

**FILOSOFÍA Y CULTURA EN COLOMBIA  
Y AMÉRICA LATINA**

---



*Fecha de entrega: 30 noviembre de 2010*  
*Fecha de aprobación: 15 de diciembre de 2010*

# PENSAMIENTO PREHISPÁNICO Y FILOSOFÍA: UN ACERCAMIENTO DESDE LA HERMENÉUTICA

PREHISPANIC THOUGHT AND PHILOSOPHY:  
 AN APPROACH FROM HERMENEUTICS

*Rafael Gómez Pardo\**

## Resumen

La cosmovisión mítica de las sociedades prehispánicas no dio paso a una visión filosófica, como sí sucedió en la sociedad griega. ¿Es viable filosofar hoy desde algún mito precolombino?, la aparente ingenuidad de esta pregunta esconde un conjunto de problemas que es necesario deslindar. En la acepción peyorativa del mito como cuento o historia. ¿Qué es lo que hoy merece convertirse en asunto de una consideración filosófica? Desde Heidegger algunos filósofos entienden que el gran “mito” de la ciencia y la técnica se erige hoy con una pretensión de verdad unilateral que hay que desenmascarar. Sin embargo, el mito en otra acepción tiene como función desocultar lo sagrado, lo originario. Esto es patente en los mitos prehispánicos, el mito da sentido al mundo de la vida. Según Gadamer la razón ilustrada no es la definitiva superación del mito; es acaso “nuestro mito” secular, con sus bondades y sus patologías. Quizá más que superar el mito, sea posible pensarlo como una experiencia que nunca puede dejar de incluir un tipo de racionalidad.

## Palabras clave

Mito, razón, cultura precolombina, filosofía, origen, ilustración.

---

\* Director del proyecto de experimentación pedagógica con lectura y escritura (2010), Universidad Central, Bogotá, Magíster en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: r\_filosofia@hotmail.com.

## Abstract

The mystic worldview of prehispanic societies did not lead to a philosophical vision, as was the case in Greek society. Is it currently feasible to philosophize from a Pre-Colombian myth? The aparent naivety of this query hides a set of questions that are necessary to distinguish. In the pejorative sense, a myth is a tale or story. What deserves to become matter of a philosophical consideration today? Since Heidegger, some philosophers think that the big “myth” of science and technology, understood as unilateral truth, is one that should be unmasked. However, the myth in another sense intends to reveal the sacred, the origin. This is evident in prehispanic myths, where they provide meaning to the realm of life. According to Gadamer, the reasoning of the Age of Enlightenment does not surpass myth; it is merely our secular “myth”, with its own benefits and problems. Maybe, more than overcoming the myth it may be possible to think of it as an experience that will never exclude a type of rationality.

## Keywords

Myth, reason, pre-colombian myth, philosophy, origin, illustration.

## Filosofía y mito

Comencemos con una pregunta recurrente que nos muestre el camino: ¿hay una filosofía en las sociedades prehispanicas?, comúnmente se dice que la filosofía es un saber universal. De esta premisa se infiere que todo saber universal es un saber filosófico. Pero esto no es del todo cierto. Aclaremos, en primer lugar hay saberes como el mito y la religión, quizá más universales que la filosofía, y que sin embargo no son filosofía. Estos saberes responden de manera general a los problemas más universales del hombre: de dónde venimos, hacia dónde vamos, cuál es el sentido de la vida, el origen del universo, etc. Ninguna cultura, excepto la cultura occidental, ha intentado pasárselas sin esto. En este sentido, hay algunos saberes universales –incluso en cierto modo la poesía– que no son filosofía. La filosofía es un saber universal, pero su diferencia específica en relación con los demás es la de tener la “pretensión” de

ser un saber racional<sup>1</sup>, y sólo en tal sentido aspira a ser universal. Considerar filosofía a un mito, a un poema, al Génesis bíblico, no es sino una manera de introducir equívocos que no ayudan a la claridad del análisis. Atribuirle filosofía a culturas no occidentales es desconocer sus modos de pensar peculiares; estos, en lugar de evidenciar modos de pensamiento defectuosos, entrañan, por el contrario, riquezas indudables. Quizá algunos consideren que los mitos prehispanicos

---

1 El término “pretensión”, aquí utilizado, no debe ser subestimado. Lo más probable es que la filosofía no haya sido nunca, ni siquiera en los más grandes exponentes del racionalismo, realmente racionalista, y esto porque, entre otras razones, el mismo término razón se presta a toda suerte de equívocos. En los comienzos de la filosofía, por ejemplo, el *logos* en Heráclito y Parménides no era racional. De ahí que algunos estudiosos de Parménides consideren que en el Proemio del poema se “justifique la necesidad de una visión irracional para hacer valer la razón”. v. *El Poema de Parménides en la mira de una lente spinociana* (Fallas, 1995: 147).

son filosofía, con la loable y poco cuidada intensidad de enaltecer a tales culturas y a tales pensamientos. Pero, ¿qué es esa extraña manera de enaltecer algo cuando comienza por desconocer lo que le es propio, su derecho a la diferencia, su riqueza, y lo acepta como valioso desde un canon que le es ajeno? Ese es sin duda un gesto que caracteriza a cierto paternalismo sospechoso. Si otros pueblos no han filosofado, peor para la filosofía, pero ellos no han perdido nada como pueblos y como pensadores. Las posibilidades del pensamiento son mucho más ricas que la filosofía, y si no fuera así, una cultura para existir como cultura debería necesariamente filosofar, y como sabemos, esto raramente ocurre. De ahí que todas las historias de la filosofía comiencen en Grecia.

El pensamiento filosófico, esto es, con pretensión racional, sólo es propio de la cultura occidental, y como todos sabemos, nace en Grecia y se extiende por Europa hasta llegar a América con el descubrimiento bajo la figura del tomismo. Esta afirmación no le quita validez ni importancia a todos los otros pensamientos, como es el mítico, el religioso, el poético y el estético. Por el contrario, sólo al dilucidar su verdadero estatuto descubren su auténtica riqueza –que no es únicamente filosófica–, y que no puede ser reducida a simples esquematismos racionales. Lo anterior no evita, sin embargo, que el mito no pueda recibir o ser objeto de una consideración filosófica. Si la filosofía nace en la medida en que se independiza el saber del mito, también es preciso señalar que nace como una reflexión sobre el mito. El poema de Parménides, la alegoría de la caverna, el mito del carro alado, entre otros, son cuentos o mitos con un lenguaje simbólico, similares en su forma narrativa secuencial a los mitos de Hesíodo y a los cuentos de Homero. Pero todos ellos son objeto de una “consideración filosófica” por parte de los filósofos, y en esto estriba el contexto de su filosofía, en

la distinción entre filosofía y mito. Tales filosofías intentaron buscar la solución a un problema no al acudir a la opinión difundida (doxa) sino haciendo uso de medios seculares, los medios de la razón pública<sup>2</sup>. Esto no implica que la filosofía se haya independizado completamente del lenguaje simbólico propio del mito. Pero tampoco es razón para considerar que la filosofía sea un mito o halla pretendido serlo.

No es correcto afirmar que en las sociedades prehispánicas exista una filosofía. Estas, en sentido estricto, no filosofaron. Acaso podríamos convertir los mitos que dieron sentido a sus problemas en objeto de una reflexión fi-

2 Kant hace una distinción importante entre el uso privado de la razón y el uso público. El uso privado es el que hacemos en la condición de funcionarios o representantes de una institución; el uso público es el que hacemos ante la comunidad, en calidad de ciudadanos o como escritores que tienen el derecho y el deber ético de lanzar sus opiniones sobre las cosas públicas. El uso público, a diferencia de las sociedades prehispánicas, en la que está restringido al chamán o al sacerdote, que hace de manera simultánea las veces de político, en las sociedades democráticas, está hasta cierto punto permitido. Se podría escribir una historia de la filosofía entendida como el progreso del uso público de la razón en Occidente, por ejemplo en Sócrates, y que se convirtió en paradigma de la filosofía; progreso del uso público en cada individuo al que corresponde un permanente cuestionamiento del uso público del poder político del Estado. Por el contrario, se ha afirmado que en las sociedades arcaicas, el poder del Estado, investido de un carisma religioso o mítico que tiende a cohesionar a todos los individuos, impide el uso público de la razón, y convierte a cada individuo en una suerte de “funcionario” que representa los intereses y la comprensión del mundo que el chamán hereda y legítima. Esta comprensión del chamán se manifiesta como algo ineludible en tanto que allí se presenta la voluntad de los dioses o de quienes controlan la vida humana. Quizá sea ésta la más importante razón por la que podemos afirmar que la filosofía no nace en otra cultura, sino en Grecia (1941: 28).

losófica. Sin embargo, en estas cuestiones tan edificantes no hay que precipitarse a lo que probablemente sea un paso en falso. Previamente a esta pretensión hay que preguntarse algo más sustancial: ¿en qué circunstancia histórica un pueblo de manera ineludible toma sus mitos (en el caso de que tales mitos sean “nuestros”, cosa que no se ha probado) como el asunto de una consideración filosófica? Si tenemos en cuenta la opinión de los historiadores que han estudiado este asunto, sucede cuando su comprensión del mundo se encuentra atravesada por estos de manera tal que su crisis o vigencia compromete de modo serio el sentido de la existencia. Es decir, cuando se ha rasgado el velo de una opinión que se daba por cierta, y entonces, sólo entonces, esa opinión que antes operaba silenciosa en las tareas de los días se pone en evidencia como algo problemático y es un asunto sobre el cual hay que interrogarse. En otras palabras, se pierde la fe en el conjunto de creencias que otorgaban sentido a la vida de un pueblo, a sus prácticas sociales, y esa pérdida se vuelve un asunto inédito que exige el esfuerzo del pensamiento por otros medios a los acostumbrados.

La cosmovisión mítica de las sociedades prehispanicas no dio paso a una visión filosófica, como fue el caso de la sociedad griega una vez que consuma el “ocaso de los dioses”, esto es, el fin de la creencia en los dioses como poderes capaces de dar sentido al conjunto de la sociedad. El juicio y la muerte de Sócrates expresa cabalmente este momento de incredulidad hacia los mitos, y el comienzo de una actitud radicalmente distinta, que se llamará filosófica, y que dominará de manera patente la cultura occidental. El *daimon* de Sócrates es el demonio de la filosofía: pagó por su irreverencia bebiendo la cicuta. Hoy en día, en cambio, en la Sierra Nevada de Santa Marta, los koguis aún continúan aferrados a sus mitos ancestrales como único marco

teórico válido y eficaz para responder a los problemas universales del hombre. A juzgar por las tradiciones milenarias de esa cultura, tienen pocas razones para someter a crítica sus propios mitos y dar lugar a una explicación racional de los problemas. Algo similar ocurre con comunidades como los tukanos en el Amazonas, los emberá, los uitotos, si bien algunas de estas ya han sufrido la influencia, no siempre benéfica, de la cultura racional, mal o bien llamada occidental.

Con esta aclaración deseo agregar que el mito es la raíz de toda cultura y de ésta crecen todas las demás expresiones. El fruto siempre guarda alguna correspondencia con la tierra y la raíz. En este sentido, cada mito revestía un carácter específico en relación con la geografía donde se asentaba la sociedad y con la manera como en tal contexto –espacio temporal– se les desocultaba lo sagrado, es decir, las maneras específicas como renovaban sus mitos en rituales y ceremonias especiales. No obstante, toda esa variedad de mitos, en los cuales se pone en evidencia la idiosincrasia de una sociedad, es fácil encontrar algunos puntos en común, los cuales pueden ser objeto de una “epistemología del pensamiento mágico”. Pero si se sigue una perspectiva con prioridad filosófica, deberíamos preguntar: ¿es viable filosofar hoy desde algún mito precolombino? La aparente ingenuidad de esta pregunta esconde un conjunto de problemas que es necesario deslindar. Señalemos algunos de ellos en forma de objeciones: 1) la filosofía no piensa hoy el mito –es en una época dominada por una comprensión científica del mundo–, se imponen otras tareas no sólo prioritarias sino fundamentales al pensamiento y a la cultura; 2) nuestros mitos no son “nuestros”, como sí pertenecieron a los griegos los mitos que se convirtieron en tema de reflexión filosófica. Sólo si refutamos estas dos objeciones podríamos legitimar una reflexión filosófica sobre los mitos hoy.

La primera tesis se relativiza mucho si nos delimitamos al significado original de la palabra mito. Mito es cuento, historia, y no se opone en los comienzos de la filosofía griega al término *logos* de Heráclito. Si el mito es lo que se cuenta, podemos preguntarnos: ¿qué es lo que se cuenta hoy por todas partes, y que merece convertirse en asunto de una reflexión filosófica?, ¿cuál es el mito de nuestro tiempo?, ¿cuál es el cuento en el que todos creemos sin haber reflexionado a fondo en él? La acepción del término mito como “cuanto falso” se pone en evidencia en estas preguntas. Proviene no del mito en sí mismo, sino de ese giro reflexivo desde el cual pasa a ser cuestión o problema. Si equiparamos la opinión al mito, podremos dar un paso adelante y preguntarnos, de manera radical: ¿qué es aquel saber que encubre la verdadera comprensión de las cosas?, ¿contra qué discurso debemos hoy dirigir la reflexión? Si la filosofía es la continuación de la guerra por otros medios, ¿cuál es el enemigo y en qué campo de batalla habremos de conducir la lucha conceptual? No quiero responder a esta pregunta sino sólo justificar, aún más, la premisa tácita que la contiene. En efecto, la filosofía no tiene otro sentido que el de pensar de modo filosófico el tema de su tiempo entendido éste como problema. Desde Heidegger algunos filósofos entienden que el gran “mito” de la ciencia y la técnica se erige hoy con una pretensión de verdad unilateral e injustificable, pretensión que hay que desenmascarar por su carácter totalitario e ideológico. Gadamer da un paso adelante al señalar las deficiencias que el método científico originado en las ciencias naturales tiene al ser aplicado de manera acrítica en las ciencias del espíritu. La hermenéutica es una problematización radical del método científico en tanto que no alcanza a dar cuenta de la verdad fundamental de la experiencia humana –histórica, estética, lingüística–. Por el contrario, frente a la racionalidad teórica –condición de

posibilidad de la ciencia y la técnica– hay en la obra de filósofos como Habermas, Karl O. Apel, entre otros, un intento por rescatar el sentido de una racionalidad práctica que implica repensar la ética y la política en el contexto de una sociedad secular. Estos son unos pocos ejemplos de filosofías que establecen ahora un diagnóstico de la problemática de su tiempo y desarrollan sus supuestos hasta las últimas consecuencias. No quiero en este punto avanzar definiendo el problema que nos compete en la actualidad, o unirme a los planteamientos de estos filósofos, sin antes detenerme en la segunda objeción.

Nuestros mitos no son “nuestros”, como sí pertenecieron a los griegos los mitos que se convirtieron en tema de su reflexión filosófica. Pero los griegos, más que un pueblo unificado, con identidad propia, fueron un conjunto de ciudades estado con idiosincrasia y constituciones propias. Lo griego en el siglo VI y V a. C. desde la perspectiva de una identidad homogénea es algo de muy dudosa existencia. En el supuesto de que para reflexionar se necesitara conocer o tener una identidad, la no-identidad de los griegos plantearía toda una serie de problemas. La filosofía griega no comenzó con una reflexión sobre la identidad cultural griega, quizá inexistente. Los sitios en los que la filosofía floreció fueron muy pocos: Mileto, alguna otra provincia jónica, y Atenas. Digamos que los griegos lograron hacer propio lo que no era de ellos, y la filosofía ayudó en parte a ese proceso. Su capacidad de abrirse a influencias culturales de pueblos de Oriente, de Egipto, hizo posible que acumularan en su mitología todos esos legados que dieron forma original y única, para convertirlos, luego, en asuntos de reflexión racional.

Si la filosofía nace en Grecia como una reflexión sobre sus mitos, en América Latina, por el contrario, no podemos reflexionar

sobre los mitos que no son “nuestros”. En efecto, la mayoría de los mestizos que habitamos en estos territorios somos eso: mestizos. Ni indígenas, ni españoles, ni criollos. Los mitos de la creación del mundo de los koguis, de los tukano, de los uitotos, o el mismo mito muisca están lejos de otorgar un sentido práctico a la comprensión del mundo en el que vivimos y de articular procesos sociales. Esto no refuta a tales mitos, pero, tampoco los valida. La misma lengua que les daba expresión no la conocemos ni la hablamos. No nos conciernen tales mitos como horizonte de comprensión en el “mundo de la vida”. Infortunadamente o no, la cultura del rock se encuentra más cerca a nosotros que todo aquel mundo prehispánico. En la mayoría de los casos, aún más en las ciudades, sabemos de esos mitos una vez que vamos a la escuela o a través de libros y de los museos. La oralidad que suponía su efectiva inserción y transmisión en el mundo que le era propio se ha roto en definitiva, hoy en día son objeto de estudio por parte de antropólogos y etnólogos. Estos estudios, con toda su erudición nada desdeñable, pone en evidencia lo lejos que están de nosotros, “nosotros” que estamos cada vez más insertos en el devenir de la cultura occidental. La expresión: “cuando nosotros estábamos aquí tranquilos, y llegaron los españoles”, como muchas otras expresiones de ese talante en el habla popular, que circulan con frecuencia incluso en la obra de historiadores, pone en evidencia, en la mayoría de los casos, un gran equívoco: ¿cuál, “nosotros”? “Nosotros” los otros. Los que no somos ya. Los que nunca fuimos. Somos mestizos, y aún no sabemos lo que esto significa en nuestro caso. Todavía estamos descubriendo las implicaciones de lo que significa no ser indígena, no ser español, ni europeo, en una época donde se es a partir de la conformación de un Estado nacional. ¿Qué somos entonces? Somos lo que no somos. Más que un juego de palabras, esta expresión quiere señalar que no estamos

atados a una tradición de manera irrevocable que nos impida movilizarnos en una dirección hacia cierto punto aleatoria, o si se quiere, barroca (Morandé, 1984: 91).

Sin embargo, en muchas ciudades de Latinoamérica lo indígena –su presencia silenciosa– convive junto con expresiones modernas como el consumismo, cuando no con manifestaciones de religiosidad popular heredadas de la Colonia. Néstor García Canclini (1990, cap. II) ha señalado muy bien esa condición híbrida de nuestra cultura, sus paradojas y contradicciones entre un pasado que aún es vigente, un futuro que no se decide a arrancar y un presente lleno de ecos y resonancias de tiempos encontrados simultáneamente. Entre una modernidad repetidas veces postergada y una posmodernidad precoz y equívoca, Latinoamérica es un camino donde convergen todos los tiempos y espacios sin *ton ni son*; la misma palabra “tradición” en Latinoamérica es anómala, tradición de algo que heredamos, de un conjunto de ideas que no gestamos pero que se insertaron en nuestros procesos: escolástica, ilustración, liberalismo, marxismo, son sólo algunos ejemplos. Latinoamérica, como lo señala muy bien Alejo Carpentier en su gran reflexión literaria sobre la identidad, se nos presenta como *Los pasos perdidos* (1981).

Esa condición aleatoria nos vuelve no sólo contemporáneos del presente sino de toda posibilidad cultural. No hay nada defectivo en el hecho de “no-ser” en tanto que tradición con una “identidad ya establecida”. La juventud de nuestras tradiciones no debe ser exigida más allá de lo que ellas mismas deparan. Latinoamérica tiene el proyecto de llenar de significado el término “nosotros” que implica el mestizaje. Entre tanto, somos la distancia que nos separa de los otros; la nostalgia por un pasado que hemos perdido y que posiblemente nunca fue nuestro, la expectativa en un futuro que intenta emular



el presente problemático de otras naciones. Las miradas que lanzamos sobre nosotros comenzaron siendo las miradas de los otros<sup>3</sup>. Así, como nos hemos mirado desde Europa –y no dejamos de hacerlo– podemos mirarnos desde lo indígena –indigenismo–, desde el legado colonial, desde distintos puntos focales en los cuales nos separamos de nosotros mismos para tratar de inventarnos. Somos esa distancia, esa diferencia. Nuestro ser no se encuentra sepultado en un pasado indígena ni espera ser rescatado por una toma de conciencia o por una nostalgia revanchista. Nuestro ser no tiene que depender de lo que nunca fuimos, y por ende no es una sustancia que deberíamos conservar inmaculada frente a toda penetración cultural. El proceso de la Conquista y de la Colonia no sólo se debe entender como un proceso de dominio político y militar de la metrópoli española sobre las culturas aborígenes, sino, sobre todo, como un proceso de dominio cultural. No sólo se combatió con las armas, sino con la lengua y la religión. Las palabras fueron también armas de combate<sup>4</sup>. Mal podríamos como mestizos reivindicar una lengua, y unos mitos considerándolos “nuestro pasado”. Con la lengua “perdimos” el espíritu.

### Mestizaje y mito

Una filosofía que tome en consideración el mito indígena se justifica, no por ser propia-

mente indígenas, ni por intentar legitimar esas tradiciones que suponemos nuestras, sino porque nada nos evita que logremos estar abiertos a lo otro, en tanto que ésta ha sido nuestra condición, nuestro a priori histórico. Es el concepto de diferencia y distancia el que mejor nos define. Hemos vivido con el indígena, el zambo, el negro, el mulato, el criollo, el español y el extranjero. En el intersticio de esas diferencias el mestizo no es sino la diferencia misma que se busca en ellas, el constante experimento de sí. ¿Por qué no podría el mestizo hacer la experiencia de un pensamiento ajeno –el mito–, así como hemos hecho tantas veces la experiencia de la filosofía?, ¿no es la filosofía la tradición de un pensamiento que tampoco inventamos? El mestizo es aquel que por no estar constituido aún como identidad ni poseer una tradición poderosa puede darse la oportunidad de hacer la experiencia del otro, y de ponerse a prueba en esa experiencia, de perderse y de encontrarse en ella. La ilustración, el liberalismo, el marxismo, han sido de igual manera en nuestra historia experiencias a través de las cuales nos hemos buscado, si bien, en ocasiones, de manera equívoca o desafortunada.

¿Así como en las facultades de filosofía se intenta hacer la experiencia del pensamiento de Parménides, de Platón, de Nietzsche, etc., por qué, en nuestro contexto, no hacer la experiencia filosófica de un mito indígena? Al respecto afirma Gerardo Reichel Dolmatoff:

¿Cómo podríamos menospreciar la milenarias tradiciones de los koguis, los uitotos, los tukano? Un texto mítico recogido en las orillas del Amazonas o en las faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta nos debe infundir el mismo respeto, la misma admiración por el vuelo del espíritu humano, que un texto en sánscrito o un texto en latín o griego (Reichel, 1985: 16).

3 Por ejemplo el desprecio por las tradiciones aborígenes patente en el español y en los ingleses que colonizaron a Norteamérica es heredado por nuestros positivistas. La obra de Sarmiento y Alberdi en Argentina, Núñez en Colombia y Javier Prado en el Perú lo muestran (Zea, 1980: IX - LII).

4 Un estudio reciente que ilustra muy bien este tema es el de William Ospina en *Las auroras de la sangre*, en la que narra la conquista de América por el lenguaje, esto con el análisis de Las elegías de varones ilustres de Juan de Castellanos (1999).

No menospreciar estas tradiciones, sin embargo, no significa entenderlas de manera adecuada y, menos aún, estar en la posibilidad de tener una experiencia directa con estas. Podemos afirmar que lo más seguro es que esté lejos de nuestras posibilidades. Pues, ¿qué significa tener una experiencia, además de filosófica, de un mito?

Pero si aceptamos que explicar a Parménides no es necesariamente filosofar, explicar un mito tampoco es necesariamente pensar el mundo desde él y aprehender la comprensión que abre. La posibilidad de hacer la experiencia que un mito depara a nuestro pensamiento es un desafío que se puede interpretar de muchas maneras, incluso equívocas. No se pretende convertir la filosofía en mitología ni llenar a la filosofía de mitos. Sin embargo, tenemos que reconocer que toda filosofía, en tanto que reclama para sí unas pretensiones de verdad o de validez, transita permanentemente en esta frontera peligrosa y vaga del mito. Ninguno de los diálogos de Platón tratan de manera fundamental el mito, pero se valen muchas veces de él. En esto el mito y la ficción se pueden entender como una ocasional provocación del pensar. Asimismo, en las distintas objeciones que se planteaban con anterioridad, se resuelven en nuevos obstáculos, difíciles de plantear y, más aún, de solucionar. Acaso sólo desde un problema rigurosamente planteado podemos dejar que el mito nos diga algo de su fuerza primigenia, allende de la pretensión dudosa de experimentar el mito como tal. ¿En qué medida, algunos de los mitos precolombinos se constituyen hoy en día como una provocación?, ¿tiene algo que decirnos, frente a la problemática de nuestro tiempo? Responder esta pregunta supone abrirnos a su escucha. Tal vez la lejanía del mito sea, como tantas otras cosas, una cercanía mal interpretada por los prejuicios de nuestra comprensión.

## La verdad del mito y el mito de la verdad

Llamo pensamiento mágico a aquel que se deriva de una cosmovisión mítica. Es la forma de pensar por quienes se encuentran sumidos en tal cosmovisión. No he señalado sus caracteres generales, su riqueza peculiar, y aquello que para nosotros –en un mundo en cierto modo secular– puede tener algún interés. Comprender el sentido de ese pensamiento, hasta donde nos es posible, puede abrir nuevos horizontes de problemas, incluso para la filosofía misma. Por ahora sólo podemos afirmar que tal tipo de pensamiento parece diferenciarse del pensamiento filosófico. Sus presupuestos son muy diferentes a aquellos con los cuales opera nuestro pensamiento. No podemos afirmar, sin embargo, que tales presupuestos son falsos y que los nuestros son verdaderos, sin legitimar falsos prejuicios. Nuestra comprensión del mundo, por ser nuestra comprensión, no tiene razón de ser la única válida, aunque en efecto ella no nos permita comprender lo “otro” de manera generosa, clara y rigurosa.

¿Desde dónde podemos hoy interrogarnos de modo estratégico acerca de tal pensamiento?, la pregunta supone que podemos o intentamos hacer una experiencia de un pensamiento que no es el nuestro. Pero, ¿hasta qué punto el hombre actual realmente se ha liberado de la visión mítica del mundo?, ¿hasta qué punto la filosofía sigue anclada en la estructura del pensamiento mágico?, ¿la sociedad de consumo, las prácticas actuales del deporte, no instauran otros mitos, más o menos perniciosos?, ¿en qué sentido podemos decir que estos “mitos” son mitos, y en qué sentido no?, ¿debemos estudiar el mito como si se tratara de algo que no nos concierne? Suponiendo que el pensamiento mágico no es un tipo de pensamiento particular, sino que es como se

expresa la estructura general del pensamiento humano, el mito y el pensamiento mágico no es algo ajeno, que les sucedió a otros en la prehistoria de la humanidad. Quizá los contenidos de ese pensamiento difieran de una cultura a otra, de una época a otra, pero la forma o la estructura general es la misma.

En este sentido, no podemos abandonarnos a un mito, pues estamos de cierto modo inmersos en él. Entonces, nos encontramos en una especie de callejón sin salida. Sólo porque la estructura del *logos* del mito es inherente al ser del hombre en el mundo, incluso en el modo de existencia más profano y desencantado—el desencanto preside, desde un gran mito silencioso, las prácticas sociales consumistas, etc.—, sólo porque no es posible salir del mito es posible generar nuevos mitos, esto es, nuevos sistemas de creencias con sus respectivos rituales y ciclos de renovación<sup>5</sup>.

Esta afirmación no corresponde a nuestra concepción inicial de filosofía. Decíamos que la filosofía es una búsqueda secular, en la que se fortalece el “uso público de la razón” frente a la *doxa*, frente a las creencias populares o frente a la cosmovisión pública. La filosofía se caracteriza por hacer una crítica a la *doxa* de su tiempo. Pero esto no evita que ella misma devenga en mito; al rasgar el velo del mito (Parménides) no alcanza propiamente la verdad, sino pone al descubierto una verdad que se constituye a su vez como velo. En términos de Heidegger, el ser es visto a través de un aspecto, esto es, a través del ente. Y esto constituye el olvido del ser.

5 Para Adorno no hay una real oposición entre mito e ilustración: “El mito es ya ilustración”, y por su parte, “la ilustración recae en mitología”. Así como el mito, al narrar, nombrar y contar el origen, y por tanto, explicar, establece una forma de dominación y de control, la ilustración, hoy en día, por la vía de la razón, se ha convertido en una forma sofisticada de dominación sobre la naturaleza y el hombre (Adorno y Horkheimer, 1994: 56, 63).

El hombre acaso debe aprender a vivir en el velo, contingencia, si éste es hasta tal punto constitutivo de su modo de ser, y del ser mismo. Cualquier intento de rasgarlo confirma el destino ineludible de la verdad del mito, que no es subjetiva, y que intentaremos poner al descubierto, y que se consuma como olvido.

En las culturas antiguas, en las que las prácticas sociales vinculaban el mito, la ficción detentaba cierto tipo de verdad. El saber y la ficción no se oponían como en nuestro tiempo, donde las fronteras de la ciencia están cuidadosamente demarcadas de la literatura. La epistemología, al demarcar o pretender demarcar linderos entre disciplinas y ciencias, se erige a sí misma como un mecanismo de control sobre el saber actual. Muestra qué es ficción y qué es conocimiento, no ficción. Pero en las sociedades antiguas, o si se quiere, ágrafas<sup>6</sup>, no había saber sin ficción, ni ficción sin saber. El saber de los dioses, necesitaban ficcionar, ser contado, sin que por ello fuera considerado como no-verdadero. Occidente está dominado por el gran “mito” de que la verdad nunca pertenece a la ficción. Al mismo tiempo, en Occidente, el saber no ubica a la vida desde la dimensión de su sentido, sino que se aparta de manera violenta de ésta. La filosofía es, por lo demás, una actitud que trasciende la espontaneidad de la vida: es un poner la vida en cuestión, y en tal sentido, supone levantar una distancia con la cual se abre el mundo como tema para la consideración pensante. Una cosa es vivir y otra detenerse a pensar lo vivido. Sin embargo, una experiencia vivida no se encuentra envilecida por la comprensión de su sentido, y la comprensión de su sentido tampoco nos vuelve inmunes a tal experiencia. Puede suceder que la comprensión obre de modo edificante sobre la experiencia. No nos es clara aún la relación entre la verdad del mito

6 Sigo la distinción establecida por Levi-Strauss (1987: 35, 36).

y cómo esta verdad es la verdad de la vida; además, cómo la verdad de las ciencias, de la filosofía, dejaron de ser hace ya mucho tiempo la verdad de la vida, por su incapacidad de ficcionar, de involucrarnos en un origen y de contarnos un cuento a tal origen. La distancia entre la ciencia y el mundo de la vida es un asunto que ocupa la filosofía de Husserl sin que podamos decir que se haya solucionado.

...el mito se considera como una historia sagrada y, por ende, una historia verdadera, puesto que se refiere siempre a realidades. ¿La ciencia también se refiere a realidades? Creo que no en el mismo sentido. El mito cosmogónico es verdadero porque la existencia del mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente verdadero, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente (Eliade, 1991: 13).

La razón, que no se ha independizado del mito, tiene la función de confirmarlo, de adecuarse a él. Su verdad radica, por un lado, en lograr desocultar, al explicarlo, el misterio del origen del mundo, y por el otro, en ser capaz de ejemplarizar las conductas, al erigir modelos paradigmáticos de las acciones; en este sentido tiene una función cognoscitiva y otra normativa. En efecto, los modos de conducta encuentran sus modelos en las gestas de los seres sobrenaturales, de donde derivan su significado, que se renueva de modo cíclico. Esta repetición garantiza, únicamente, que esas conductas y actividades tengan un significado, cuyo modelo o arquetipo se encuentra en el relato del mismo mito. El significado no se construye, no se inventa ni se descubre: se recupera, se conserva, se guarda, se recuerda.

El pensamiento mágico se caracteriza por desplegarse desde los siguientes dispositivos: 1) concibe el origen del mundo y de los dioses –cosmología– como el aspecto que

dota de significado normativo y simbólico al mundo, incluyendo a todos los individuos. Nada hay en la vida cotidiana de un kogui, por ejemplo, cuyo significado no establezca un vínculo sagrado con una vieja enseñanza, que proviene del mito del origen del mundo y que incluye a cada individuo que forma parte de una comunidad. De esto se desprende la necesidad de retorno a ese origen, o la exigencia de reactualizarlo cíclicamente, lo cual supone el empleo de unas técnicas específicas o de unos procedimientos. Todo lo que separa a los hombres del origen es considerado una caída, como algo pernicioso o como la causa de muchos males. La repetición del origen nos reconcilia con lo sagrado y libera en el hombre los poderes más esenciales, apartándolo del mal o de sus muchas posibilidades. La curación de una enfermedad, por ejemplo, como nos cuenta Mircea Eliade, supone el canto del origen de las enfermedades que se vincula con el mito del origen del mundo entre los navaho, asunto que se encuentra de manera análoga en otras culturas (1991: 32). Esta repetición no se concibe como algo monótono: por el contrario, una vez reactualizado el origen, el mundo es nuevo y como si acabara de nacer. Su significado resplandece en todas las cosas. El hindú, hoy como ayer, se purifica en las aguas sagradas del Ganges, así como los chibchas concibieron las lagunas y arroyos como algo sagrado en las cuales se bañaban. El acto de bañarse involucra el significado dado por el mito o la leyenda; en cierto sentido, ellos se bañan en el significado del agua, mientras nosotros, pertenecientes a una sociedad secular, nos bañamos con agua. También los griegos, que habitaron tierras bañadas por el mar, concibieron el mar Mediterráneo y el Egeo como cuna de sus leyendas y mitos.

La preocupación por el origen también caracterizó el inicio de la filosofía occidental. Por una serie de condiciones históricas peculiares en las diversas ciudades estado griegas alrededor del siglo VI a. C., los dioses que registra la

Teodisea de Hesíodo ya no logran dar cuenta de manera satisfactoria del origen del mundo, y por tanto de la significación de las cosas del mundo. La filosofía toma este tema para darle una resignificación. Es claro que el agua, el aire, la tierra, el fuego, el *nous* de los presocráticos, no son ya dioses como en los mitos pero conservan de estos un carácter divino. La presencia de lo religioso en los primeros filósofos es aún más evidente en Empédocles, cuando invoca de la siguiente manera:

Alejad, pues, dioses, de mi lengua el extravío de esa gente y encauzad por mi boca piadosa un límpido hontanar. Y a ti, virgen de la memoria fértil, Musa de los albos brazos, te suplico; lo que es lícito que oigan los seres un día, envíamelo, conduciendo desde las moradas de la Piedad el carro dócil a la rienda (1996: 213).

Por su parte, Parménides desarrolló un discurso donde la presencia del orfismo es patente<sup>7</sup>, el simbolismo de su lenguaje lo

7 Algunos autores consideran que más que la presencia del orfismo en el *Poema de Parménides*, se debe constatar la presencia del chamanismo, pues éste tuvo una influencia importante en la cultura griega a partir del siglo VII (v. Los griegos y lo irracional. En: Lorite, J. (1965). *A partir de los griegos* (I-III). París). Dice Lorite Mena, citando a E. R. Dodds: “Un Chamán es una persona que ha recibido una vocación religiosa y que como consecuencia de este llamado es sometido a un período de formación rigurosa que conlleva el ayuno y la soledad. El Chamán saldrá de este retiro religioso dotado de un poder de concentración mental que se manifiesta en un desarrollo extraordinario de sus facultades interiores” (1983: 164). Si aceptamos la influencia del chamanismo –la mayoría de lo que sabemos de los presocráticos es pura conjetura a partir de fuentes secundarias– se constata una gran similitud entre el entrenamiento que recibe el mama entre los koguis y el chamanismo atribuido a Parménides. Incluso la información

acerca más a una experiencia de iniciación en los misterios –la morada de la noche hacia la luz, puertas cerradas, llaves, umbrales de piedra– cuando la diosa le revela el camino de la verdad: el ser es, el no-ser no es. Se ha querido ver en ello el origen del principio de identidad o el antecedente más remoto del racionalismo, al emparentar el ser con el pensar y el no-ser con el devenir y los sentidos. Pero aunque ello sea válido, se descuida el sentido religioso que envuelve todo el poema y que se hace explícito en el *Proemio*. Heidegger mostró que no se trata tanto del ser como una categoría lógica; no se trata de una alusión a la fuente del conocimiento –preocupación propia de la modernidad–, sino de algo mucho más originario, más existencial y universal. Se trata de una apelación a la verdad de las cosas desde una estructura de pensamiento que se recoge en lo sagrado, en lo originario, para que desde allí se le revele lo esencial. Por este motivo la diosa le dice:

Joven acompañante de aurigas inmortales, llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa, salud; que no fue un hado malo quien te impulsó a tomar este camino (pues de cierto que está afuera de lo hollado por hombres), sino ley y justicia (Parménides, 1996: 160<sup>8</sup>).

¿En qué consiste la novedad de ese camino “no hollado” por los hombres? No en que los hombres no logren filosofar racionalmente, sino en que los hombres no se dejan arrebatar en la existencia, entendida como camino (*odos*), por el decir originario de la diosa. Lo sorprendente del poema no está en proclamar a todos los vientos el racionalismo, sino en algo más inquietante: en la demanda

que poseemos de los koguis resultaría no sólo más rica y abundante, sino más fértil para una iniciación filosófica.

8 *Proemio* (25).

de mantenernos sumidos en las indicaciones de la diosa –que se corresponden con la ley y la necesidad–. El camino del pensamiento es el camino de la verdad; el camino de la verdad no es el de Parménides –como un punto de vista subjetivo–, sino el que indica la diosa, una vez que se ha podido penetrar en lo sagrado, esto es, una vez que se abren las puertas del misterio. Puertas que no se abren para todos (alternativas). Sólo así se llega a ser el que se es. Sólo así llegan las cosas a ser lo que son, porque siguen las indicaciones de la diosa y se adaptan a la ley y a la necesidad. Tal verdad se proclama como verdad eterna y originaria. “El ser es ingénito e imperecedero, eterno, uno e inmutable” (1996: 162). Estas indicaciones se deben reactualizar, es decir, el hombre no debe seguir la senda del no-ser, donde la diosa nada revela. Y el pensamiento además está supeditado a esa demanda. El no-ser es aquel camino en el cual el hombre pierde la referencia de lo originario.

Desde el punto de vista de Parménides, la filosofía occidental es en gran medida el camino del no-ser. También para los koguís, los occidentales, es decir, nosotros, somos los hermanos menores que seguimos el camino errado de la violación y la explotación de la naturaleza. Posiblemente una diferencia entre la filosofía y el mito no está en sus temas, ni en la estructura de su pensamiento, sino, hasta cierto punto, en sus herramientas. El concepto empieza a desplazar la imagen, la cual tiene un valor diferente en el interior del discurso. También en el hecho sorprendente de alejarse –romper el velo, alejarse del camino transitado por los hombres– de los mitos de Hesíodo y de fundar de nuevo “otro” mito: el mito filosófico reconstruye el origen, pero, ¿es otro origen? ¿Es acaso el origen, un tema fundamental, ante el cual debe la inteligencia nuestra interrogarse con curiosidad acerca de él (el comienzo del tiempo, por ejemplo), o el origen implica, necesariamente, la experiencia personal de un poder que tiene la

fuerza en nosotros de convocar experiencias extraordinarias, que están más allá del estado de conciencia ordinario? No se trata después de todo, para el hombre que vive el mito, de satisfacer una necesidad de explicación como la que tiene un erudito. Se trata de vivir un viaje, de ser iniciado, de ser transportado de un estado de conciencia “normal” a otro que no podemos explicar con una teoría. Sólo podemos experimentarlo o callar. Se trata de ser afectados en lo más personal, en nuestro cuerpo, sensaciones, experiencias de percepción. No se trataría de algo tan superficial como explicar el origen. Se trata de entregarse a un ritual donde todo puede suceder: los rituales de renovación donde el cuerpo es un aspecto central, y donde podemos morir, renacer, ser transformados en nuestra forma de percibir la vida, el mundo. De algo tan intenso, apasionado, vital, desconocido, pavoroso, pasamos a algo tan superficial como esforzarnos, mediante la inteligencia, en la tarea de explicar un asunto teórico que tiene que ver con responder a la pregunta; ¿cuándo comenzó todo y qué lo comenzó?, por la vía de la representación el mito se convierte en un discurso que responde sólo preguntas, pero no afecta ni religa a nadie con la comunidad.

Aunque afirmamos que la filosofía en gran medida es la experiencia de pensar desde el camino del no-ser, sin embargo, hay que mencionar algunas de aquellas filosofías que intentaron seguir el camino indicado por la diosa a Parménides, el camino del ser, de manera equívoca interpretado como el camino de la razón. Aunque se considere a Platón racionalista, hay un Platón que se resiste a ser entendido desde semejante prejuicio moderno. Platón entendió que existen otros estados de conciencia: el delirio, la manía o locura divina, permiten entender algo que la razón no puede alcanzar por sí misma. El mito es el lenguaje simbólico, no racional, para hablar de lo que no puede entender la razón, de lo que no se puede conocer. La verdad hace

parte de aquello que no se puede conocer, por ende, puede ser revelada mediante experiencias inefables, y luego expresada mediante símbolos o alegorías. Las palabras de Platón no se deben entender como conceptos que responden a preguntas, sino expresiones de experiencias de transformación que implican al hombre individualmente. Detengámonos en esto. Para Platón la vida del hombre común es algo como un sueño. En ese sueño algo se le oculta. ¿Qué es lo que se nos oculta en la vida?, lo originario, el *eidōs*. La verdad no es una adecuación entre lo que se dice y lo que es, a no ser que “lo que es” se entienda como lo originario. La adecuación en tal sentido desoculta lo originario en el decir. Sólo en esta acepción se debe entender la palabra *aletheia*. Aquí la mitología de la memoria y del olvido de Hesíodo se enriquece y transforma (Hesíodo: 32, 38). El olvido borra el recuerdo del mundo en el alma que retorna a la tierra para reencarnar en un cuerpo. El olvido coincide con el retorno a la vida. El alma que se encuentra ahíta de olvido y maldad (Fedro, 248c) reencarna y queda arrojada de nuevo en el ciclo del devenir. Este ciclo lo entiende Platón al igual que Empédocles, como un “vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices” (Purificaciones, 107). Por este motivo, aprender equivale en Platón, a recordar (Menón, 81c, d) lo que al reencarnar se ha olvidado: la trasmigración del alma por la cual ya no accede a la contemplación directa de las ideas. Se requiere, mediante la actividad filosófica (dialéctica), un retorno hacia atrás hasta reencontrar el conocimiento originario que poseía; ha de comenzar por lo sensible, después por la contemplación de las ideas inmutables, para luego distinguir, en una operación continua de disociación, aquello que es mero reflejo de lo que no lo es: lo originario. Un excelente ejemplo de esto se encuentra en el Fedro: no es que la belleza del cuerpo nos engañe, y que no sea tal. Sencillamente, esa belleza, que despierta la locura del amor en el amante, es un reflejo

de la belleza en sí. La realidad de esa belleza, de lo aparente, proviene de la idea de belleza en sí, que es lo originario. No hay engaño, excepto el de creer originario lo que no lo es. El alma debe, a partir de la belleza de lo amado, poder evocar esa belleza originaria para remontarse a ella y recordar mejor la dignidad de su origen. Es en el grado de “poder de evocación” en el que encontramos la diferencia entre un alma y otra. El alma insaciable (la que recuerda la mayor voluptuosidad) difícilmente se sacia con una belleza efímera. El mundo de los sentidos en el pensamiento de Platón no tiene la fuerza primigenia de lo originario, desde la cual encontramos incluso la significación de lo real (ontología), de lo que aparece. Aunque, como afirma Mircea Eliade: “La anamnesis filosófica no recupera el recuerdo de los acontecimientos que forma parte de existencias precedentes, sino de las verdades, de la estructura de lo real” (1991: 133-134), es preciso señalar que las ideas platónicas representan, como en el mito, modelos paradigmáticos que explican, no sólo el origen del cosmos, sino el deber ser o el ideal de todo posible comportamiento. El bien y la belleza, así como el ideal político de justicia, extraen su significación de ese pasado primordial en el que el mundo fue ordenado por un *demiurgo* y el alma sin encarnar en el cuerpo podía gozar de la contemplación de las ideas.

Hoy en día la filosofía no se sustrae de la demanda de volver a lo originario. No sólo Nietzsche, con su concepción del “eterno retorno” de lo mismo, sino el mismo Heidegger apela a lo originario como fuente de significación. Heidegger entendió que la filosofía y el tema de la metafísica, desde que fueron formuladas por los primeros filósofos, cayeron en el olvido. Reparar ese olvido es la tarea a la que está abocado el pensamiento, en una “época de penuria” donde la presencia de los dioses ha huido, y no hay ya nada que santifique la vida y la muerte en la tierra.

No sólo los dioses y Dios han huido, sino que el brillo de la divinidad se ha extinguido en la historia del mundo. La época de la noche del mundo es el tiempo de penuria porque en ella es cada vez mayor la penuria. La penuria ha llegado ya a tal extremo que ni siquiera es capaz esa época de sentir que la falta de Dios es una falta (Heidegger, 1960: 224).

No en vano Heidegger se entrega, como lo hizo el mismo Nietzsche, al estudio de la filología y la etimología, con la premisa tácita de que el lenguaje originario posee un saber oculto y poderoso, mucho mayor que el saber explícito del que podemos dar cuenta. De esta manera descubre que la palabra *logos* tenía, en el origen remoto de la cultura griega, el significado de cosechar, reunir, sembrar, y que sólo después, en un proceso de degeneración (olvido), llegó a significar el pensamiento mismo y, finalmente, la lógica. Una lógica que se ha convertido en una normativa del pensamiento pero que se halla muy lejos de seguir, al decir de Parménides, las indicaciones de la diosa<sup>9</sup>.

Heidegger, además de hacer énfasis en el volver al origen griego, agrega que el destino del ser es el mismo para todas las épocas y para todos los hombres en Occidente.

La palabra –el habla– es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensantes y poetas son los vigilantes de esta morada. Su vigilar es el consumir la apariencia (manifestación) del ser [...]. El pensar es el *l'engagement* por y gracias a la verdad del ser. Su historia no es nunca pasada sino siempre venidera (Sartre, 1963: 65-67).

Es claro que el término “ser” aquí expresado tiene el sentido de lo originario, de lo que nunca se agota y siempre requiere ser evocado. El ser no es un mero concepto sino una realidad sacramental, algo poderoso, desde lo cual las cosas, el habla y el hombre alcanzan plena significatividad, realizan plenamente su esencia. El ser otorga a cada cosa su esencia, con la condición de que ésta se deje interpelar y se logre abrir a lo singular de esa interpelación. Para que se perciba el sentido mítico y religioso de esta apelación radical, escuchemos los siguientes enunciados:

Preguntar: ¿qué pasa con el ser?, significa nada menos que re-petir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de transformarlo en otro comienzo. Eso es posible. Inclusive constituye la forma decisiva del acontecer histórico, porque se sitúa en el comienzo fundamental (*Grundgeschehnis*). Pero un comienzo no se repite cuando se platica sobre él, como si fuese algo de otros tiempos, algo ya sabido y que meramente se deba imitar, sino al recomenzarlo originariamente, con todo lo que un verdadero comienzo tiene de extraño, oscuro e inseguro. La repetición, tal y como nosotros la entendemos, es por completo diferente de una prolongación progresiva de lo anterior, y realizada con los medios de éste (Heidegger, s. f.: 76).

No es el mero crecimiento o desarrollo de un asunto. Se trata de una repetición que intenta abolir el tiempo profano y rescatar, develar el tiempo sagrado, concebido como tiempo paradigmático de significación. Esta repetición, este eterno retorno, tiene el poder de resignificar lo inefable, “lo mismo”. No tiene que ver con la insulsa repetición de sucesos históricos, que se despliegan sin

9 cf. La interpretación que hace Heidegger del poema de Parménides (1958: 223).



la referencia a ese “destino”, propias de un tiempo profano<sup>10</sup>.

El olvido, que es el fin de la metafísica, impone así la necesidad de una rememoración, entendida como una vía para salir de éste. Es el pasado repetido, rememorado, el que se muestra como posibilidad todavía abierta, esto es, como destino, frente a un presente y un futuro profanos, sumidos en la precariedad del olvido, del ente: la técnica es la expresión cabal de ese olvido que tiene en sí mismo un aspecto positivo: requiere ser pensado como lo aún no pensado: “al misterio del poder planetario de la esencia de la técnica corresponde la provisionalidad y la modestia del pensamiento que intenta meditar sobre eso que permanece impensado” (Heidegger, 1976: 76). Eso que permanece impensado es su propia precariedad en tanto que precariedad, y por otro lado, su más positiva posibilidad de abrirse a la referencia que ésta esconde, o que en ésta aguarda, a ser tematizada, no desde un pensar calculador, planificado, sino desde una indicación, desde una actitud de meditación. La posibilidad más auténtica de la técnica actual sólo se dilucida sobre la puesta en claro de su lugar, de su

precariedad, de su precipitarse en el olvido. Éste no se debe entender como un juicio de valor que descalifique a la técnica, sino como una situación histórico-espiritual que requiera ser considerada más allá de cualquier juicio de valor. La esencia del olvido de la técnica pone en evidencia lo más positivo de la técnica; es el poner de manifiesto su más efectivo poder. Éste no es algo meramente técnico, sino que entraña la posibilidad de abrimos mediante la tecnología, considerada como metafísica de la era actual, a la esencia de la metafísica, es decir, a la referencia al ser que ella en su seno oculta. No podemos esperar de la técnica considerada como mera técnica una capacidad para darnos esta referencia, ni para otorgar los poderes esenciales a la existencia humana. Sólo considerada como metafísica —esto es lo que permite hoy por hoy todo tipo de trascendencia cultural, dominio que se manifiesta en todos los campos de la vida— podemos dar un paso en la “descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar” (Heidegger, 1988: 115,117).

Como vemos, la posición de Heidegger está muy lejos de un triunfalismo ingenuo del pensamiento calculador sobre el pensamiento meditativo, pensamiento calculador que ahora se vuelve planetario. La referencia al pensamiento meditativo sobre el calculador, equivale a la referencia, al ser sobre el no-ser, hecha en el Poema de Parménides. De tal referencia al ser —único pensamiento en la obra de Heidegger— proviene la insistencia a rememorar eso que la metafísica tradicional ha olvidado, y la invitación a superar la metafísica, esto es, superar la situación histórica cultural actual en que ha caído la metafísica occidental con el olvido —el mero apasionado y loco disponer científico técnico, el entretenimiento con el ente—, al pensar la esencia de la técnica como un preguntar más originario. Para Heidegger pensar, como muy bien señala Vattimo, es repetir,

10 Me refiero a la interpretación de Milan Kundera (1993: 7-8), cuando aplica el concepto de “eterno retorno” de Nietzsche a la historia, mostrando lo ridículo que resultaría el admitir que Robespierre, que apareció sólo una vez en la historia, volvería eternamente a cortar la cabeza a los franceses. Sólo si se aplica esta idea a la historia, que de por sí se despliega en un tiempo no mítico, progresivo, profano, se puede considerarla como una perversión moral. No sucede lo mismo si nos referimos a su significado propiamente mítico que de suyo tiene en el contexto y en el lenguaje de Nietzsche. Volver a lo mismo quiere decir volver a hacer el esfuerzo más que humano por resignificar aquello que ha perdido significación, precisamente por la “muerte de Dios”, o porque hemos sido llevados por la historia, y no encontramos ya un referente originario de nuestros actos capaz de convertirse en voluntad de poder: nihilismo.

repensar la tradición metafísica<sup>11</sup>. No es mi propósito exponer de manera exhaustiva el pensamiento de Heidegger sino hacer ver los compromisos que como pensador ha adquirido con la verdad más profunda de una estructura de pensamiento arcaico o mágico. Compromisos que revelan la verdad profunda del mito, una verdad sacramental, y no por ello menos humana; compromisos con el “mito de la verdad” que ha hecho historia a lo largo de la filosofía, y del que al parecer no se ha podido liberar Occidente. Liberación que de poder llevarse a cabo, no es seguro que libere al hombre. Basten por ahora estas pocas alusiones –podríamos mencionar otras– en las que el pensamiento filosófico se esfuerza por encontrar la significación del mundo actual en lo originario, y volvamos al tema que nos ocupa de manera más perentoria: el mito en las culturas precolombinas.

Es fácil de corroborar que los temas y la estructura formal del pensamiento que se encuentra en los mitos de las culturas precolombinas, como de los mitos de otras culturas, es el mismo. Pero su contenido material varía según la revelación particular, y según los requerimientos espacio-temporales y las necesidades de una cultura. Sin embargo, tal contenido no es una respuesta a una pregunta,

sino a algo más profundo. Es desde la referencia a “lo mismo” que el hombre encuentra su verdadera esencia. Desde el punto de vista espiritual, y no desde el de la inteligencia –y sus producciones: ciencia y tecnología–, el hombre no necesita pretender alcanzar nuevos conocimientos. Se trata, por el contrario, y siguiendo a Heidegger, de remitirse a aquella forma histórico-cultural, como el pueblo en las tradiciones más auténticas designa lo originario, y saberse demorar lo suficiente en la siempre fértil cantera de esa referencia. Allí encontrará la fuente originaria del sentido, aquello que es digno de ser pensado, aquello que, por sobrentendido, ha sido ocultado, y requiere de nuevo el esfuerzo monumental de un pensamiento capaz de resignificarlo de manera auténtica. Aquello desde lo cual alcanza el decir plenamente su esencia. El tratamiento conceptual y simbólico difiere como la expresión misma de sus contenidos básicos. Pero en la forma llevan a cabo plenamente el cometido que los impulsa de desocultar lo sagrado. Vamos a tratar de corroborar esta tesis abordando de manera general la estructura de dos mitos precolombinos: el de los koguis y el de los uitotos.

Retomemos algunos enunciados de Heidegger, formulados ahora como preguntas: ¿cómo se consume la apariencia (manifestación) del ser entre los koguis, o entre los uitotos?, ¿cómo se realiza la repetición del origen histórico-espiritual de esos pueblos, con el fin de transformarlo en otro comienzo, ¿quiénes son los guardianes del ser y qué es y cómo conciben aquello que protegen? Si para Heidegger los guardianes del ser eran los poetas y los pensadores, protectores de lo sagrado en un tiempo de olvido (tiempo profano), en este nuevo territorio de lo sagrado, el guardián, en la cultura uitoto, es el abuelo, también llamado abuelo sabedor.

Siendo un agudo observador del entorno, el abuelo sabedor tiene

11 De este repensar es que extrae Vattimo el concepto de una verdad como monumento, tanto en Heidegger como en Gadamer. A diferencia del concepto de “verdad” como futuro, propio del liberalismo y del pensamiento calculador (que subyace en la metafísica moderna), estos dos pensadores (dice Vattimo) desarrollan un concepto de verdad como restablecimiento de la continuidad. No obstante, la relación polémica de Heidegger con la tradición, la antítesis a la tradición es definida por Heidegger como rememoración. Asimismo, en Gadamer la hermenéutica, el vínculo con la tradición puede comportar “rupturas revolucionarias como tomas de distancia, pasando por el restablecimiento de una auténtica imagen del pasado contra sus tergiversaciones presentes” (Vattimo, 1991: 180).

conocimientos de las plantas, de sus propiedades medicinales, alimenticias y de poder. Posee el don de comunicarse con los dioses y ancestros a través de los rituales [...]. Las plantas de poder y sabiduría, son utilizadas por el abuelo como medio de acceso al conocimiento, a la sabiduría y a la comunicación directa con los dioses y ancestros. Gracias a ellas protagonizan los mitos que relatan su creación y aparición, entendiendo la manera como el espíritu creador se quedó en ellas y la forma correcta de tratarlas para su utilización que es en sí misma un ritual (Corredor y Torres, 1989: 28).

El ritual recrea el tiempo de los orígenes mediante la repetición de los actos arquetípicos, ejemplares, llevados a cabo en el tiempo primordial. Gracias a ellos se vive de nuevo el ser mítico, identificándose con él y liberando su poder. Al revivir el origen, o mejor, lo originario, éste se experimenta como poder, como algo que en su esencia no responde a una pregunta aunque responda a un llamado.

El yagé es para los uitotos una planta sagrada, como la coca, el ukué y el tabaco. Estas abren espacios de conciencia y de realidad que va más allá del mundo ordinario<sup>12</sup>. Logran vincular el mundo de los humanos con el mundo de los padres o ancestros. Durante el ritual de la bebida del yagé el abuelo inicia el tránsito hacia el mundo de los padres, pasando por varias malocas mundos intermedios, hasta la maloca mundo del Padre Creador. El Padre habla entregándole el conjuro y los secretos con los cuales podrá defenderse de las enfermedades y dominar a sus enemigos. Algunas de estas enseñanzas, recibidas durante el ritual, serán luego transmitidas de manera oral a los miembros de la comunidad. Como

es fácil notar, el ritual no es un juego, ni una distracción ocasional ni una explicación teórica acerca del origen —que algún maestro se encargará de evaluar en un examen escrito, por ejemplo—. Aportan elementos esenciales para el significado de la vida y la relación intersubjetiva en la comunidad. Es importante notar el gran influjo que la referencia de lo originario, como poder disponible, tiene para todas las actividades en la vida del uitoto. Un ejemplo de esto es el sentido sagrado que tienen casi todas las fiestas que celebran.

Nosotros no bailamos sin un objetivo, aunque ustedes afirmen que nuestros bailes no tienen sentido. En nuestras fiestas contamos las historias. Jugar a la pelota significa respetar los preceptos, porque la bella tradición es algo sagrado [...]. Si nuestra tradición careciera de sentido, el juego de pelota nos causaría tristeza. Seguimos las tradiciones aunque no bailemos; trabajamos exclusivamente para poder bailar (Preuss y Konrad, 1994: 177).

El profundo respeto que sienten los uitotos hacia las tradiciones que tienen su origen en el Padre Creador es según ellos causa de su bienestar.

De esta manera, el efecto mágico, que en nuestra opinión es inherente a las ceremonias, el indígena no puede atribuírselo a sí mismo, sino que, a lo sumo, él mismo se puede considerar como portador apropiado del tal efecto mágico (1994: 215).

En otras palabras, se trata de seguir las indicaciones que a través de las ceremonias y rituales sigue dando el Padre Creador al mundo de la vida. Estas indicaciones ejercen una influencia en todas las situaciones de la

12 p. ej. Vergara, 1995: 151.

vida y son un fuerte apoyo moral, aumentando, así, el potencial de seguridad y fuerza, especialmente, ante el peligro.

Condiciones análogas pueden observarse entre los koguis de la Sierra Nevada en torno al impacto que lo originario tiene en el mundo de la vida. Para los koguis lo originario se concibe como la Madre. La Madre enseñó a los mamas –jefes espirituales y políticos– lo esencial sobre el bien y el mal. Hoy en día, según nos cuentan ellos mismos (Reicheld, 1985: 123, t. 2), todavía recuerdan sus enseñanzas y viven de acuerdo con ellas. Todo lo que el mama, concebido como el representante de los dioses y antepasados, enseña, debe ser escuchado con respeto y obedecido. Este cuida a la gente y nada malo le puede suceder mientras que él esté presente. Esta defensa se refiere a su posición como intermediario entre el individuo, la sociedad y el mundo sobrenatural. “Sin él la existencia sería imposible ya que sólo él sabe interpretar la Ley de la Madre” (1985: 123). Se supone que recibió la mayor parte de su saber directamente de la Madre, en alluna. Este término hace referencia a lo originario de todas las cosas y suele ser empleado para hablar de la Madre como espíritu y pensamiento formador de lo existente, muy similar al concepto de indefinido o indeterminado, atribuido a Anaximandro (Simplicio, *Física*, 24.13 (A 9)). En efecto, dice el mito kogui de la creación: “La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alluna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y era pensamiento y memoria” (Reicheld, 1985: 17). Todo lo que no existía primero fue espíritu y pensamiento, es decir, alluna. De ese principio-madre se formaron todas las cosas.

El mama es preparado desde que nace para interpretar la ley de la Madre, mediante un riguroso entrenamiento. Al principio se aparta al niño de su familia y es alojado en la casa del mama donde va a recibir un tratamiento muy

distinto al de los demás niños. Al respecto dice Reichel Dolmatoff:

En primer lugar, no podía dormir de noche sino de día; y toda la vida consciente del niño se debía desarrollar de noche, en la obscuridad de la casa, siéndole absolutamente prohibido ver el sol [...]. Durante todo el período de reclusión no debe ver nunca a un ser femenino (1985: 119).

Además de la comida que es diferente a la de los demás niños, el entrenamiento del mama se realiza al principio con danzas y cantos rituales, durante las horas de la noche. Sólo se le permite dormir de día. Poco a poco el niño se encariña con el mama al que llega a considerar como su padre (háite) y al pasar los años aprende a recitar largos cantos de memoria. Aprende el ritual de las ceremonias del ciclo vital, desde las simples ofrendas hasta los ritos más complejos.

Pero el niño no sólo aprende de sus maestros, los mamas, sino aprende también en alluna. Los koguis dicen: De un rincón oscuro le habla una voz y nadie sabe quién es ni nadie ve nada. Le hablan y le cantan y le enseñan. Son los Hijos de la Madre (1985: 121).

Por tradición el segundo ciclo de nueve años comienza con la iniciación del joven. “Recibe su poporo y en adelante el mama le habla de temas de sexualidad, matrimonio y los ritos con ello relacionados” (1985: 121). Pasan dieciocho años, entre cantos, aprendizajes, largas memorizaciones, sin ver el sol ni a otras personas que no fueran aprendices o mamas. Cuando sale por primera vez de día ve gente, luz, y todos los saludan con reverencia. Desde entonces se lo concibe como un mama y como el “guardián de la Ley de

la Madre”<sup>13</sup>. Así como Heidegger señaló que el pensador y el poeta son los guardianes del ser, entre los koguis el mama no se concibe como un ser castigador ni como el creador de la ley ni su ejecutor. Guardián en este caso significa que conoce las llaves del misterio y que sabe de la ley que gobierna la vida de los hombres. No se emplean castigos físicos, y el papel político del mama se basa en recomendaciones y advertencias sobre las consecuencias que una acción indebida puede acarrear. Por ejemplo: “Un individuo negligente en la religión se apresurará a ponerse de acuerdo en el momento que sienta síntomas de enfermedad o cuando, por cualquier razón, su situación económica le parezca empeorarse” (1985: 124). El pensamiento mágico que sustenta estas prácticas considera que todo está en el universo emparentado por vínculos sagrados que no se deben profanar. La ley, en tanto que castigo y justicia, tiene ese carácter de necesidad que entrevió Parménides y Anaximandro al comienzo de la filosofía: “Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo” (*Los filósofos presocráticos*, 1996: 54).

La muerte de un mama causa consternación entre los koguis y se considera un mal presagio. Es como si se acabara un ciclo o como si el mundo se acercara a su fin. Este fin hace referencia dentro del pensamiento mágico al fin, no sólo del mundo, literalmente hablando, sino, sobre todo, al fin de lo que conserva el sentido de las cosas en el mundo de la vida, el orden moral que lo sostiene y protege de todo peligro. En otras palabras: si no existe ya la referencia que liga a los hombres con los ancestros, con la Madre, la vida no tiene ningún sentido.

13 Reichel Dolmatoff también utiliza el término “guardián” para referirse al mama (1985: 124).

Pero el mama no sólo advierte sobre los posibles peligros sino que renueva el sentido de las viejas tradiciones cotidianas, por ejemplo, de iniciación en la vida adulta. A este respecto la coca desempeña un papel esencial, no sólo en las ceremonias privadas de los mamas, sino en la vida pública. Todo joven adquiere su poporo, especie de calabacito de cal que simboliza la mujer. Durante la ceremonia el joven se casa con esta mujer y perfora el calabacito en imitación de la desfloración ritual. El palillo en cambio representa el órgano masculino. La introducción del palillo en la abertura del poporo se interpreta como el coito y con esto se prepara a cada joven para la continencia sexual, la dedicación al trabajo y las noches de ceremonia donde se baila y se recita. Este pequeño instrumento concentra todas las necesidades y las frustraciones de la vida, y representa la comida, la mujer y la memoria. Sobre el efecto de la coca Reichel dice lo siguiente:

Los koguis dicen que apacigua el hambre. Según ellos, sin embargo, eso nunca es el objetivo del consumo de la coca [...]. En muy raros casos se admitió francamente que la coca se masticaba con el sólo fin de suprimir el hambre ya que la alimentación era muy deficiente, pero generalmente un kogui declara enfáticamente que la comida es plenamente satisfactoria y que la coca sólo se consume para poder mejor hablar de los anti-guós (1985: 88-89).

### Consideraciones finales

Con frecuencia las tradiciones míticas de las culturas aborígenes no se abren a una comprensión del mundo distinta, profana, a la de su propio horizonte. Con el mismo dogmatismo la cultura occidental pretende cerrarse a la comprensión mágica del mundo, e intenta progresar en la dirección de una visión del

mundo desencantada –Heidegger demostró lo infundado de esta pretensión, pues ella misma descansa en una metafísica–, en la que el positivismo y el individualismo –el sujeto arrojado a la contingencia y sin referentes sagrados– dirija las prácticas y la comprensión del mundo. Sin embargo, para Gadamer,

... la historia espiritual de la humanidad no es un proceso de desacralización del mundo, ni la disolución del mito por el *logos*, por la razón. Este esquema descansa en el prejuicio de la ilustración histórica, en la hipótesis ingenua de que la razón del ser racional es el fundamento suficiente para triunfar y dominar. En realidad la razón no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad –y oportunidad– histórica. No se comprende a sí misma y mucho menos comprende la realidad mítica que más bien la envuelve y sustenta (1992: 41).

De ahí que todo criterio para la interpretación del mito resulte siendo sospechoso. ¿Cómo interpretar aquello que nos alecciona, que está en el comienzo de las cosas y que por esto siempre nos habla –no meramente temporal–?, ¿no es el mito el que nos interpreta, el que revela la verdad más profunda del hombre? “El espíritu iniciado en su secreto, dice Gadamer, no es el espíritu de nuestra razón histórica. Por eso estamos tan inermes, como seres históricos, ante algo que los niños sienten como suyo” (1992: 41). Estamos inermes ante la lejanía que aún nos habla, incluso sobre asuntos que son hoy problemáticos. Mientras que en las tradiciones aborígenes el saber mítico se mantiene unificado y casi intacta la dimensión práctica y normativa de la vida, que restringe en un riguroso simbolismo la posibilidad de las innovaciones técnicas y del saber; las tradiciones occidentales dan una doble escisión, a medida que se producen tales innovaciones, la dimensión práctica es

constantemente erosionada por la dimensión teórica, y ésta progresa en una dirección que no apunta a dar sentido al mundo de la vida. La creciente especialización se convierte en un creciente exilio del saber respecto al mundo de la vida. Las dimensiones: práctica y teoría no participan en un proyecto único de comprensión y apropiación del mundo e intentan escindirse mutuamente. El impacto de la ciencia y la técnica en el mundo de la vida actúa como una constante colonización que se aparta de la necesidad de dar sentido práctico y normativo inherente a la existencia, y en ocasiones, de satisfacer las necesidades más inmediatas, e impone, en contraprestación, el imperativo de una transformación constante y de un “no lugar originario”: nihilismo, esto es, posmodernidad. El futuro llega cada vez más rápido y necesitamos aprender a devenir en él. El hombre se encuentra ajeno en su propio mundo y debe aprender a adaptarse a los últimos avances tecnológicos, que la mayoría de las veces él mismo no ha solicitado. Nos parecemos “al hombre que ya ha perdido su sombra y que, privado de su lastre ontológico, se encuentra condenado a errar sin domicilio fijo, en un mundo donde jamás puede arraigarse por completo” (Gusdorf, s. f.: 181). La economía, y la misma sociedad, abandonada al imperativo del progreso tecnológico están en manos de tecnócratas, que lejos de pensar la esencia de la técnica, son movilizados por ésta.

La disociación creciente entre la dimensión teórico-técnica y la práctica –siguiendo el planteamiento de Heidegger– sólo logra ser superada en el sentido en el que el pensamiento meditador establece la esencia de la técnica y con esto libera, en la práctica, una dimensión normativa peculiar. No es la pregunta del cómo la que preocupa tanto al hombre actual, sino la del sentido, la de las grandes finalidades, que siempre involucran valores. ¿Una recuperación del sentido normativo de la existencia supone una “reinterpelación”

del ser de la existencia que incluya y redimensione el saber acumulado por la ciencia?, ¿debe el hombre desafiar esta invocación más sofisticada a lo originario que aún alienta en la filosofía de Heidegger, o desde una neoilustración posmoderna, abrirse camino con las solas armas del disponer científico-técnico?, ¿hasta qué punto este esfuerzo no es infructuoso, y la apelación a lo originario, propia del mito, nos seguirá siempre como una sombra, incluso allí donde creemos que nos hemos liberado de ella?, ¿no es esta apelación a lo originario un a priori de la estructura del mundo presente en toda cultura?, ¿no es esta apelación lo único realmente universal, y lo que mantiene viva la impostergable y siempre perentoria inquietud ante lo sagrado, bajo cualquier forma de nominación? Lo originario es el anhelo a la unidad con todas las cosas que el hombre quiere restaurar en sí, al menos por un momento; lo opuesto a esta experiencia es la separación como el intento de restaurar el sentido de la identidad ante todas las cosas, que también, todo hombre quiere experimentar algunas veces. Privilegiar un de los dos polos de esta experiencia que nos constituye como totalidad es enfermizo y peligroso –la necesidad de unirse al todo o a la necesidad de separarse de él–. El peligro de algunos mitos es que nos destruye como sujetos pero el peligro de la ilustración es que nos destruye como comunidad, y a la postre, también como sujetos.

El ser, la Madre, el *eidos*, lo indefinido, todo nos habla de lo mismo: lo originario, la referencia del hombre a aquello desde lo cual las cosas adquieren plena significación porque no están separadas unas de otras. No es una significación que dependa del hombre, de su esfuerzo, lo une a los demás sin negarlo como individuo. Incluso nos encontramos como especie en la posibilidad de hacer este experimento, cada filosofía es en alguna medida el intento siempre limitado, afortunado o no, de hacer este experimento. La verdad del

mito, desocultar el sentido originario que nos une al todo, no es sólo la verdad del hombre sino de la filosofía. Esta se constituye como una actualización del origen desasiéndose del ritual, de la ceremonia, del cuerpo, y de la ofrenda; sólo queda la inteligencia tratando de retornar hacia atrás, operando por un esfuerzo de abstracción, esto es, por un esfuerzo de la razón privada. Tal retorno no me religa de modo existencial, afectivamente, en un ritual específico a la comunidad a la que le pertenece, ni me enfrenta al hecho simbólico y participativo de la creación del cosmos, ni me ofrece una experiencia de totalidad y de poder; por el contrario, me escinde de los otros y del universo desde el punto de vista corporal y ritual. La ciencia occidental continúa esa aspiración del mito a lo omnicompreensivo del mundo por una vía intelectual, si bien, no se representa el pasado, el comienzo del mundo, como aquella condición de la cual todas las cosas extraen su significación y su verdad. Entonces, el origen o el comienzo es una mera noción medible, calculable, temporal, propia de eruditos (los chamanes de Occidente) y despojada de un sentido simbólico. Un comienzo que inicia el mundo, pero no tiene nada que ver conmigo, es un objeto de la investigación científica. El origen deja de ser lo originario, lo que tiene el poder de unir. Ahora sólo puede unir en la medida en que puede ser explicado, comprendido de manera racional en un sistema. Es un mito “ilustrado” por la razón hegeliana.

Por el contrario, en la estructura del pensamiento mágico como en el religioso encontramos que el sentido de la existencia supone la pregunta por lo originario, como algo fundamental, sin la cual toda otra experiencia y explicación, individual o colectiva, no es sólo insuficiente sino inconcebible. La significación de todas las cosas supone el rescate de esa significación en el principio gracias a la mediación de un guardián. Hoy en día los hombres tienden a encontrar sen-

tido a la existencia, sin involucrar para ello lo originario. El sentido de la existencia se degrada con frecuencia en el consumismo, el sexo desahogado y el deseo de poder—estatus social y reconocimiento—. El hombre actual construye un muro alrededor de su “identidad”, para que lo originario no lo toque, pues teme perderse en esto. La contingencia es el único horizonte de significación. Lo originario ya no nos habla y las tradiciones cada día se vuelven caducas, desechables. Aunque la ciencia física contemporánea elabore complejas hipótesis sobre el origen del universo, esto se aborda como un mero asunto de curiosidad intelectual. El sentido de la vida al no remitirse a la significación que emana de lo originario, tampoco encuentra eco en los otros. Tenía razón Albert Camus cuando afirmó, refiriéndose al proceso instaurado contra Galileo en los comienzos de la modernidad, sobre si vale la pena o no morir por una verdad científica. “Es profundamente indiferente quien gira alrededor del otro, si la Tierra o el Sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí. En cambio, veo que muchas personas mueren porque estiman que la vida no vale la pena de que se viva” (Camus, 1963: 13). Esta referencia a Galileo registra con claridad uno de los momentos en los cuales el mundo se constituyó en el horizonte de nuestra comprensión moderna como objeto, y no como posible experiencia de sentido. Es trivial saber cuál fue el origen del universo como algo separado de mí, explicado por una teoría; eso no otorga sentido a mi vida ni me une a todas las cosas.

El sentido de la vida no implica, necesariamente, nuestra comprensión del mundo (cosmología), de su comienzo, ni a los otros (dimensión normativa) como un todo integrado en una teoría. Comprende una profunda y personal experiencia de unión, de religación, de transformación, y, al mismo tiempo, una profunda y personal experiencia de indivi-

dualidad, de ser uno mismo. Es encontrar una armonía intrínseca, una sabiduría que no es un conocimiento, sino una actitud o disposición abierta ante la vida. No hay auténtica religación sin una auténtica individualización creciente. Por el contrario, todo mito contemporáneo acontece al interior de una mónada incomunicada, sin horizonte que se adentre en sí mismo, encontrando en su propio encierro la solución fragmentada a los problemas, sedimentos de la metafísica de la subjetividad. Cada cual se las arregla como puede, es decir, constituyendo ante sí mismo el mundo como objeto, solucionando sus problemas, en procesos sociales de masificación: multitud de soledades. La dimensión del sentido que corresponde al pensamiento mágico (no-objetivo) y que la filosofía con frecuencia supo hacer explícito, se ha perdido. No solemos encontrar en los demás ni en el mundo una oportunidad para reconocernos en la dimensión que el mito y sus rituales posibilitan, y por ende, tampoco nos realizamos como individuos. La no-referencia a lo originario tiene como consecuencias el desasimilamiento del otro y del mundo; estos son las raíces epistemológicas de todos los problemas éticos y medio ambientales de hoy. Las revelaciones efectivas y cotidianas del otro y de la naturaleza no superan el nivel del útil y de la mercancía. La ciencia y la técnica, cuyo sentido era hacer del mundo algo habitable, en su inserción social nos ha extrañado del mundo y de los demás. El mundo ya no deviene como un existente-valor, sino como un existente a la disposición, al control del mercado. Este extrañamiento no se repara con la creciente divulgación de discursos éticos, los cuales, aunque bien intencionados, apelan al consenso normativo o a la conciencia de cada uno, pero actúan sobre una existencia, ya de ante mano, erosionada por la positivización. Tal consideración de las cosas es tan sólo un efecto más del problema que en vano se intenta reparar. ¿Requerimos



de una situación tal, aun inédita, en la que de manera inapelable estemos abocados de nuevo a escuchar la voz de lo originario –como si fuera la primera vez–, capaz de disponer para los individuos y las comunidades nuevas posibilidades de libertad? Ni siquiera la conciencia de esta necesidad nos hace aptos para estar alertas a su escucha, mientras no ocurra algo esencial. De todo esto no se infiere que debamos adoptar como propios los mitos ya mencionados; pero podemos inferir que la antigüedad del mito es plenamente actual, y de su verdad dependen quizá asuntos fundamentales. La razón ha reprobado al mito, pero, como dice Georges Gusdorf, “no puede impedir el retorno del réprobo, que vuelve a problematizar todo” (s. f.: 181). El réprobo puede poner en evidencia las mentiras de nuestras verdades modernas, o la verdad de nuestros mitos actuales, pretendidamente racionales. Como señala Gadamer, la razón ilustrada no es la definitiva superación del mito (1992: 41), es acaso nuestro mito, con sus bondades –ciencia y tecnología– y sus patologías propias.

¿Cómo interpretar los mitos que nos constituyen? Gadamer sabe que esta pregunta es atrevida porque ignora precisamente aquello por lo que pregunta. “Somos incapaces de interpretar los mitos porque son estos los que nos interpretan a nosotros [...]. Estos son, en efecto, los que nos dominan, los que saben todo aquello que nos habla y alecciona en medio de la oscuridad” (1992: 41). El mito es aquel “cuento”, ejercicio narrativo, sagrado o profano, ilustrado o religioso en el cual operamos, aquello que nos decimos –¿cómo establecer la diferencia cuando todos los relatos que nos contamos quieren o exigen sus rituales particulares de renovación cíclica?–, y en su decir, nos hace ser, nos expone nuestras luces y sombras, nuestras verdades más claras y oscuras, los límites sobre lo que podemos decir, significar, y las posibilidades

o imposibilidades de un comienzo. Quizás no se trata de superar el mito, sino de permitirnos devenir en él desde otras posibilidades de narrar, de desocultar otras verdades, aquellas que necesitamos aprender. ¿Cómo se nos puede entregar la verdad del mito si posiblemente no hemos aprendido a vivir en su verdad?

## Referencias

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Camus, A. (1963). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Carpentier, A. (1981). *Los pasos perdidos*. Barcelona: Editorial Bruguera.
- Corredor, B. y Torres, W. (1989). *Chamanismo: un arte del saber*. Bogotá: Editorial Anaconda.
- De Castellanos, J. (1999). *Las elegías de varones ilustres*. Bogotá: Editorial Norma.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Filósofos presocráticos* (1996). Barcelona: Altaya.
- Gadamer, H. (1992). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- Gusdorf, G. (s. f.). *Mito y metafísica*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Heidegger, M. (1958). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1960). *¿Para qué ser poeta? En Sendas perdidas*. Buenos Aires: Editorial Losada.

- Heidegger, M. (1963). Carta sobre el humanismo. En Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur Ediciones.
- Heidegger, M. (23 de septiembre de 1966 y publicada el 26 de mayo de 1976). Der Spiegel [Cinta de audio].
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Heidegger, M. (s. f.). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kant, I. (1941). ¿Qué es la ilustración? En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kundera, M. (1993). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: RBA.
- Los griegos y lo irracional (1965). París. En Lorite, J. A. (1983). *Partir de los griegos*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Morandé, P. (1984). *La formación del ethos barroco como núcleo de la identidad cultural iberoamericana*. Madrid: Ensayo.
- Reichel, G. (1985). *Los kogui. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (t. I-II). Bogotá: Procultura.
- Strauss, L. (1987). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Preuss, T. (1994). *Religión y mitología de los uitotos. Recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena colombiana, Suramérica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Revista Filosofía Univ.* 81 (XXXIII), 147-161. Costa Rica.
- Simplicio. *Física*, 24.13 (A 9).
- Vattimo, G. (1991). El ser como futuro a la verdad como monumento. En *Ética de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Vergara, I. (1995). Yage: una posible experiencia de transformación. *Revista Colombiana de Psicología*, núm. 4.
- Zea, L. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas: Ediciones Ayacucho.