

ENCARAR LO REAL: CAOS, FANTASÍA Y TRABAJO. SOBRE HANS BLUMENBERG

SEBASTIAN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO*

RESUMEN

Tres aspectos de la relación entre *mythos* y *logos* se estudiarán en este ensayo. Para comenzar, se muestra cómo la fantasía elabora simbólicamente el caos y clasifica de algún modo los seres/fuerzas del universo. Una segunda preocupación estudia dos estrategias del pensamiento para afrontar el caos: una, a partir del supuesto mítico del reparto de seres/potencias que llenan el universo desde siempre y, la otra, que parte del supuesto metafísico de la existencia de ‘algo’ eterno e infinito del que emana todo lo que existe. Se trata del antagonismo del mito respecto del dogma y de cómo vérselas con el caos. Finalmente, se insiste en cómo el mito implica la *activación del pensamiento ante lo indeterminado*. En este punto de la reflexión, la tesis de Blumenberg de la especial relación del *mythos* y el *logos* —propia del orden de proceder por distanciamiento— se muestra muy provechosa; asimismo, la tesis complementaria de la noción de lo Real (de Lacan/Zizêk) como otra manera de dar cuenta del paso de lo indeterminado a lo familiar/conocido.

Palabras claves: Blumenberg, *mythos*, *logos*, lo Real, lo desconocido.

* Profesional en Filosofía y Magíster en Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas. Miembro Investigador Estudios sobre Identidad (ESI) de la misma universidad. Actualmente: Doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Beca apoyo a la comunidad científica doctorados nacionales Colciencias–Banco Mundial. RECIBIDO: 06.12.08 ACEPTADO: 27.12.08

FACING UP TO THE REAL: CHAOS, FANTASY AND WORK. ABOUT HANS BLUMENBERG

SEBASTIAN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO*

ABSTRACT

Three main features of the *mythos* and *logos* relationship will be examined in this article; beginning with the symbolic elaboration fantasy binds chaos and how beings/forces of the universe are classified by it. A second concern studies two strategies of thought to face chaos: one, unfolding the mythical assumption of a beings /powers distribution filling the universe forever and, another, based on a metaphysical supposition of the existence of ‘something’ eternal and infinite from which everything stems. It is about dogma and myth antagonism as a way to deal with chaos. Finally, how myth involves and triggers thought before the undetermined is stressed. At this point of the reflection, Blumenberg’s thesis on the special relation between *mythos* and *logos* — as a way to proceed by a distancing order — is profitable; also, Lacan/Zîzêk’s notion of Real as an account of how the undetermined moves to familiar and known things is included as a complement.

Key words: Blumenberg, *mythos*, *logos*, the Real, unknown.

* Profesional en Filosofía y Magíster en Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas. Miembro Investigador Estudios sobre Identidad (ESI) de la misma universidad. Actualmente: Doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Beca apoyo a la comunidad científica doctorados nacionales Colciencias–Banco Mundial. RECIBIDO: 06.12.08 ACEPTADO: 27.12.08

MÁSCARAS DE LO INDETERMINADO: LOS DIOSES cubren el vacío dejado por lo que yace más allá del mundo visible. Esto no quiere decir que los dioses residan en todas partes; antes bien, que el horizonte de lo desconocido representa un dilema existencial arcaico acuñado en el pensamiento. Es importante tener presente, desde el principio, que el gesto mítico de pensar el universo no debe confundirse con el gesto dogmático de asignar una sola imagen que trata de cubrir y revelar —al mismo tiempo— el ‘rostro detrás’ de la realidad inmediata. Es probable que nuestra herencia metafísica se encuentre en la base del reconocimiento de ‘algo’ que resulta mucho más grande y profundo que la dimensión de la realidad dada. Lo demás no es sino el esfuerzo por hacer de ese ‘algo’ un Ser-Uno enquistado en lo que hay y del que todas las formas temporales son un reflejo. El mito es anterior a la operación mediante la que todas las cosas son precedidas de ‘algo único’ que no es visto ni tocado —Homenaje a Hans Blumenberg.

La cuestión mítica de *trabajar con la realidad* tiene que con otro problema humano. La acuciante necesidad de abordar lo desconocido se debe al hecho inevitable de que éste produce temor. La idea central de Blumenberg es que las elaboraciones simbólicas del mito hacen frente a la impotencia humana (2003: 31). En otras palabras, la angustia inherente a la vida se corresponde con el horizonte de lo indeterminado en el sentido de vernos a merced de magnitudes y formas incalculables, impredecibles (supremacía de la naturaleza). La angustia no tiene un carácter realista, no porque no se pueda enviar la imaginación a lugares desconocidos donde se supone se origina lo que da miedo, sino por su relación con una disposición fáctica de indeterminabilidad (aún hoy no estamos al tanto de todo lo que ocurre en el universo). Queremos saber algo de lo desconocido para vivir mejor, más seguros. Es como la compulsión de encontrarse con lo inactual e invisible con la esperanza de poder soportar la situación de desamparo en la que el universo nos mantiene. No se nos malentienda. No es simplemente el horror del intelecto ante lo desconocido; es que la dependencia a la fuerza de acontecimientos indeterminados aumenta la amenaza a la vida misma. Abrupta inadaptación al afuera caótico que hace del hecho de vivir una situación insoportable. Justamente, por esa razón, como dicen Deleuze y Guattari: “sólo pedimos un poco de orden para protegernos del Caos” (2005: 202). Desde ese punto de vista, habría que encargarse del mito en la instancia impersonal de las máscaras o el dominio de las elaboraciones simbólicas, entendiendo fundamentalmente que está en juego la posibilidad de *llevarnos mejor con el universo*.

Por nuestra parte, agregamos algo más a la tesis de la inseguridad ontológica de Blumenberg. Sostenemos que el mito es una estrategia de pensamiento para abordar cierto *exceso de la realidad*, que caracterizamos con la vinculación de la noción de absolutismo de la realidad (Blumenberg) con la noción de lo Real (Lacan/Zizêk). *Pensar el afuera absoluto*: el mito debe ser comprendido en el procedimiento de enfrentar lo indeterminado y desconocido sin la presunción de asociarlo a creencias primitivas de hombres ingenuos que, a falta de mejores ideas, se exponen a la trascendencia de lo divino. Asumir el mito como una defensa contra la experiencia de lo indeterminado es la premisa a partir de la cual éste puede ser interrogado sin reducirlo a un simple reflejo primario de la evolución de la razón. Dicho sencillamente, *insistimos en que el mito tiene que ver con el paso del Caos al Cosmos dado en el impresionante ingreso del Afuera en el pensamiento*. Así, la cuestión mítica es la de componer tal orden en el que *se piensa* el universo y lo que contiene en un camino que conduce a la aprehensión ontológica de lo indeterminado. Es cierto que el mito supone figuraciones simbólicas que conducen a la actividad de la fantasía (plasmada en la producción heterogénea de íconos y narraciones); pero, también lo es, que el mito liga a la activación del pensamiento en cuanto inaugura el gesto de ordenamiento de lo que hay. La pregunta humana más básica quizá sea ésta: ¿cómo hemos de medirnos con lo indeterminado? Pues bien, el mito revela el esfuerzo de *una vida* en el que son delineados los contornos de la realidad; esto es, muestra el intento insistente del pensamiento de apropiarse de las cosas, de buscar signos-imágenes para proyectar significaciones sobre los hechos, de repartir las potencias de la naturaleza según tal o cual criterio, etc. Es más, establecer la relación entre el mito y el concepto de la realidad, implica tratar de mostrar que el mito no sólo está asociado a la elaboración simbólica de lo desconocido en virtud de la despotenciación de la angustia sino, también y, sobre manera, a la constitución del Cosmos como plano ordenado de seres y de potencias.

1. Caos y fantasía

ASÍ PODRÍAN VERSE RESUMIDAS las interpretaciones sobre el mito. Dice Blumenberg: o bien, [el mito] es el resultado del desenfreno de la imaginación humana que, en un afán de apropiarse de la realidad, acude a lo más cercano —representación antropomórfica de lo desconocido y elevación teomorfa de lo humano— o bien, es la expresión de la primigenia pasividad humana ante el desamparo por la dependencia absoluta respecto de fuerzas naturales (2004: 15). Ingenua fantasía humana o simple terror.

Sin embargo, Blumenberg piensa una tercera vía que toma algo de las dos precedentes. Ante el caos innominado de las locas potencias, la fantasía siempre puede *cantar* (2003: 72). Eso quiere decir que el mito supone cierto trabajo de elaboración en el sentido de que es la forma de arreglárselas con lo invisible. Es como si la fantasía, acosada por lo indeterminado, se entregara a la tarea de pensar lo que hay —contenido de materia informe. Esquemáticamente hablando, el mito representa el ingreso sobresaliente del afuera caótico en el pensamiento. El mito es un modo singular de reparto de lo que hay (Blumenberg, cfr. 2003: 76).

Desde ese punto de vista, es clave el gesto mítico de dejar atrás las confrontaciones del Caos. Igualmente, es fundamental entender que en el mito se hace caer el Caos fuera del Cosmos certificando el *orden de los seres y las potencias*. Esa es la razón principal por la que no se debe confundir el mito con la simple representación de la superación humana frente a lo indeterminado ni tampoco con el ejercicio de abstracción ante lo desconocido. Antes que eso, diría Blumenberg, las figuraciones míticas registran el procedimiento de pensar por *distanciamiento* iniciado en un terreno de significaciones que *asegura cierto orden* y, con ello, *cierta tranquilidad existencial* (cfr. 2003: 130).

Diríamos, entonces, que el distanciamiento es el acto por el que se abandonan las primeras impresiones sobre algo, incluidas las pasiones de atracción o repulsión que ese algo llegue a producir. El recurso a la *teoría*¹ hace referencia a la posición que se ocupa en relación con tal o cual espectáculo no-intervenido de ‘algo’; ‘fenómeno puro’, podríamos decir en nuestro lenguaje. El distanciamiento es como el resultado de la depuración o la liberación de las afecciones producidas en el encuentro con cierto organismo, estado de cosas o experiencia de potencias.

¿Intelecto que se sabe tan poco involucrado con aquello observado a la distancia que goza *teóricamente*? Es la ventaja que tiene la vista en perspectiva: situarse lejos (no confundir con necesariamente arriba, ya que

¹ Concepto griego que toca desde el principio al mito, diría Blumenberg. Más exactamente, dice: “el esquema conceptual del distanciamiento domina incluso el concepto griego de *theoría* en cuanto posición y actitud del espectador incólume. La historia del concepto de *theoría* se va elaborando a partir de la acuñación más pura del término en el espectador de la tragedia” (cfr. 2003: 132).

la altura supone una estrategia epistémica nacida en la separación del acto superior de pensar respecto de eso que es pensado —Platón o Kant—) permite la neutralización del conglomerado de pasiones y sensaciones enlazadas a lo experimentado. ¿Cómo no sucumbir ante lo que tal o cual experiencia, hecho o ser producen al entrar en contacto con él?

El trabajo del mito, diría Blumenberg, liga a la elaboración con la distancia del caos azaroso que implica la vida y sus fuerzas en general (cfr. 2003: 133). Si se quiere, el distanciamiento consiste en un procedimiento de segundo orden, respecto del primero que sería el de la experiencia misma: los acontecimientos, las cosas o los estados de cosas pueden ser observados en los márgenes lejanos de un lugar que permite la posibilidad de ver lo que ocurre sin estar allí, en la mitad de eso que justamente pasa. Por esta razón, la cuestión del mito no consiste en aprehender las propiedades profundas de lo que hay, como sí le interesa a la ciencia saber qué es lo característico de las radiaciones, de los átomos, de los virus, de los genes, de los seres distantes del universo. En el mito se trata, al contrario, de invocar la fantasía respecto de lo desconocido. La fantasía no se preocupa por los caracteres particulares de algo sino para decidir cómo darle un lugar entre lo que hay. Adivinamos que se diría que eso no tiene que ver con un acto de conocimiento. Pero esa no es una queja contra el mito. De hecho, podría decirse que el mito es, en estricto sentido, indiferente al conocimiento, porque antes de saber cómo conocer algo, pretende darle un lugar, según tal o cual orden, a lo que hay (invocando cosas y hechos tanto como potencias visibles e invisibles). El mito es, pues, una suerte de ontología.

Sabemos hace un tiempo que, en virtud de los límites epistemológicos de la razón, el pensamiento humano no puede sino referirse a determinado ámbito de la experiencia espacio-temporalmente ubicada. Nosotros, desde ese punto de vista, tenemos vedado ‘el mundo’ nouménico; no podemos siquiera referirnos a él (Kant). En contraste, al indicar que el mito abarca lo visible y lo invisible se hace notar que éste cobija Todo: la realidad que aquí y ahora se presenta tanto como la que permanece siempre lejana e inaccesible. Es sorprendente la prolijidad y el docetismo del mito —diría Blumenberg— que no deja nada por decir del mundo visible e invisible (en virtud, sea dicho de una vez, del hecho de que no depende de la diferenciación entre apariencia y realidad). El dominio mítico de los signos no es el de lo real, sino de lo Real, en el sentido que estriba en un plano de la realidad que se nos escapa, que no puede ser alcanzado y, por eso mismo, sólo puede ser

simbolizado (cfr. Lacan 1999). Pero, hay que entender que lo Real persiste en el mito como una dimensión que no sólo excusa las elaboraciones simbólicas sino que, además, las precede constantemente. Mundo nouménico kantiano: una Realidad más real que la actualmente experimentada. Lo simbólico es un registro de lo Real que nunca alcanza a ser suficientemente ajustado; mejor aún, lo Real siempre excede lo que podemos decir sobre él. Y, ése es justamente el origen del problema: lo Real apremia a una elaboración simbólica. O, quizás, Blumenberg podría decir: “lo invisible obliga a pensar en algo que ningún ojo humano ha visto aún” (Cf. 2003: 243).

Blumenberg no lo dice exactamente así, pero, puede aceptarse que una de las propuestas más interesantes que subyace a su reflexión consiste en indicar que el mito posee sus propias relaciones entre lo real, lo simbólico y lo imaginario brindando a los relatos coherencia y verosimilitud. Sea que se trate de fuerzas, de presencias humanas y no-humanas o dioses, el mito intenta comprender, en unidades significativas (o de significatividad), los diferentes aspectos del mundo visible e invisible. Para la filosofía resulta muy difícil aceptar construcciones de la realidad basadas radicalmente en el plano de lo imaginario, al cual sólo se accede por complejos regímenes simbólicos que, además, tienen un marcado carácter figurativo (Chaparro 2003: 32). ¿Cómo es posible, se preguntaría el filósofo, dar cuenta del mito y del tipo de realidad que refleja si lo que tenemos a la mano no son más que *imágenes totalizadoras* en el mito, en el sentido que pretenden pensar el Cosmos a través de recursos simbólicos? ¿Qué significa decir que el mito racionaliza el universo en un procedimiento de distanciamiento simbólico de segundo orden? O sea, si decimos que el mito presenta cierto procedimiento del pensamiento caracterizado por el trabajo de tomar distancia respecto de la experiencia de la realidad, la pregunta es ¿qué trabajo, entonces, realiza el mito? ¿Cómo definir la disposición mítica de elaborar formas de representación simbólicas?

En el término ‘significación’ parece hallarse la respuesta. Llamemos invertir a la carga de significatividad asumiendo la marcada distribución mítica de lo originariamente difuso –contenido de materia indiferenciada apprehendida míticamente, hemos dicho. Lo numinoso, manifestación de lo invisible, es en el mito, lo que se pone en juego simbólicamente: eso que se supone inicialmente era causa de terror es transferido por la fantasía a los atributos de lo desconocido. ¿Cómo son los dioses? ¿Cómo viven los dioses?

¿De quién es el rayo? o, ¿de quién las tormentas? Esas son preguntas de expectativas inteligentes, dice Blumenberg (2003: 77). La significación no es mera ficción. Es más bien el doble movimiento de enriquecer, no sólo retóricamente, determinados hechos. De otro lado, significar es también el movimiento de despotenciar lo insoportable al fijarlo a elementos estimulantes e incitantes de la fantasía (Blumenberg 2003: 78). Dicho en otras palabras, la significación remite al hecho de investir la realidad por exponerla más allá de la simplicidad e indeterminación con la que aparece, es decir, es el esfuerzo de abandonar la apariencia, por una parte, y el temor, por la otra.

Más cerca de los términos de Blumenberg, se podría decir que la carga de significatividad de las figuras míticas tiene que ver con cierta pregnancia en el sentido de remitir a formas simbólicas generalmente plegadas a la vida (cfr. 2003: 86). La significación, así, no es ni siquiera el signo representado iconográficamente ni es tampoco la afección estética producida por las narraciones. La significación es ‘algo’ que transita entre las figuraciones y los individuos/grupos. Si fuera posible tener un registro de la simple realidad o de la realidad más allá de las significaciones que le imponemos, a lo mejor ésta sería pálida y árida. ‘Algo’ se adhiere al mundo que lo hace valioso para nosotros. Quizá es el deseo de cargar el universo con *la vida misma*. *Investir, en general, es cargar el universo de vida.*

Ahora bien ¿de dónde viene el ímpetu humano —compulsivo algunas veces— por acceder a una realidad no-evidente? ¿Qué es lo que hace mover a la fantasía? Aparentemente, el esfuerzo de investir el mundo es una expresión del intento humano de vivir cualificadamente. Vale decir, que la entrada en el orden simbólico sirve para suprimir el dominio total de la realidad exterior; o también, se supone que cuando entramos en el orden simbólico *entramos en otra vida que no es la simple vida biológica*. Habría que arriesgarnos un paso más para comprender el asunto. Creemos que cargar el mundo de significaciones constituye una especie de rodeo en el que intentamos alejarnos de lo inexorable y lo inefable; de la muerte, dirá sin adornos, Blumenberg (2003: 99). Se percibe, casi inmediatamente, que se apunta a la idea de que el mito registra el dualismo enriquecedor de la energía compositiva y la energía destructora (cfr. Blumenberg 2003: 106). En este momento de la reflexión sobre el mito, Blumenberg adopta una dirección muy particular que se explica, al menos en parte, por la deuda que tiene con

distancia de la realidad como si se tratara del modo en que lidiamos con el peso de lo que ella nos impone, Blumenberg se desliza hacia el tema de la pulsión de muerte (Freud) para indicar que, en últimas, el mito dejar ver que la vida es un esfuerzo de no-morir. Hay que insistir, pues, en que adoptando el lenguaje de Freud, Blumenberg trata de mostrar que el mito debe ser considerado a la luz del principio de conservación de la energía psíquica (2003: 102).

¿Qué implicaciones tiene esa idea? Siguiendo a Blumenberg, se puede decir que la fantasía tiene que ver con la gran necesidad de significación respecto de la realidad indiferenciada y absoluta. Pero, es necesario en todo caso hacer énfasis en esto: el mito no sólo deja surgir *figuraciones densas* o cargadas significativamente desde el punto de vista de las exigencias humanas de vivir de otro modo o más allá de las simples condiciones naturales. Tendríamos dos opciones a la hora de encarar lo indeterminado: “el aterrador abismo de lo que está en la imagen más allá de la imagen” (Zîzêk 2006: 85): o, se lo enfrenta directamente, en cuyo caso quedamos presa de lo desconocido o, se apela a la mediación simbólica para hacérselo más familiar. Creemos que la fantasía mítica vincularía suplementariamente a la consolidación de una realidad que responde al *hecho mismo* de remitirnos a significados. Así, la traumática realidad intratable es compensada con la producción y el intercambio simbólico a partir del que lo dado se presenta como el punto de referencia que pone en movimiento el deslizamiento infinito de las significaciones.

Significar algo es, en últimas, el *deseo de cargar de simbólicamente tal o cual hecho o cosa*. Básicamente, el asunto es que el recurso a la pulsión de muerte permite decir que las figuraciones míticas integran la dimensión simbólica que hace posible la huida de la contingencia. El mito tiene como condición de emergencia la situación de auto-preservación; esto es, el mito se eleva por encima del tirón energético hacia el desmoronamiento: tendencia continua a mantener el punto de equilibrio más bajo de la dinámica pulsional. Eso es tanto como señalar que el mito conjura la pulsión de retorno al equilibrio reivindicando el deseo preponderante de vivir. Lo primero, la pulsión de retorno no es más que el proceso primario de remitirse a lo inorgánico; lo segundo, la potencia de vivir es el proceso secundario de arriesgarse fatigosamente a ligar la vida a otra ‘cosa’.

La auto-conservación no sólo demanda el constante esfuerzo por sobrevivir, sino también por superar la propia finitud en el sentido en que nos acosa la cuestión de pensar lo indeterminado (cfr. Blumenberg 2003: 105). Y el mito es la principal expresión de ese esfuerzo: las historias narradas en el mito no aparecen como conteniendo respuestas a las preguntas por el origen divino de lo humano o, algo así. Si la pulsión de muerte remite a la compulsión que nos empuja a lo inorgánico, las elaboraciones simbólicas nos permiten asentar el esfuerzo de vivir en ligaduras con lo invisible. Es como si cargar el mundo de significaciones fuera la esperanza que depositamos en ‘algo’ que nos dejar vivir más allá de la muerte y la inconsistencia de lo inorgánico. En otras palabras, evitar la caducidad nos cuesta la remisión a lo significativo del orden simbólico. Para escapar de la muerte debemos apartarnos de la simple realidad exterior, de un lado, y de la compulsión a la regresión, del otro. Vivir, pues, tiene su valor y, lo pagamos con el gesto mismo de vivir: conservarnos en la fantasía o en la elaboración simbólica como rechazo a la indiferencia de no-ser-más.

Precisemos dos aspectos fundamentales sobre lo que hemos dicho. Primero: hay que tener claro que el caos no es la amenaza que anticipa a la fantasía; es más bien la oportunidad para hacer contener lo que hay en figuras ordenadoras. Cubrir el mundo con nombres (significar) tiene que ver con el acto de recortar, repartir y dividir. La significación no se agota con poner en marcha la fantasía para poder contar historias que aparentemente dan razón del estado de las cosas y de la realidad dada. Si decimos que el mito supone una imagen de pensamiento es porque las construcciones simbólicas se agrupan en un plano ordenado y consistente de lo que hay. Ya lo dijimos: en el mito se nombra al cargar de significaciones la realidad. Sólo que eso se debe entender como el ejercicio de pensar lo que hay, esto es, de recortar el caos integrando los seres y las potencias que lo habitan en márgenes simbólicos que forman una realidad ordenada. Como dice Blumenberg: “el mito es una forma de expresar el hecho que el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad²”. Y, por eso en el mito no se habla simplemente de lo que hay

² “Hasta en el último de los usos —científico, para más ironía— de los nombres míticos se trasluce esa importante función. Los planetas del sistema solar ostentan, desde mucho tiempo atrás, nombres míticos, y cuando fue descubierto el primero de los nueve planetas, el Urano de Herschel, se había decidido previamente no sólo cómo se iba a llamar, sino también la única forma de encontrar el nombre para los otros que se fueran descubriendo” (Blumenberg 2003: 51)

recurriendo a la fantasía. En el mito se propone una determinada imagen de lo que hay. “El mundo del mito es su mundo”, dice Blumenberg (2004: 31).

En efecto, que el mundo es pensado en el mito es algo que muy pronto se ve expresado en los esfuerzos por evitar cualquier laguna en el orden de las significaciones. No es que todo lo que hay reciba un nombre en el mito; es que la imagen de pensamiento es consistente porque de lo que se incluye en ella se habla suficientemente. Cuando el mito propone un plano recortado del caos propone simultáneamente una imagen que no deja nada por fuera de lo que nombra. En el mito se trata de nombrar lo innominado; o sea, se trata de la irrupción de un modo de presentar lo incomprensible. Esta irrupción es intrínseca a las significaciones, entendiendo que constituyen el esfuerzo de pensar inmanente al trabajo del mito. Nada de lo simplemente real en el mito. Es sobresaliente del trabajo del mito encontrarse fundamentalmente inmerso en el ámbito mismo de las significaciones, sin remitirse necesariamente a referentes objetivos. Si nombrar implica la carga de significaciones, entonces, nombrar lo innominado es aproximarse a lo desconocido invocando simbólicamente lo invisible. Algo que no tiene nombre es algo que se nos escapa; no es desconocido y nos produce temor (Blumenberg 2003: 42). En el mito, justamente, se *trabaja* con lo desconocido e innombrable; se mueve la fantasía y se asignan nombres que son expresión de significaciones que encuentran asilo en las palabras y en los signos. Nominalismo mítico: es probable que toda figuración simbólica tenga como fuente primitiva la confianza de encontrar nombres para lo indeterminado.

Segundo: en el trabajo del mito está presente la insistente necesidad de conjurar la finitud. Acudimos al mito no para decir qué es lo que yace en el origen de las cosas sino para representar un estadio en el que las cosas son cargadas con el deseo de vivir. No hay un único mito fundamental (lo que sería un dogma antes que otra cosa), sino que lo fundamental del mito radica en la función que tiene de conjurar la inconsistencia de lo indeterminado (caos) por la vía de las elaboraciones simbólicas. En el mito parece emerger el intento continuo de imponer una dimensión simbólica a la realidad dada. Hay una cierta circunstancia antropológica que parece ser inevitable, dice Blumenberg: “la óptica frontal humana condiciona que seamos seres con mucho a nuestras espaldas y tengamos que vivir admitiendo que una gran parte de la realidad la tenemos siempre detrás y que hemos de dejarla ahí, detrás de nosotros” (2003: 192). Sólo que eso es insuficiente, diría

Blumenberg casi inmediatamente después. Si algo tiene de característico el mito es que no deja nada por decir, o sea, el mito recuerda el esfuerzo de vivir ligado a la necesidad de dar respuestas a preguntas inquietantes. Y quizá la más básica sea ¿hay algo detrás de la realidad? ¿Es necesariamente la muerte o lo inorgánico el límite de lo humano? Nos movemos en el ámbito de cierta *tiranía metafísica* a la que, no obstante, no se puede humanamente renunciar: se trata de la insoportable idea de la inconsistencia, diría Blumenberg (2003: 194). El impulso de vivir se ve en el mito porque remite, de un lado, a la cuestión de imaginar la realidad más allá de cómo ella, en efecto, se nos presenta y, de otro, porque el mito deja ver la dimensión en la que la vida persiste más allá de la mera existencia. El mito, desde ese punto de vista, representa un exceso: exceso de vida que se enfrenta a la muerte y exceso de vida que enriquece la existencia.

2. Ponerle la cara a lo Real: entre mito y dogma

NOS PODEMOS ENTREGAR SIMBÓLICAMENTE a la tiranía metafísica entregando la fantasía al flujo sin jerarquía de los signos o, cediéndose a regímenes semióticos endurecidos en centros irradiantes. Estamos hablando del mito y el dogma como modos de enfrentar lo invisible. Hay algo de conciencia mítica de lo invisible que hace presencia cuando se nombra con carga de significancia sin referencia a la identidad de la referencia (sin objeto): en el mito, los dioses pueden aparecer y levantarse sin necesidad de ser siempre los mismos. Nada del carácter incuestionable del dogma que tiene, por cierto, su forma específica de demostrar en las *fuentes* que Dios siempre es Uno (relato bíblico). El mito siempre implica múltiples formas estéticas; es decir que su carácter es radicalmente polifigurativo o heterosignificante, si se permiten las expresiones.

“Las pequeñas diferencias abren los más profundos abismos entre los seres humanos. Las grandes diferencias se enraízan, en contraste, como algo natural, escabulléndose a la percepción precisamente por lo palmario de su impotente presencia”. La sentencia de Blumenberg nos da pistas (2003: 237). En lo que toca a los mitos y a los dogmas se puede decir que el primero no hace más que llenar, estimular y transmitir, a su manera, las narraciones con materia de fantasías heterogéneas; en el segundo caso, sin embargo, resultan las narraciones más uniformes, extemporáneas, inmutables o fuera del tiempo. Ni pequeñas ni grandes diferencias. La característica propia del mito consiste en la posibilidad que tiene de deformarse sin riesgo

de alterar su carga de significatividad en relación con la ‘dureza’ del relato dogmático que no puede, sin riesgo de pasar por la herejía o la parodia, ser modificado. Si se quiere, el relato dogmático fija por escrito —en el Libro— lo que puede ser dicho o contado, abriéndose a la iconoclasta idea de negar la pluralidad simbólica. Nada de imágenes; sólo Un mismo Signo granítico (duro o compacto, es mejor) del que emana y sobre el que trata toda narración. ¿Cuál es la razón de tal solidez despota del dogma? ¿De dónde viene la facultad de centralización, en un mismo eje de significancia que reinscribe constantemente los signos, las imágenes, las figuraciones etc., en la Fuente del relato dogmático?

Creemos que *el despotismo del gesto dogmático se deja ver en la formalización de la expresión y en la canonización del contenido en el sistema de signos*. Consigna del dogma: hay que narrar de *cierto* modo, con *ciertos* signos y con referencia a *ciertos* hechos. Lo demás es herejía. Muy al contrario de lo que ocurre en el mito. Blumenberg afirma que la riqueza del mito no sólo viene dada por el constante efecto de la recepción, sino por la capacidad que le es propia de transformar sus elementos simbólicos. “El hecho de que la recepción no sea simplemente algo añadido y enriquecedor del mismo, sino que el propio mito no se nos ha transmitido ni no es conocido en ninguna otra disposición que la de encontrarse siempre inmerso en un proceso de recepción se basa en lo transformables que son sus elementos” (Blumenberg 2003: 239).

En oposición, lo que está en juego en la fijación dogmática no es otra cosa que la operación según la cual se domina la entropía propia del sistema de signos. El mito formaliza igualmente signos, pero abriendo el espacio a ordenamientos heterogéneos que no requieren de comprobación fáctica ni horizonte de sentido que jalone la fantasía. La narración cuenta con repertorios de figuraciones que sobreviven tan sólo por cargar de significancias el Cosmos y por circular ‘libremente’. La narración mítica no necesita sino ser narrada, dice varias veces Blumenberg (cfr. 165-190). La idea central es que, al contrario, el dogma conjura la multiplicidad simbólica al evitar la expansión o la dilatación sin fin de la carga de significatividad; garantizada la pluralidad de ésta en el mito, hay que decirlo otra vez, por el proceso de recepción. En el relato dogmático, los signos tienen su singular forma de circular. Como por gravedad, los signos son atrapados en círculos concéntricos respecto de un mismo centro: la Fuente. En las Escrituras Sagradas, el Señor es su forma precedente; y éstas a su vez, la forma precedente de la narración legítima.

De lo que hay muy poco que decir. El Señor es el centro de significancia que atrae toda fantasía como su elemento constitutivo (formalización del contenido); las Sagradas Escrituras son la formalización del sistema de signos por concentrar toda posible expresión en ese mismo centro (formalización de la expresión). Nada qué decir que no se base en la Fuente; nada qué soñar que no sea Él. Redundancia o puro procedimiento de la naturaleza divina y del relato que la ‘escenifica’: todo lo que se dice sobre Él ya está dicho previamente, de forma que nada más puede ser dicho otra vez³. Y los sacerdotes intérpretes resultan ser la autoridad que verifica la redundancia. Ellos son los burócratas del sistema —por usar la expresión de Deleuze y Guattari (1994: 122) — por estar encargados de comunicar la cadena de signos (relato bíblico) y de autorizar las versiones. Sin más vías por las que narrar, toda expresión no centralizada se ve condenada a la herejía.

No hay que olvidar que Dios es terriblemente celoso; Él no quiere disputarse las potencias del cosmos ni quiere ceder su lugar en la figuración narrada de las realidades con motivo de las luchas y rivalidades de los hombres. Con lo que volvemos al tema de la diferencia entre dogmas y mitos, pero con ocasión del procedimiento del régimen de signos en cada caso. Se puede decir que la dogmática remite al régimen despótico de las

³ “En el Sinaí el pueblo se desprende, sangrientamente, de Egipto, que muere, definitivamente, para él con la generación que vaga por el desierto, a fin de adquirir, por así decirlo, una nueva contundencia dogmática para el nuevo campo de ensayos y tentaciones entre los cananeos, los moabitas y otras gentes. Esto es lo que hará posible incluso la restauración que tendrá lugar tras el exilio babilónico la reinstauración de los Libros sagrados a partir de la nada. Entre los que volvieron en el 538 —medio siglo después de la destrucción de Jerusalén— podía haber pocos de los exiliados el año 586. Su período en el desierto para expulsar lo egipcio de sus corazones había sido más corto que el pasado en las riberas del Éufrates, suficientemente largo como para hacer olvidar todo lo anterior y dejar morir los recuerdos. Pero, entre tanto, su religión se había convertido en una *religión sacerdotal con un culto centralizado*, un sistema divino con una estricta regulación de todos los aspectos del comportamiento cotidiano y, sobretodo, provisto de documentos escritos. En la reconstrucción del templo sólo le estaba permitido participar a quien hubiese conservado un *monoteísmo* [cuyo gesto despótico es de centralización simbólica, habría que agregar] sin sospecha, lo cual significaba no solamente la renuncia a la liberalidad cultural del Panteón, sino también la pérdida de todos aquellos que, en la lejanía, habían estado —o habían mostrado— dispuestos a hacer concesiones” (Blumenberg 2003: 240).

significaciones centralizadas por su particular forma de cristalizar las expresiones y los contenidos de las narraciones una misma determinación semiótica. Lo que se nota, justamente, en la reiteración terca de la prohibición de las imágenes por parte de la tradición cristiana. Dios no tiene rostro, pero se necesita el procedimiento de darle Rostro, esto es, extraer y conducir del *continuum simbólico* por medio de tal determinación que cada signo deba remitir, a su vez, a otro signo Mayor; en el mito eso también es cierto, es decir, salva el universo de la indiferencia nombrando en unidades significantes pero múltiples (*polimitía*).

Incluso, se diría que la grandeza de Dios no es su invisibilidad, sino su capacidad de permanecer simbólicamente puro e independiente. Significante puro y vacío: Dios es pura abstracción, es decir, nada; y por eso, precisamente, puede permear los territorios simbólicos más exóticos y permanecer al tiempo en el exilio de la experiencia divina (cfr. Blumenberg 2003: 242). Dios está en todas partes, pero no se puede ver. En efecto, decir que Dios no tiene rostro pero lo necesita, es poner en evidencia la urgencia de darle a la potencia infinita de la carga de significatividad una dirección (conducirla). Desde ese punto de vista, la prohibición de imágenes tiene que ver con el desvío de la producción simbólica hacia un mismo centro de significancia. Extraer y conducir son las operaciones fundamentales del despotismo dogmático (cfr. Deleuze y Guattari 1994: 120-123): orientados hacia un mismo centro de significancia, los signos ya no pueden más que responder a los intereses de Un Solo Signo (a lo que el mito responde trasgrediendo los límites de lo visible, diría Blumenberg; o, en otras palabras, en el mito no hay Rostro de lo divino; únicamente figuraciones dispersas y múltiples que reflejan otras operaciones de investimento simbólico).

Ya dejamos presente el modo en que el mito consolida el cosmos; mejor aún, da consistencia y orden a los seres y las fuerzas del cosmos. Pero, la mejor opción para percibir el proceder mítico respecto del reparto de seres/ fuerzas tiene que ver con el antagonismo radical entre las figuraciones míticas. Así se escenifica el asunto: unas fuerzas representan la amenaza que hace imposible que otras se encuentren en las condiciones de imponer una dominación absoluta; y, viceversa, el mito representa fuerzas que aseguran la seguridad que la vida requiere y que, a su vez, otras fuerzas siempre están en capacidad de destruir. Si se dejaran libres las fuerzas no-domesticadas sería imposible la existencia misma; pero, al mismo tiempo,

la contención o freno de los poderes extraños resulta indeseable por imponer una especie de orden Absoluto e inmóvil⁴.

En el dogma ocurre justamente lo contrario. La concentración de las potencias en Dios excluye inmediatamente las fuerzas antagónicas y, lo que es peor, la concentración de las potencias en Dios hace de Él un ser irrepresentable. O sea que Él es exactamente la forma perfecta de lo que no-ha-sido y de lo que no puede ser nombrado⁵.

Sólo que las expectativas humanas no pueden contentarse con Un Ser que ni siquiera puede ser reproducido imaginariamente (en iconos y otros deícticos). La trascendencia del Dios-Uno parece dar lugar a tal compendio de deseos humanos que se incrementa por mucho la necesidad de presenciarlo. De Dios queremos mucho. De allí la esperanza cristiana de una futura *visio beatifica*. Tanto incluso que la pura espera de ver al Mesías llegar —o volver a llegar— resulta ser desesperante, insatisfactoria. Decir que el Mesías es un recuerdo de cuyos errores la dogmática —de turno, dice con cierta ironía Blumenberg— es la encargada de corregirlos, hace del relato bíblico (judío) objeto de crítica. No se puede esperar que el solo deseo de la *visio beatifica* subsane los deseos humanos por tan largo tiempo. O sí, pero con ciertos costos. “Algo habrá que mostrar, y eso, tal como están las cosas, no puede ser sino algo invisible” (Blumenberg 2003: 250).

⁴ ¿Qué sería de la vida si a Poseidón, representante de una peligrosa irritabilidad —dice Blumenberg— se le hubiera dejado abandonado a los caprichos de su poder? Y, en esa misma dirección, ¿cómo eliminar la perturbadora angustia que los eventos siniestros producen si no fuera porque la seguridad cósmica es la prioridad de Zeus? Zeus y Poseidón: el absoluto y sus límites. Esto da la idea de cómo se reparten las fuerzas en el plano de consistencia del cosmos. Zeus tiene el poder para no dejar que lo impredecible —cuya imagen paradigmática sería la de los titanes— atente contra el cosmos ya asegurado; correlativamente, Poseidón hace las veces de aquello que impide la completa realización del orden. Y, es quizá la oposición entre Prometeo y Zeus, en otro escenario, el extremo de la misma antinomia: “si no hubiera dejado libre a Prometeo, Zeus habría perdido su trono; pero, al acceder a su liberación nunca podrá ejercer hasta las últimas consecuencias su dominación (Blumenberg 2003: 135).

⁵ El rabino Israel de Rischin enseñó que el mundo mesiánico será un mundo sin alegorías porque en él ya no será posible seguir relacionando la alegoría con lo alegorizado. Esto quiere decir, probablemente, según comenta Gershom Scholem, “que aquí surgirá un ser no susceptible ya de ser reproducido” (Blumenberg

Con un extraño y perverso sentido del humor, el dogma bíblico responde a los requerimientos de certificación con una figuración de la divinidad que es alcanzable ahora, pero en virtud de un esfuerzo de gracia administrado por la remisión a los pecados. Es como si Dios dijera: ‘si quieres tanto verme, te debes esforzar más’. Y, otra vez el Mesías es la perfecta ilustración de eso. Esperar su llegada mueve la fantasía humana de tal manera que ya las pruebas sobran (cfr. Blumenberg 2003: 251). La perfección de ese procedimiento es impresionante: cuanto más tiempo se espera, cuántas más razones para seguir esperando. Compulsión histérica de complacencia: cumplir al pie de la letra Su ley, se dicen por consuelo, es la mejor vía para satisfacer las condiciones para el advenimiento del día de salvación apocalíptico.

¿Cuál es el costo de semejante ingenuidad o esperanza? Blumenberg no lo dice en estos términos pero, parece intuir que el plano de trascendencia es constitutivo de toda fantasía humana. Los hombres, desde esa perspectiva, parecen fuertemente determinados por la expectativa de hacerse un lugar respecto de lo absoluto; mejor aún, los hombres parecen necesitar de lo Real como una instancia inalcanzable en la que proyectar los ideales de la propia razón. ¿Eso significaría, entonces, que el peso brutal de la trascendencia no puede sino sortearse en la fantasía? Añadamos esto. ¿Alguna fantasía sobre lo Real habría podido renunciar a lo Absoluto? En el caso de la figuraciones sobre las potencias invisibles, ¿habría podido alguna fantasía teísta renunciar a Dios? Y más aún, ¿habría podido alguna fantasía teísta dejar de conceder a Dios cierta identificación estética (respecto de alguna nacionalidad con formas paradigmáticas de representación icónica y narrativa)? Seguir el proceder del mito, “¿no haría algo así que saliesen becerros de oro hasta del suelo?” (Blumenberg 2003: 252).

Algo parece estar en juego en la particular concepción dogmática monoteísta, en todo caso. No es para nada gratuito que la respuesta a la multiplicidad simbólica de las figuraciones míticas haya sido tradicionalmente la censura afirmada por el dogma del relato bíblico. Una vida con más certezas y seguridad requiere de menos verdades; demanda la idea regulativa según la cual es posible, a través de cierta cantidad de esfuerzos, alcanzar, conocer, una misma verdad. Y las reservas cristianas a lo mítico guardan la impresión, justamente, de esa necesidad de la alcanzar la verdad aún a riesgo de solamente poseer algo de ella. Usando otro lenguaje, la idea es

que la conducción/extracción del repertorio simbólico de la figuraciones míticas, propia de la fundación del dogma, esconden la necesidad de una definición emancipada de lo Real (Dios). Hay que lidiar con el asunto del Absoluto y, por eso, nos vemos en la penosa tarea de dejarlo, en beneficio de la fantasía, en el plano de lo imposible como instancia Real sublime, pero vedada. Parece que sólo un consuelo deja vivir bajo la transcendencia invisible e inaccesible: más cerca de ser libres respecto de las potencias figuradas en el mito, o sea, renunciando al dominio de los múltiples poderes mágicos, el Dios-Uno se hace dogma por plantear el mundo lleno de finalidades incondicionales (la verdad alcanzada, la gracia quizá).

Ya podemos precisar el problema. Las expectativas que la Ilustración se hizo respecto de la ciencia y, en general, del conocimiento natural o práctico nacen profundamente arraigadas a la posibilidad de encontrar, en tal ejercicio de seriedad del intelecto, *un objetivo, definitivo y seguro plano de existencia*. El gran gesto de la razón es su separación de la naturaleza: *pensándola en un segundo momento de intelección/comprensión se domina a sí misma y también a todo lo que no es ella misma*. ¿No es eso acaso lo que Adorno y Horkheimer habrían de nombrar como el triunfo de la razón instrumental sobre la naturaleza y los instintos; dominio racional respecto a fines superiores? *Nostalgia alemana* porque de un lado, la crítica de la racionalidad busca la constatación del retorno insistente del mito, en lo que tiene de trabajo o procedimiento más que en lo que presenta de fantástico y narrativo. No se trata de hacer mitos otra vez, sino de encontrar el procedimiento que permita *pensar mitológicamente para deshacernos de la gran separación de la razón respecto de la naturaleza*⁶.

A lo mejor Adorno y Horkheimer estén en lo cierto: ahora que se ha hecho una ‘limpieza’ general de nuestras creencias, ¿qué alimentará la fantasía? ¿Qué haremos con la imaginación después del despojamiento a la tierra y el universo de su misterio, en la celebración del triunfo de la razón especulativa? En esto hay que ser ciertamente cuidadosos. Insistimos, al mito no le compete ninguna correspondencia entre concepto/objeto ni criterio de fiabilidad; no necesita decir la Verdad ni fundar las condiciones de encontrarla. “El mito vive de la hipótesis de que no es importante lo

⁶La respuesta de Adorno y Horkheimer es que la anulación del dominio del hombre sobre el hombre está vinculada a la anulación del dominio del hombre sobre la naturaleza, o sea, con la resurrección de la naturaleza (2006: 39). Para un análisis más detallado, cfr. Jamme 1999: 183 y ss.

susceptible que sea el mundo de ser explicado ni la necesidad de fundamentar el comportamiento que se tenga en él” (Blumenberg 2003: 258). Eso es tanto como decir que al mito no puede asignársele el sentido de la verdad o la verificación, así como tampoco el sentimiento de la necesidad de la fundamentación teórica. El proyecto de la Verdad y la Moral tiene que ver con la constitución de supuestos ideales-mandatos superiores, razón por la cual resulta ser una empresa ilustrada a la que habría que interponer el mito en una señal de desprecio hacia cualquier intento dogmático. Pero, esto no debe dejar simple la idea de que las variables en las construcciones simbólicas del mito lo inmunizan de contenidos dogmáticos o lo eximen de la instauración de la trascendencia. Es cierto que al no tener centro de significancia y por no poseer teóricamente más que proyecciones imaginarias reflejadas en figuraciones estéticas, el mito es radicalmente no-dogmático. Blumenberg parece indicar que esa es la lección que la filosofía debería aprender (2003: 256). Sin embargo, es demasiado fácil decir que el mito conjura el dogma por el procedimiento implícito de cargar de significancias irreducibles a un mismo elemento simbólico. Algo más está en juego.

Las narraciones resultan dogmáticas, en el fondo, cuando responden a la *institución de tal o cual hiper-definición: la derivación del concepto de lo que hay se hace acudiendo a la prestación de una conceptualización previa* —el resto es demostrar que existe correspondencia entre la hiperdefinición y lo que se cree de lo que hay. La hiperdefinición consiste en la antigua sanción de admitir ‘algo’ dado de antemano con motivo de poder decir que ese ‘algo’ precede necesariamente a lo que hay y sus formas. El mito tiene distintos niveles de certeza que se ajustan a los diversos niveles de la realidad experimentada. Ya hemos dicho que el mito tiene una extraordinaria capacidad para vincular elementos heterogéneos bajo la forma de narraciones que se transforman constantemente (proceso de recepción). Pero algo pasa cuando no se soporta más que los seres aparezcan presentando diversos atributos que esconden su esencia sustancial. Una simple variación en los términos saca a relucir la operación: cuando se pide una definición de ‘algo’ que pueda *permanecer* indiferente a sus estados contingentes se instituye una afirmación que liga a una manifestación de lo que *es* que rechaza o pretendidamente se supone supera *el modo de ser de lo que es*⁷.

⁷ “En el contexto de las representaciones que los griegos tienen sobre los dioses, Hera sabe perfectamente que no hay diferencia entre el modo en que su esposo se acerca a ella y aquel con el que se muestra a Semele. Consiguientemente, si por un lado despierta en ella la desconfianza de que puede haber sido otro el que,

Podemos arriesgarnos y decir que la pregunta por *aquello* que no varía origina casi inevitablemente, el dogma. *O quizá sea mejor decir que la preocupación por lo que permanece hace las veces de condición para la emergencia del dogma, pues invoca tercamente el llamado a la totalidad.* El camino hacia el dogma es el camino de la totalidad. Y ese camino ha sido transitado mil veces: de los modos singulares de ser de lo que hay a la permanencia estática, eterna e inmutable, del Ser de lo que hay. «Uno» que es el absoluto del que emana todo. No hay nada más que preguntar. En el fondo, se trata siempre de lo «Uno» invariante y sustancial; o sea, nada más que de nuestra herencia metafísica. Todo dogma nace de lo Uno porque el principio de emanación implica jerarquía de los existentes. Lenguaje de la pura emanación, diría Deleuze: a la cuestión de lo que hay se responde diciendo que todo emana de Uno (1981: 24). La emanación es una explicación muy similar —lo que no es una coincidencia— a la causa eficiente y creativa. De un lado, de lo «Uno» emana todo lo demás; de otro, lo «Uno» comprende todo lo demás, siendo los seres nada más que copias imperfectas/simulacros o quizá seres impregnados de apariencias accesorias. Como diría Blumenberg, la abstracción dogmática emerge cuando aparece la pregunta por Algo definitivo, por Algo que subsiste impenetrable, siempre igual (cfr. 2003: 292). La necesidad del Ser hace parte de cierta perspectiva que se pregunta por aquello no-nacido, no-engrendado que, no obstante, da lugar a lo que hay. La causa eficiente no tiene historia, pero la inicia. En Dios todo se apiña; Él como principio puntual de creación” (Blumenberg 2003: 145). El principio ontológico de razón suficiente se ajusta perfectamente a las necesidades de demostración de Dios: lo que hay se debe a *algo necesariamente preexistente*⁸. Que Dios sea tratado como causa creativa se explica por la analogía con el Ser-Uno del que emana todo. Se dice en

escudándose bajo el nombre de Zeus, se ha deslizado en su casto lecho, la suscita, por otro lado, la idea de que *no basta* con que su amante sea, de hecho, Zeus: *Nec name esse Iovem Satis est ...*; tendría, además que abrazarla de una forma igual a como lo hace con su esposa: *tantus talisque*. Le sugiere a su rival, como algo pertinente, que exija al dios que venga equipado, también para ella, con los atributos que le hacen reconocible: *Suaque ante insignia sumat!*” (Blumenberg 2003: 260).
⁸ “Para la teodicea racional, la creación en cuanto tal tiene un carácter racional, pues Dios siempre procede por razones determinadas y no puede mudar su naturaleza, ni obrar fuera del orden. *Todo es elegido por Dios de acuerdo al principio ontológico de la razón suficiente, y por ello él siempre actúa de un modo necesario*” (Cardona 1998: 80. *Cursivas mías*).

esa perspectiva que de la nada y, por un golpe divino y creador — agregan los cristianos — se pasa a lo que hay. Es una explicación muy simple la que nos ha acompañado durante mucho tiempo.

Con el mito nos topamos, diría Blumenberg, con otra estrategia. El origen tiene correlato en la repartición mítica del Caos porque se supone que se constituye como el *cuerpo lleno* sin tiempo de donde surgen todas las cosas, las formas y las fuerzas. No se puede decir de dónde viene el caos como cuerpo lleno — ya que eso conduce al abismo del regreso al infinito — sino qué acto conlleva del conglomerado de materia informe a los cuerpos con propiedades. Así se pasa, en virtud de acontecimientos definidos en la fuerza procreadora de las potencias, de la *imagen mítica del cuerpo lleno o materia informe no estratificada, no organizada, a los compuestos con sustancia y forma (organización específica de materia)*. Antes de lo que hay (el mar, las tierras, el cielo, etc.) sólo existe *la bruta informalidad del Caos* (Blumenberg 2003: 380). El caos es pura materia original, que siempre llena, ha estado allí, no para explicar de dónde vienen las cosas sino para ser su soporte. La maniobra es efectiva: “si todo puede salir de todo, entonces no hay, ni se pide, una explicación. No se hace otra cosa que narrar. Un prejuicio posterior [moderno y científico] cree saber que algo así no aporta nada satisfactorio. [Pero] las historias no necesitan remontarse hasta lo último. Sólo están sujetas a un imperativo: no deben terminarse” (Blumenberg 2003: 143).

Tenemos así que, con el mito, no se obtienen explicaciones; tanto que habría que rehusarse a pedir las. El mito no habla del comienzo del mundo y de las cosas. Sólo puede decirse que el mito indica los acontecimientos de la generación de seres a partir de lo que hay. No hay Nada y luego Algo porque todo está lleno desde siempre; así no se necesita saber qué había antes de lo que hay. Esa es la lección del mito en contra del dogma: no es la idealidad de una causa emanativa lo que saca al cosmos del caos — como en el Demiurgo platónico — diría Blumenberg (cfr. 2003: 381). Más bien, es la petición de consistencia en la organización/distribución de los seres y las potencias la que da lugar al paso del caos al cosmos. ¿En qué consiste esa petición de consistencia? ¿De dónde nace? No es casual que para el pensamiento el caos sea insoportable, pues éste supone el conflicto de las partes contenidas; mejor aún, el caos es insostenible para el pensamiento porque se define, justamente, en la colisión constante de sus partes. De ahí

la petición de consistencia o la necesidad del Cosmos, que no es otra cosa que el principio de armonía y orden de lo que hay. No es la Idea ni el Ser-Uno eterno el que nos saca del Caos. El procedimiento de la distribución/organización de lo que hay se pone en marcha en el instante de la superación de la inconsistencia. Es la *informidad* y la *inconsistencia* lo que el pensamiento parece no soportar.

En últimas, creemos que la urgencia de un mundo consolidado no lleva necesariamente a la idea de ‘algo’ eterno que explique lo que hay. No hay ninguna razón para suponer que Dios-Uno es la mejor explicación de lo que funda el Cosmos; ni siquiera hay razón para pensar que es, entre todas las posibilidades, la más deseable. Si el dogma debe ser rechazado no es tanto por la normalización de los regímenes simbólicos —estandarización de las formas en el plano de la expresión y en el plano de contenido— ni por la políticas identificación centradas en signos de la totalidad (*ecclesia*, símbolos de la fe, las Fuentes, etc.), sino por el mecanismo de la hiperdefinición según el cual en un mismo elemento significativo se hace caer el repertorio variable de enunciados y figuraciones. No se trata de rechazar a Dios tanto como de impedir que el enfrentamiento con la realidad y las elaboraciones simbólicas a las que da lugar se vean conducidas implícitamente por la postulación, no justificada y más bien perversa, de una raíz común. Hablando irónicamente, la grandeza de Dios-Uno viene del hecho que en Él todo está comprendido y contenido por lo que resulta ser el referente de toda significación posible de la realidad que nos excede, esto es, el valor absoluto de nuestros sueños, reflexiones y fantasías. Esto es, pues, el dogma: la institución de una hiperdefinición sustancial a partir de la cual todo puede y debe pensarse —quizá esto habría ocurrido, diría Blumenberg, en el instante en que los poetas, cansados de decirlo todo, arriesgaron demasiado al precisar ‘algo’ que se mostró invariante— lo que hemos llamado ‘formalización despótica de la expresión y el contenido en el sistema de signos’ (cfr. 2003: 262). En síntesis, la constitución del dogma consiste en el decreto, el mandato de considerar los signos (semiótica) y los enunciados (discurso o narración) bajo la *una-misma* rúbrica.

3. Del absolutismo de la realidad y del trabajo con lo Real

EL ABSOLUTISMO DE LA REALIDAD representa la independencia del universo respecto del hombre. El pensamiento debe enfrentar constantemente el hecho que aquello que hace y constituye el universo no se refiere ni depende de los hombres. Lo Real resulta ser más que la brecha entre lo nouménico desconocido y la percepción de fenómenos; es más que la inaccesibilidad que circunda originariamente el acontecimiento del Cosmos. Lo Real se refiere a la amenaza de que las posibilidades cósmicas son excesivas a la comprensión y, sobretodo, al hecho de que probablemente, no hacemos parte de las determinaciones profundas de lo que hay. Lo Real representa el Caos en su más absoluta pureza: la variabilidad indeterminada e informe de las posibilidades inherente al mundo en sus orígenes. El Caos se parece mucho a la nada incolora y silenciosa (cfr. Deleuze y Guattari 2005: 202). Es un supuesto tradicional decir que el mundo es adecuado a la existencia en cuanto brinda las condiciones necesarias para la vida (cfr. Cardona 1998: 85). Lo Real impone, en contraste, la idea —si se nos permite hablar así— de que los hombres permanecen al margen de las determinaciones del universo en el sentido que no intervienen en los movimientos azarosos que lo configuran. Quizá la idea de Epicuro de instalar los dioses en los interespacios del microcosmos sea una expresión de que *eso* que desencadena ‘el arco suave de la necesidad’ —según expresión de Schiller, que Blumenberg parece admirar— no yace en las manos humanas (cfr. 2003: 21). Lo Real, en efecto, nos enfrenta al *puro azar como acontecimiento salvaje y constituyente de lo que hay*.

En el afán de desmontar lo Real como un absolutismo insoportable, en el mito se formula el reparto de seres/potencias generadoras primigenias del Cosmos. El mito es una ‘caoidea’ o imagen del caos (Deleuze y Guattari 2005: 209): se trata de una realidad humana producida en el gesto de enfrentar el caos, detenerlo y limitarlo, para darle una consistencia enmarcada en un plano de signos. Y, es que simplemente no se puede dar al desorden azaroso e inconsistente del caos el estatuto de la causa. Para vivir, necesitamos más que un mundo lleno de posibilidades infinitas⁹.

⁹La característica más básica de la condición humana sería, tal vez, la de no poder contentarse con la realidad así como ella se muestra. ¿Será posible vivir sin las grandes preguntas y sin las grandes exigencias de sentido que hacen soportable la existencia abatida por el miedo? —se pregunta Cardona; en otras palabras, ¿podremos renunciar al intento de conferir a la realidad un sentido último? (1998:

Tal vez ese sea el motivo fundamental de hacer de lo numinoso, esto es, de la manifestación de poderes mágicos, la instancia mítica de producción del Cosmos —constituida en su forma arcaica y despotenciada de figuraciones simbólicas— satisfaciendo la sanción humana de hallar *algo más que caos y azar*. Hemos insistido en que el mito —y, seguramente, la ciencia moderna también¹⁰— supone la activación del pensamiento en la preocupación por la determinación del orden del Cosmos; preocupación, diría reiterativamente Blumenberg, que tiene origen en la necesidad de asentar la existencia en la consolidación de una realidad más segura (cfr. 2003: 135). De esto, es indispensable comprender que el pensamiento se afirma, justamente, en su relación con los límites que el absolutismo de la realidad impone. El pensamiento se enfrenta al mundo y su necesario devenir, usando la expresión de Cardona (cfr. 1998: 89), en el sentido que trata de conciliarse con el abismo de la pura contingencia e indeterminabilidad del universo.

¹⁰ Blumenberg, dice Cardona, “rechaza la tesis ingenua de que la modernidad tiene un punto cero absoluto de comienzo, pues ella guarda una relación estructural con los presupuestos ontológicos que dieron lugar al nominalismo de la edad media. Para caracterizar la substancia legítima de la modernidad, Blumenberg recurre a la moderna expansión de la idea de la autoafirmación, a la rehabilitación de la curiosidad teórica, y, especialmente, a la primacía de las ciencias naturales y de la técnica, pues de esta manera se hace evidente la preponderancia que tiene en la modernidad la idea de la realización de la autoafirmación de la razón mediante el dominio y la transformación de la realidad; solamente a partir de la rehabilitación de la existencia humana puede la modernidad hacerle frente al desafío planteado por el absolutismo teológico nominalista. Con la ayuda de la ciencia y la técnica, la razón humana impone a la realidad sus leyes como leyes universales, restableciendo así la fiabilidad racional del mundo, perdida antes por obra del absolutismo teológico. Desde ahora la ciencia y la técnica representan “el poder de prever acontecimientos, de adelantarse a ellos, de cambiarlos o producirlos”. De este modo, el hombre moderno consigue hacerle frente a la incertidumbre universal, provocada por el enfrentamiento entre un ser profundamente lábil y un ser omnipotente que abre en la creación un horizonte de posibilidades infinitas. Para Blumenberg, la modernidad se asienta en una profunda reactivación de la curiosidad teórica en su relación con la determinación de un conjunto de posibilidades que hagan soportable la existencia” (1998: 86).

En cierto sentido, el mito y el dogma, con todas las diferencias narrativas y simbólicas del caso, son modos distintos de enfrentar lo Real como dimensión de la realidad que nos excede. Ya se dijo que las significaciones representan el trabajo de elaboración mítico para la consolidación ontológica de lo indeterminado. Esto es importante porque evita pensar que las significaciones simplemente son materializaciones (en iconos o en narraciones) de lo desconocido. En otro sentido, las significaciones implican ‘la toma’ de lo Real; las significaciones tienen que ver, más bien, con la posibilidad de construir el camino humano hacia lo Real.

¿Qué es, en últimas, lo Real? Segunda acepción: lo Real es el efecto del trabajo de encarar simbólicamente el hecho de que la realidad, en el fondo, se escapa constantemente. En esa dirección, es necesario tener la precaución de no entender lo Real simplemente como la Cosa-en-sí desconocida que hace las veces de centro de las elaboraciones simbólicas. Lo Real representa, en estricto sentido, el *obstáculo que impide el acceso a la realidad externa desnuda*. Si, de un lado, tenemos la realidad de las apariencias y su constitutiva multiplicidad y, del otro lado, la Cosa-en-sí que se supone trascendente —y por lo tanto inalcanzable— en relación con las apariencias, podemos decir que lo Real corresponde a la brecha que hay entre las dos perspectivas con las que se entiende el universo. Decimos, desde hace un tiempo (Kant), que las apariencias ocultan la Cosa-real, pero ésta nos es inaccesible; no podemos saber nada de ella. O lo que es igual: la Verdad o es imposible por permanecer más allá de las apariencias o se restringe a lo que es propio de nuestra naturaleza cognoscente (fenómenos). Pues bien, lo Real es la brecha misma; es el espacio que separa la realidad tal y como es de la realidad tal y como es para nosotros. Lo Real es como una pantalla que media entre nosotros, nuestra percepción y la realidad de la naturaleza. Lo Real es un velo (Zîzêk 2006: 94-96).

Pero, hay que tener cuidado. Hemos insistido en que la elaboración simbólica es puesta en juego en el mito como una estrategia para enfrentar la inconsistencia de la realidad y, sin embargo, eso no quiere decir que el trabajo del mito sea el reflejo de nuestra incapacidad de comprender (inaccesibilidad humana a lo Real en tanto que verdadera realidad escondida). Blumenberg da razones para entender que el mito remite, en el fondo, a la transición del pensamiento de lo simplemente dado al ordenamiento simbólico de lo que hay en una dimensión que no renuncia a lo Real, sino que se extienden sobre él. El punto es que en el mito se accede a lo Real *cantando*.

Blumenberg lo habría dicho: el absolutismo de la realidad es el límite con el que se enfrenta cualquier gesto de pensamiento, por lo que no hay primacía de la ciencia respecto de mito. Por eso el mito no supone solamente la elaboración simbólica de la naturaleza; implica, fundamentalmente, el trabajo de pensar lo que hay sin quedarse, estrictamente, con lo que hay. El orden de proceder por distanciamiento es la estrategia *logomítica* fundamental mediante la que tratamos de ir más allá de lo inmediatamente dado.

En el mito, el pensamiento invoca lo Real por no contentarse con el absolutismo de la realidad. ¿En qué consiste, pues, tal absolutismo? Blumenberg se libra bien pronto de la idea de que el mito es un sueño de la fantasía del que no deshacemos cuando la razón, desencantada, sabe que hay cosas de las que no puede hablar y que hay cosas de las que sólo puede hablar legítimamente sobre la base de evidencias, datos, etc. (2003: 11). La relevancia del mito nace, justamente, en la posibilidad de reconocer el trabajo de pensar el Afuera caótico que constantemente amenaza el acceso y la comprensión de la realidad. Es probable que la tarea del pensamiento más antigua y fundamental —que, por cierto, el mito registra maravillosamente— sea la de vérselas con el absolutismo de la realidad; esto es, con el acontecimiento de la determinación de la existencia en algo distinto del hombre mismo (2003: 12). Eso es tanto como decir que el mito refleja el enfrentamiento arcaico del pensamiento con el absolutismo de la realidad, entendiendo que se trata del concepto del límite de la experiencia que hace referencia a los hechos incontrolables e inexplicables de la naturaleza. Es cierto que el mito es la conjura simbólica que procura reservar lo indeterminado en zonas de la fantasía. Sólo que esto no debe tomarse como un gesto ingenuo o primitivo: la función del mito —que hacer ver lo que tiene de pensamiento— es la de conducir la indeterminación y lo inhóspito hacia ‘algo’ que nos sea familiar. El mito habla, pues, de fenómenos (¿protofilosofía?) que “resultaban extraños e inquietantes y, si no para explicarlos, sí para despotenciarlos” (Blumenberg 2003: 33).

Última acepción de lo Real. Es famosa la idea de que Blumenberg cree que la antropogénesis conduce al momento en el que el hombre, erecto, abandona la protección de la cueva para arriesgarse a exponerse a la naturaleza indómita (cfr. 2003: 13 y ss.). Nosotros pensamos que, aunque tal idea está presente reiterativamente en el *Trabajo sobre el mito*, también

es fundamental asumir que la ‘salida de la caverna’ remite al momento en que el horizonte de percepción se abre hacia las potencias de la naturaleza y, con ello, *al acontecimiento irreversible de enfrentar lo no-humano*. Eso quiere decir que no sólo se trata del camino de especialización en la evolución de la especie, sino del salto humano hacia lo ignoto. Desde ese punto de vista, el absolutismo de la realidad tiene que ver con el compendio de exigencias originadas en ese salto. Dicho sencillamente, la abrupta inadaptación del hombre desprotegido, que enfrenta cosas que no entiende, debió implicar un enorme esfuerzo de pensamiento. La inadaptación humana frente a lo extraño converge en la aportación del pensamiento en hacer que aquello desconocido pueda acercarse; pura intencionalidad de la conciencia que, aún sin objeto, cobija todo lo que se le escapa (cfr. Blumenberg 2003: 13).

Se puede aceptar con Blumenberg, que el hombre arcaico no era más que un animal huidizo que, desamparado ante el escenario de la naturaleza y sus potencias, temblaba. La arcaica condición humana es, pues, la tendencia primitiva de entregarse, sin resistencia y contradicción, a los poderes de la naturaleza. Ese sería el *status naturalis* invocado tantas otras veces por la filosofía. Es probable que no haya llegado el momento en el que el pensamiento logre la cesura de la supremacía de la realidad. Hay cosas que no sabemos aún, incluso suponiendo que la ciencia avanza progresivamente y nos da información cada vez más novedosa. Pero, hacemos intentos desesperados por hacernos un lugar, del lado de acá, de tal absolutismo de lo desconocido. Y el mito, diría Blumenberg, es de las mejores escenificaciones de los intentos arcaicos de pensar lo indeterminado. En el mito, quizá por primera vez, se pierde la angustia y se opone resistencia a la realidad haciendo depender al pensamiento del mecanismo de correr delante de sí una serie de instancias imaginativas (2003: 14). *El mito es una especie de trabajo de elaboración*. Por eso, a la idea de la inseguridad ontológica hay que agregarle la idea de que el gesto radicalmente humano de pensar viene de enfrentar el terror a través de una serie de invenciones o artimañas para hacer familiar lo inhóspito, para intentar dar cuenta de lo inexplicable, para nombrar lo que no tiene nombre. Blumenberg lo dice bien: “para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, como un velo, otra cosa” (2003: 14). ¿Qué cosa? Nombres y signos, hemos dicho.

Sin adornos, el pánico se disuelve en el trato indirecto con la realidad, esto es, con el gesto de interponer tal o cual mediación, en el caso de mito, simbólica. Es el velo de lo Real del que hemos venido insistiendo: enfrentar lo Real no es simplemente asumir que la realidad se debe a la existencia de poderes más altos, identificados con deidades más o menos heterogéneas, sino que, más bien, es una manera de ponerle coto a lo desconocido. Lo Real representa el límite y el motivo del pensamiento; expone, de un lado, el hecho de que no podemos saberlo todo de la naturaleza ni tampoco de las cosas y, del otro, lo Real es también el principio de movilidad del pensamiento en el sentido que propone un mundo desconocido del que, no obstante, no dejamos hablar. El absolutismo de la realidad es el motivo por el cual el pensamiento pretende realizarse para hacer, de un mundo desconocido, algo conocido. ¿En qué momento habría comenzado el trabajo de elaboración del absolutismo de la realidad? La respuesta de Blumenberg sería que tal trabajo inicia en el instante en el que se orienta el pensamiento a la labor de anticiparse a las posibilidades que la realidad impone o en el momento de ir más allá del simple realismo con el que los hechos y las cosas se presentan (2003: 15).

Diríase —no sin cierto prejuicio— que el mito no hace referencia más que a la remisión humana a sus propias fantasmagorías. Blumenberg cita a Goethe: “en los siglos en que el hombre no encontraba fuera de sí mismo sino horror, tenía que darse por dichoso de que se le remitiera hacia su interior, para, en vez de los objetos de lo que se le habría privado, crear él mismo, en su lugar, fantasmagorías” (2003: 18). Se dice así que el mito es un sueño y nada más. Lo que significa que el puente entre el aminorado pensamiento y el peso de lo desconocido, dada la ingenuidad humana, no podía ser otro que el tendido por la imaginación y el deseo desbordados sobre sí mismos. La época temprana de la humanidad sería, entonces, aquella ligada a la desviación del absolutismo de la realidad por la vía de invenciones extremadamente proclives a la producción de imágenes y signos. Imaginación desconectada llevada por su propio mecanismo. Allí, en tal época de ingenuidades, “no se advierte una pizca de teoría, sino tan sólo de superfluidad de la imaginación” (Blumenberg 2003: 19).

Blumenberg, sin embargo, atiende a otra idea: “el modo más apropiado de superar los *tremendos* acontecimientos cósmicos, que retornan episódicamente, es la teoría. Pero, la serenidad e imparcialidad de la visión del mundo que ésta presupone, son ya un resultado de aquel trabajo milenarío del propio mito, que narra lo monstruoso como algo del pasado hacía ya muchísimo tiempo y empujado a los márgenes del mundo” (2003: 34). Sin la prerrogativa de encontrar algo más que imágenes (enunciados con posibilidad de verificación), el mito lo que hace primariamente y ante todo es dar un portal de acceso a lo desconocido, levantando a los hombres, de paso, del estado de postración que es el miedo. En efecto, el mito no es más que un puente entre la realidad y nosotros que tan sólo dispone de medios simbólicos de elaboración de lo desconocido. Y allí, justamente en el centro de esa idea, yace el punto central: lejos de cuestionar los medios del mito, lo importante es indicar el procedimiento que hace posible tomar distancia del absolutismo de la realidad. Si se quiere, hay algo de pensamiento en los sueños. Eso permite zanjar la distancia entre *logos* y *mythos*, pues deja ver que, finalmente, la cuestión es de cómo lidiar con el absolutismo de la realidad, con independencia de los medios utilizados para llevar a cabo semejante tarea. *Philómythos*: el rendimiento del pensamiento sobre lo desconocido invoca el salto radical en el que se decide pasar del temblor/temor por lo indeterminado o la serenidad/seguridad por lo familiar. El mito se convierte así, dice Blumenberg, “en una muestra del trabajo, de muchos quilates, del *logos*” (2003: 20).

Bibliografía

- ADORNO, TH. & HORKHEIMER, M. 2006. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- BLUMENBERG, HANS 2003. *El trabajo del mito*. Buenos Aires: Paidós.
- BLUMENBERG, HANS 2004. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder.
- CARDONA, LUIS FERNANDO 1998. La teodicea moderna y el problema de la inseguridad ontológica en: *Universitas Philosophica*. Vol 15, no 31: 77-95.
- CHAPARRO, ADOLFO 2003. Del *logos* al *mythos*. Crónica de una involución, en: Chaparro, Adolfo & Schumacher, Christian (eds). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.
- DELEUZE, GILLES, 1981. *Spinoza. Intégralité Cours Vincennes (1978-1981)*. Disponible en formato PDF www.webdeleuze.com

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 2004. Sobre algunos regímenes de signos, en: *Mil Mesetas*. Valencia: Pretextos.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 2005. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

JAMME, CHRISTOPH 1999. *Introducción a la filosofía del mito*. Barcelona: Paidós.

LACAN, JACQUES 1999. *Les formations de l'inconscient*. París: Éditions du Seuil.

ZIZËK, SLAVOJ-Glyn Daly 2004. *Arriesgar lo imposible*. Barcelona: Trotta.