitivo. Lo anterior al Génesis no era la completa indiferenciación, el matriarcado que coronaban la Erinias no se presentaba como el mundo violento que retrata Esquilo, o por lo menos, no era tan diferente

como el posterior mundo de la guerra de la avaricia y poder; esto no quiere decir que en ese matriarcado mítico tampoco se actuaba de forma violenta e irracional, el mito de la Edad de Oro no corresponde a esta vida paleolítica aunque muchos afirmen que sí, puesto que se vivía en cooperación y ayuda mutua. Este momento anterior simplemente se estructuraba de otra forma, otra era la Ley que regía; pero existía la Ley, no puede no existir en alguna cultura. El hecho de que se presente como caos, oscuridad y vacío, o simplemente se ignore su suceder en el tiempo, implica que en cierto momento la sociedad se reestructuró, se cambió una Ley por otra, una forma advino en el lugar de otra. Así, este principio que se predica, se muestra y enseña no lo es tal, el origen no está ahí; pero tampoco lo está en el matriarcado mítico que aquí presento. La pregunta por el origen es siempre sin respuesta: “Por tanto, dilucidar el estado originario es siempre asunto de construcción” (Freud, 1993: 106). Sin embargo, el origen es el que dispone.

“[...] en el principio había algo: el caos” (Paz,1993: 177); nos dice Octavio Paz. Sin embargo, este caos entendido realmente como caos es indecible, es nada; surge entonces la contradicción innegable: “Afirmación inobjetable: nada se puede decir de la nada. No obstante, postular a la nada, al no-ser, como anterior al ser [...] es afirmar algo igualmente contradictorio: la nada es el origen del ser” (Ibíd.: 176). Pero contradicción sólo si nos posicionamos desde la lógica masculina. Al movernos más hacia el sueño o hacia el mito, una lógica femenina, esto no se presenta contradicción: sí, *la nada es el origen del ser*. De ahí que se utilicen sobrenombres: lo místico, lo mítico, lo inconsciente, el caos, el vacío, la nada... lo Femenino. Pero justamente esta indefinición del origen, del origen de cada uno, es lo que posibilita la libertad de una continua creación, es una obertura de posibilidades de hacer y quehacer, de decir y de ser; no hay un origen, no hay un inicio, no hay un dogma o un método; el camino está abierto para la creación eterna: continua (re)creación del sujeto, continua creación de la realidad social. Por eso no se dice, por eso se oculta; por eso se aliena lo Femenino a un sexo, lo mítico a un cuento, los sueños a una irrealdad; por eso se condena el silencio y la poesía se deja para la lectura nocturna; por eso el arte es regido ya por el mercado; por eso la libertad que se nos muestra e impone es una libertad de decisión sobre lo ya establecido; por eso hay un Método, una Ciencia y un Dios; una realidad y un enemigo; una Historia y una aldea global; un mercado que se regula a si mismo pues «Dios no juega a los dados»; por eso existe un progreso y una vida después de la muerte... todo es posible porque la nada lo sustenta; más aun, es la nada la que sirve de base para este texto que se presenta sin final, inacabado...

“la obra inacabada manifiesta con patetismo el deseo de acabamiento, lo manifiesta con más intensidad que las obras en apariencia más «acabadas».”

Paul-Laurent Assoun
(Assoun, 1993: 15 7 16).

México; abril del 2009.

[...] es menester descubrir el sin-sentido. Parece que sólo los genios entienden y aprecian el valor del sin-sentido puro. El sin-sentido es el antídoto de la monotonía y de la vacuidad creadas por nuestro continuo empeño en el orden, *nuestro orden*; es un antídoto para combatir nuestros esfuerzos compulsivos por encontrar significados y propósitos donde no los hay.

Henry Miller
(Miller, 1971: 40; énfasis en el original)

Sefir

Somos Mito.

Somos la palabra que nos constituye haciéndonos ver, soñar y decir.

Somos la palabra que escapa a la realidad por ella misma creada.

Somos la frágil búsqueda de una palabra que nos construya como sujetos en el interior de nuestros propios enunciados.

Entre el grito que nos origina y el silencio final, somos danza del significante, susurro de la lengua, prisioneros de nombres que hemos elegido, «okupas» de mitos por los que somos recorridos mientras tratamos de librarnos de un destino que sólo en tanto ilusión nos pertenece.

Portadores del mito de los orígenes, somos origen en el mito.

Comienzo, principio, causa: El Génesis. El principio es la causa que lo origina.

El origen de lo originario es un mito sobre la causa que lo origina.

El origen es el «sefir», la cifra, el vacío, el cero.

El cero. Vacío que nos llama. Carencia que nos atrapa, Boca voraz en la que nos arrojamos dispuestos a llegar al fondo –fundamento– de la cuestión. Agujero irremediable y presencia de la nada que hay que silenciar.

Dar valores al cero: cifrarnos. Construirnos como palabras para acallar la verdad que se anuncia como grito.

(Schoffer y Wechsler, 1998: 19; énfasis en el original).

Índice de Esquemas

• Esquema 1. Figura de los espacios; primera versión	20
• Esquema 2. Figura del <i>Tractatus</i> ; primera versión	22
• Esquema 3. Espacios: objetos y cosas	25
• Esquema 4. Figura de los espacios; última versión	27
• Esquema 5. Espacios: hechos y figuras	30
• Esquema 6. Figura de las figuras	32
• Esquema 7. Figura espacial del <i>Tractatus</i> ; primera versión	34
• Esquema 8. Espacios: hechos, figuras y proposiciones	38
• Esquema 9. Figura espacial del <i>Tractatus</i> ; segunda versión	40
• Esquema 10. Figura espacial del <i>Tractatus</i> ; última versión	41
• Esquema 11. Figura del <i>Tractatus</i> ; última versión	43
• Esquema 12. Figura del texto; primera versión	74
• Esquema 13. Figura del texto; última versión	93

Referencias

Anaya, J. (1999) **APÉNDICE**. Las palabras. El lenguaje de la carne, textos de Yukio Mishima. En: Miller, H. (1971 – 1999) **Reflexiones sobre la muerte de Mishima**. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Amuchástegui, A. y Rivas, M. G. (1994) **Dioses y Vírgenes: una danza mítica**. En: Corres, P. (coord.) (1994) **La verdad del mito**. México: Universidad de Guadalajara.

Ariso, J. M. (2003) **Wittgenstein o mirar a los ojos**. Memoria presentada para optar al grado de doctor. Texto electrónico. España: Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid.

Assoun, P. L. (1981 - 2008) **Introducción a la epistemología freudiana**. México: Siglo XXI.

_____ (1993 – 1994) **Introducción a la metapsicología freudiana**. Argentina: Paidós.

Bataille, G. (1929) **Ojo**. En: Bataille, G. (1928 – 2005) **Historia del ojo**. México: Ediciones Coyoacán.

_____ (1957 – 2005) **El erotismo**. México: Tusquets.

_____ (1961 – 2002) **Las lágrimas de Eros**. España: Tusquets.

_____ (1981 – 2002) **Cartas inéditas**. En: Bataille, G. (1961 – 2002) **Las lágrimas de Eros**. España: Tusquets.

Baudrillard, J. (1979 – 2005) **De la seducción**. España: Cátedra.

Bauman, Z. (2003 - 2005) **Amor líquido**. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos. Argentina: FCE.

Berardi, F. (2007 – 2008) **Generación Post-Alfa**. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo. México: Bajo Tierra y Sísifo.

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. (1569 - 1960) Antigua versión de Casidoro de Reina. Revisada por Cipriano de Valera. Sociedades Bíblicas Unidas.

La Biblia Latinoamericana (1972 – 1995) Bernardo Hurault. Edición Pastoral. España: Verbo Divino.

Bordelois, I. (2006) **Etimología de las pasiones**. Argentina: Libros del Zorzal.

Bouveresse, J. (2000 - 2006) **Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia.** México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Braunstein, N. (1990 – 2005) **Goce.** México: Siglo XXI.

Campbell, J. (1972 – 2008) **Los mitos.** Su impacto en el mundo actual. Barcelona: Kairós.

Castillero, S. (2003) **Entre dos silencios. La poesía como experiencia.** México: Fondo Editorial Tierra Adentro.

Cixous, H. (1975 – 2001) **La risa de la medusa.** Ensayos sobre la escritura. España: Anthropos.

Clarke, A. (1968 - 1984) **2001, Una Odisea Espacial.** México: Javier Vergara Editor.

Corres, P. (1994a) **Introducción.** En: Corres, P. (coord.) (1994) **La verdad del mito.** México: Universidad de Guadalajara.

_____ (1994b) **El Pensamiento Mítico: una vía para iniciarse en la reflexión de lo femenino.** En: Corres, P. (coord.) (1994) **La verdad del mito.** México: Universidad de Guadalajara.

Cross, E. (2008) **El paradigma de *Metis* o cómo la inteligencia femenina fue devorada por el hombre.** En: Cassigoli, R. (coord.) (2008) **Pensar lo femenino.** Un itinerario filosófico hacia la alteridad. España: Anthropos.

Domínguez, T. (2003) **Cultura femenina y estética de la vida cotidiana.** Tesis de Licenciatura no publicada. México: Facultad de Psicología, UNAM.

lo Duca, J. M. (1997) **George Bataille, en la distancia.** En: Bataille, G. (1961 – 2002) **Las lágrimas de Eros.** España: Tusquets.

Eliade, M. (1962 - 2006) **Mito y realidad.** Barcelona: Kairós.

Engels, F. (1884 - 2005) **El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.** México: Fontamara.

Esquilo (458 a. C. – 1987) **Trilogía de Orestes.** En: Garibay, A. M. (1962 - 1987) **Esquilo.** Las siete tragedias. México: Porrúa.

Fernández, P. (1994). **La psicología colectiva un fin de siglo más tarde.** Colombia: Anthropos.

_____ (2006). **El concepto de psicología colectiva.** México: Facultad de Psicología, UNAM.

Freud, S. (1900 – 2006) **La interpretación de los sueños**. Obras Completas. Tomos IV y V. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1901 – 2006) **Psicopatología de la vida cotidiana**. Obras Completas. Tomo VI. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1910 – 2006) **Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre**. (Contribuciones a la psicología del amor, I). Obras Completas. Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1913 – 2006) **Tótem y tabú**. Obras Completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1915 – 2006) **De guerra y muerte**. Temas de actualidad. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1920 – 2006) **Mas allá del principio del placer**. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1927 – 2006) **El porvenir de una ilusión**. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1932 – 2006) **Sobre la conquista del fuego**. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1933 – 2006) **¿Por qué la guerra?** (Einstein y Freud). Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu.

Galeano, E. (2008) **Espejos**. Una historia casi universal. México: Siglo XXI.

Gallardo, T. (2007) **La percepción del espacio cotidiano**. Texto no publicado.

Garibay, A. M. (1964 – 1997) **Mitología griega**. Dioses y héroes. México: Porrúa.

Goethe, J. W. (1808) **Fausto**. En: Goethe, J. W. (1963 – 1982) **Fausto y Werther**. México: Porrúa.

Gombrich, E. H. (1950 – 2007) **La Historia del Arte**. China: Phaidon.

Gómez, G. (1985 – 2006). **Breve diccionario etimológico de la lengua española**. México: FCE.

Hall, E. (1985) **La dimensión oculta**. Texto fotocopiado. México: Siglo XXI.

Heaton, J y Groves, J. ([1994 –1995] – 2003) **Wittgenstein para principiantes**. Argentina: Era Naciente.

Heyser, S. (2005) **Amor y poder en lo Femenino**. Seminario de Investigación. México: Centro de Investigación y Estudios Lacanianos, A. C.

- Hinkelammert, F. (2008) **Hacia una crítica de la razón mítica**. El laberinto de la modernidad. México: Dríada.
- Holton, G. (1973 – 1998) **La imaginación científica**. México: FCE.
- Ibáñez, T. (2001) **Municiones para disidentes**. Realidad-Verdad-Política. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2005) **Contra la dominación**. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres. Barcelona: Gedisa.
- Islas, H. (2005) **Lenguaje y discriminación**. México, DF: Cuadernos de Igualdad 4.
- Kierkegaard, S. (1843 – 2008) **Diario de un seductor**. España: Alianza Editorial.
- Lagarde, M (1994) **El Mito como Constituyente de lo Psíquico: Una somera reflexión psicológica sobre *La Rama Dorada***. En: Corres, P. (coord.) (1994) **La verdad del mito**. México: Universidad de Guadalajara.
- Leff, E. (coord.) (2003) **La complejidad ambiental**. México: Siglo XXI.
- March, R. (1970 – 2008) **Física para poetas**. México: Siglo XXI.
- Michel, A. (1979 – 1983) **El feminismo**. México: CREA y FCE.
- Miller, H. (1971 – 1999) **Reflexiones sobre la muerte de Mishima**. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Moreno, H. (2008) **Femenino y masculino en las ideas de Otto Weininger**. En: Cassigoli, R. (coord.) (2008) **Pensar lo femenino**. Un itinerario filosófico hacia la alteridad. España: Anthropos.
- Morey, M. (1980 – 2004) **Postfacio**. En: Andreas-Salomé, L. y Rilke, R. M. **Correspondencia**. España: El Barquero.
- Muñoz, C. (2001) **Wittgenstein Arquitecto: El pensamiento como edificio**. Revista electrónica: A Parte Rei.
- Muñoz, J. C. (2008) **Un cuerpo de (para) escritura**. México: IMCED.
- Muñoz, J. y Reguera, I. (2003 – 2007) **Introducción**. En: Wittgenstein, L. (1921 – 2007) **Tractatus logico-philosophicus**. España: Alianza Editorial.
- Mozart, W. A. y da Ponte, L. (1787 - 1955) **Don Giovanni**. Ópera: Viena y Praga. Versión por Josef Krips. Decca.

- Paz, O. (1993 – 2000) **La llama doble**. Amor y erotismo. México: Seix Barral.
- Rilke, R. M. (1929 – 2004) **Cartas a un joven poeta**. México: Ediciones Coyoacán.
- Rimbaud, A. (1873 – 2001) **Una temporada en el infierno / Iluminaciones**. España: Alianza Editorial.
- Robles, M. (1996) **Mujeres, mitos y diosas**. Texto fotocopiado. México: CONACULTA y FCE.
- Schoffer y Wechsler (1998) **La metáfora milenaria**. Una lectura psicoanalítica de la Biblia. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vygotsky, L. (1934 – 1995) **Pensamiento y Lenguaje**. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas. Texto electrónico. Ediciones Fausto.
- Wittgenstein, L. (1921 – 2007) **Tractatus logico-philosophicus**. España: Alianza Editorial.
- _____ (1965 – 2005) **Una conferencia sobre la ética**. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Woolf, V. (1929 – 2004) **Un cuarto propio**. México: Colofón.