

cuaderno

Cuadernos
de
SEMINARIO PÚBLICO

**Nuevo romanticismo:
la actualidad del mito**

Fundación Juan March

INDICE

SEMINARIO PÚBLICO

NUEVO ROMANTICISMO: LA ACTUALIDAD DEL MITO 11

I. Conferencias

1. MITO, HISTORIA Y RAZÓN EN GRECIA:
DEL MITO AL LOGOS 17
Carlos García Gual
2. EL CLARO DEL MUNDO: DEL LOGOS AL MITO
(seguido de diez tesis) 35
Pedro Cerezo Galán

II. Textos presentados

1. POESÍA Y MITO 83
Luis Alberto de Cuenca
2. MODESTO ENSAYO DE DESMANTELAMIENTO
DE LA MITO-LOGÍA 89
Félix Duque
3. MÁS ALLÁ DEL MITO Y DEL LOGOS 99
Reyes Mate
4. EL VIAJE DEL MITO A TRAVÉS DEL LOGOS 111
Jose Luis Villacañas

III. Participación escrita del público (selección) 117

IV. Contestación de los conferenciantes 123

Un SEMINARIO PÚBLICO es un acto cultural en el que se combinan las conferencias y el seminario. Esta estructura mixta persigue varios objetivos. En primer lugar, avanzar un paso en la especialización y el rigor sin perder el punto de vista general y, por ello, por un lado, se organizan en colaboración con especialistas y, por otro, se desarrollan siempre en régimen abierto y con libre asistencia de público. Al mismo tiempo trata de añadir al individualismo y unilateralidad inherentes a las conferencias tradicionales –género cultural consagrado– un nuevo componente de colegialidad y participación, con el mismo grado de preparación previa y escrita que los seminarios científicos. Por último, dentro del panorama humanístico, propone un tema de discusión que interesa a expertos de disciplinas diversas, a fin de propiciar la reunión de éstos y el intercambio de conocimientos sobre asuntos culturales comunes.

El SEMINARIO PÚBLICO se compone de dos actos. En el primer día, dos profesores pronuncian sendas conferencias sobre el mismo tema con perspectivas complementarias. Al término de las mismas los asistentes pueden llevarse un resumen redactado por sus autores. Este resumen permite a quien lo desee participar por escrito en el seminario mediante el envío a la Fundación March de comentarios y preguntas sobre el tema propuesto. Si los comentarios y preguntas son enviados antes del segundo acto, podrán ser planteados en el debate; en cualquier caso, podrán formar parte de estos Cuadernos.

El segundo acto consiste en la reunión de los dos conferenciantes con otros profesores para debatir sobre el tema del seminario. Después de una breve presentación por parte de los primeros, destinada a centrar el tema siguiendo la exposición del día anterior, dichos profesores leen una ponencia a propósito de los textos de las conferencias, suscitándose los términos de la discusión que, a continuación, se abre entre todos ellos.

Estos Cuadernos reúnen el texto completo de las dos conferencias del primer día, las ponencias del segundo día, una selección de las preguntas o comentarios de los asistentes y, en el apartado final, las respuestas que a unos y otros han preparado los conferenciantes.

SEMINARIO PÚBLICO

NUEVO ROMANTICISMO: LA ACTUALIDAD DEL MITO

El mito, una forma de pensamiento dominante en el mundo durante siglos, ha sido tradicionalmente considerado un estadio inferior o pre-racional. La interpretación clásica de la historia de la cultura occidental supone que en Europa surgió la razón, la racionalidad y que esto aconteció en Grecia. Por ello la importancia del mito durante siglos ha sido refleja o indirecta: el paso del mito al logos, de pensamiento pre-racional al pensamiento filosófico racional. Un paso intermedio para un estado final definitivo.

Este modelo de interpretación clásica está siendo profundamente revisado en todas las corrientes del pensamiento del siglo XX. La psicología descubre que, no sólo el hombre primitivo, sino el ciudadano ultracivilizado de la Europa central vive bajo la influencia de mitos que pueblan sus subconscientes y sus sueños (Freud y Jung). El mito es una forma de pensamiento, tiene su propia racionalidad, aunque no sea coincidente con la razón científica. Cassirer admite el mito como una de las formas simbólicas y Lévi-Strauss estudia las estructuras inherentes a los relatos míticos. Autores como Detienne y Vernant en Francia han creado una escuela muy fecunda sobre el significado social de los mitos, dentro de la escuela estructuralista; antes Lévy-Bruhl dedicó importantes investigaciones al alma primitiva en contraste con la mentalidad lógica. En teología el famoso teólogo Bultmann en la conferencia de 1941 proclamó la necesidad de una desmitologización, lo que desarrolló en años posteriores, prueba de que a su entender la civilización occidental se asentaba en unos fundamentos míticos mucho más de lo que estaba dispuesto a admitir. El pensamiento político también ha recurrido con frecuencia a categorías míticas, bien con la finalidad de detener el progreso (Sorel), bien para explicar ins-

tituciones no geométricas, como la monarquía; en el pensamiento jurídico destaca el libro de Bachofen sobre el matriarcado y la influencia normativa de lo mítico.

Todas estas circunstancias explican la actualidad del mito. Ya nadie tacha al mito con desdén de irracional o prerracional, puesto que la misma racionalidad occidental está sujeta a profunda revisión. Ya nadie habla del mito al logos, sino que más bien se aprecia una dirección contraria: del logos al mito.

Precedentes de esta última tendencia los encontramos en Vico, el famoso autor de la obra *Ciencia Nueva*, y los tardíos estudios del idealista Schelling realizados hacia 1840. Pero con ellos enlaza una recientísima filosofía europea, sobre todo de origen germánico, que, coincidiendo con una nueva estimación y valoración del romanticismo alemán de fines del siglo XVIII, recupera el mito como forma predominante en la estructura de pensamiento de todo hombre: unos describen este carácter mítico elemental del hombre, otro además los aplauden como un modo de liberación.

Todo ello ha movido a la Fundación March, en colaboración con el Instituto de Filosofía del CSIC, a promover unas conferencias, seguidas de reunión crítica, que aborden el tema de la actualidad del mito a finales del siglo XX. Las dos conferencias que se proponen tienen una clara simetría: la primera versa sobre el paso del mito griego al origen de la filosofía en los albores de la civilización occidental; la segunda sobre la inversión –siempre relativa, que no pretende abandonar el logos ni la racionalidad– del logos al mito en el último pensamiento europeo. Con ello se redondea todo el ciclo cultural desde los griegos hasta nuestros días, lo que permite una visión de conjunto de la cultura occidental.

I
Conferencias

El martes 2 de diciembre de 1997 se pronunciaron en el salón de actos de la Fundación Juan March dos conferencias sucesivas a cargo de Carlos García Gual, catedrático de la Universidad Complutense, y Pedro Cerezo Galán, catedrático de la Universidad de Granada.

1

MITO, HISTORIA Y RAZÓN EN GRECIA: DEL MITO AL LOGOS

Carlos García Gual

Podemos denominar aquí, de modo provisional y para entendernos, «pensamiento mítico» al modo de pensar que se caracteriza por recurrir a las narraciones «míticas», en el sentido tradicional luego explicitado, para comprender y explicar el mundo, sin determinar ahora si se trata de un modo de representarlo o una mentalidad con categorías propias y esencialmente arcaicas, o de un sistema expresivo o un lenguaje que recurre a un código simbólico distinto al lógico, y sin ponernos a discutir previas definiciones (tan diferentes como las que podríamos encontrar en E. Cassirer o en Cl. Lévi Strauss, y en otros estudiosos). Conviene, pues, cautelarmente, definir de antemano –de modo funcional y para evitar confusiones en el uso de este vocablo– un mito como un «relato tradicional que refiere la actuación memorable y paradigmática de unos personajes extraordinarios (dioses y héroes en el mundo griego) en un tiempo prestigioso y originario».

Los mitos son narraciones, dramáticas y fantásticas, en cierto modo trascendentes y protagonizadas por seres divinos y singulares, cuya actuación ha marcado y configurado la realidad posterior. Los mitos explican, revelan lo oculto y desvelan el sentido de la existencia humana en un mundo que gracias a ellos cobra un sentido humano. Trascienden lo dado en la experiencia inmediata. Dan, como dice Blumenberg, «significatividad» a la realidad. Por otro lado, los mitos se heredan, están ahí de antes, como las creencias están ahí antes que las ideas. Vienen siempre del pasado y resultan autorizados por él y prestigiosos por sus temas.

Mitología es el repertorio de mitos de una cultura, y todo gran mito pertenece a una mitología determinada. La mitología está enraizada en el imaginario colectivo, perdura en la memoria del pueblo, y suele estar vinculada a su religión tradicional. Los mitos se encuadran en ese repertorio mitológico de modo característico. Perviven en ese conjunto imaginativo y de ese contexto cultural extraen sus sentidos simbólicos y una coherencia narrativa peculiar. Una mitología implica un cierto orden de los mitos, que expresa

una concepción del mundo. Y a su vez, una mitología tradicional puede encontrar un orden más explícito y sistematizado en una determinada obra literaria, como le sucede a la griega en la *Teogonía* de Hesíodo.

Los grandes poetas épicos –Homero y Hesíodo– proclamaron y fijaron en sus obras con alcance panhelénico la mitología tradicional. La *Teogonía* de Hesíodo (fines del s.VIII o comienzos del VII a.C.) representa un intento muy logrado de presentar en un ensamblaje mítico sólidamente trabado a través de las genealogías divinas una cosmogonía y una teología que explican la formación del cosmos. Y justamente por ese intento de ordenar todo el repertorio divino en una estructura cósmica Hesíodo merece ser considerado como el primer pensador griego y un precursor de los teólogos posteriores (cf. O.Gigon). Es bien sabido que en Grecia fueron los poetas los guardianes de los mitos, inspirados por las memoriosas Musas, y así se alzaron como los primeros «maestros de la verdad».

El rechazo de las explicaciones míticas del mundo y el conflicto progresivo de *mythos* y *lógos* comienza con algunos pensadores de la Jonia del siglo VI a.C. En esa etapa de la aurora de la filosofía griega se sustituye el antiguo concepto de saber por uno nuevo. El saber mítico heredado del pasado y vehiculado por los poetas se sustituye por la búsqueda de una nueva sabiduría mediante la razón y el razonamiento, el *lógos*. Los nuevos maestros de la verdad no son ya los poetas, sino los pensadores y sabios legisladores de las ciudades progresistas de Jonia y de la Magna Grecia. Aunque algunos escriban en verso, como Solón, Jenófanes y Parménides, son gente crítica, intelectuales de nuevo cuño, que no fundan su conocimiento en un saber heredado y mitológico, sino en una ardua investigación de la verdad.

Descubrir la *alétheia* velada por la tradición es una empresa que obliga a apartar la explicación mítica y adoptar un talante lógico ante la *physis* y sus principios. También los filósofos buscan la es-

condida *arché* del *kósmos*, pero no por los trillados y embaucadores senderos de la mitología. Conscientes de que «la naturaleza gusta de esconderse» y de que «la armonía invisible es mayor que la visible», intentan explicar las apariencias (*Sózein tà phainόμενα*, como escribió Anaxágoras) mediante la hipótesis lógica y la crítica incesante.

Pero el *mythos* rechazado no desaparece, sino que se repliega. Cede ante el *lógos*, pero persiste en el trasfondo. Algunos presocráticos le conceden un margen (como Pitágoras, Empédocles, e incluso Parménides en su proemio épico) y vuelve a insinuar su seducción en Platón con nuevos tonos. La marcha del mito al logos es larga y de sorprendentes vericuetos, como han destacado Cornford y Untersteiner, entre otros. El mito griego preparó –en Hesíodo, por ejemplo– el camino al logos. La razón, después de todo, quizás no sea tan autosuficiente como postularon los ilustrados griegos más radicales. De modo que el asunto reviste, observado en una perspectiva amplia, una notable complejidad.

Al tratar de explicar los comienzos de esa ruptura con lo mítico en los comienzos de la tradición filosófica, en Jonia, hemos destacado tres factores sociales que nos parecen decisivos, aunque acaso no los únicos: la ciudad, la escritura y el prestigio de los «sabios». Burnet, Schuhl, Thomson, Farrington, Cornford, Jaeger y otros ilustres historiadores del pensamiento antiguo han señalado el ambiente libre y abierto a muchas influencias en que surge esa actitud inquisitiva y metódica que deja de lado las creencias ancestrales e intenta construir críticamente una explicación fundamental del mundo y la naturaleza acudiendo al ejercicio de la razón y dejando a un lado las fantásticas y poéticas «ficciones de los antepasados», *plásmata ton protéron*, como dijera Jenófanes.

Tanto Platón (*Teet.* 155 b) como Aristóteles (*Met.* 982 b 12) vieron en el *thaumázzein*, el «admirarse» o el «preguntarse extrañados por la explicación de lo asombroso», el comienzo del teori-

zar racional de los primeros filósofos. Intentemos meditar brevemente qué significa esa experiencia radical del extrañarse e interrogarse ante el mundo, no ya como una vivencia concreta e individual, sino como un fenómeno histórico en los albores de la filosofía griega. Recordemos cómo el narrar hechos admirables –*érga megála te kai thomastá*– es uno de los motivos básicos de la *historie* de Heródoto (*Hist.* I,1) y, para Heráclito, una etapa previa, pero no suficiente, del conocer (de acuerdo con su sentencia, frg. 12 DK: *polloì thomàzousin, olígoi ginóskousi*).

No es ya el simple quedarse pasmado, dominado uno por el asombro (aquel *thauma m' echei* homérico, si bien la expresión todavía la encontramos en Platón, *Filebo* 36 e); sino un intento de hallar respuesta al asombro y solución a la inquietud suscitada por lo que no se entiende y de lo que uno se hace problema. En tal sentido el *thaumázein* presupone la *athambie* de la que habla Demócrito como claro requisito del filosofar (frg. 4 DK). *Ex-trañarse* significa no poder conformarse ya con la explicación recibida y, por otro lado, no dejarse aprisionar por el asombro inefable, el *thambos* ante lo inexplicablemente divino. El asombro no es la mera admiración ante un mundo natural inexplicado, sino el caer en la cuenta de que las explicaciones habituales (siempre vivimos en un mundo ya explicado de alguna manera por los anteriores) no valen para entender la realidad, a un determinado nivel histórico.

Ese preguntarse extrañado por el sentido profundo y veraz de la realidad adquiere un perfil muy acusado en la época histórica inicial de la filosofía griega. Algunos pensadores advierten entonces que los mitos tradicionales no proporcionan una imagen veraz ni con garantías suficientes sobre el mundo objetivo. El mito no puede explicitar ni probar la verdad de lo que cuenta. Cuando la fe tradicional se cuarteada no puede reforzarse desde dentro.

«Mucho mienten los aedos» escribe lapidariamente Solón. Pero ya a Hesíodo le dijeron las mismas Musas que sabían «contar la

verdad, pero también mentiras semejantes a lo verosímil». De modo que se plantea la cuestión de la verdad, una cuestión a la que el saber mítico no puede dar respuesta, pues requiere la creencia. «En cuanto se planteó, en efecto, al mito la *cuestión de la verdad*, tuvo que quedar de manifiesto que su fantasía gráfica e imaginativa no coincidía con la realidad». (W. Nestle, *HEG.*, pág. 22). Sólo mediante el pensar razonado y la trabazón lógica se puede explicar convincentemente eso que resulta extraño, sólo así se puede, a fin de cuentas, «dar razón», *lógon didónai*.

Sobre la situación que desencadena la pregunta a partir del hecho de extrañarse, tal vez resulte oportuno un ejemplo. Recordemos unos versos de Teognis de Mégara –I 373 y ss.–: «¡Amigo Zeus, me dejas admirado!» (*Zeu phíle, thaumázo se*)– escribe el poeta, y explica luego su asombro: «Pues tú reinas sobre todos los seres con gloria y gran poder, y conoces bien el pensamiento y la voluntad de todos los hombres; tu fuerza está sobre todas, ¡oh rey! ¿Cómo pues tu designio, Crónida, se atreve a confundir en el mismo destino a los malvados y al justo, tanto si la razón de los hombres se dirige a la obediencia como si se da a la violencia, emprendiendo acciones injustas?»

Como se ve aquí, el asombro se suscita a partir del choque de dos creencias: la de la omnipotencia y la de la voluntad justiciera de Zeus. La incompreensión de la actitud del dios, constatada en la realidad, agujonea la pregunta y exige una respuesta racional. La cuestión es: ¿Cómo el dios supremo, todopoderoso y justo según la creencia –recordemos que Hesíodo había insistido en esa norma– ejerce tan mal su providencia y da fortuna al injusto y sufrimientos al justo? ¿Acaso Zeus no debe justificarse, como un acusado ante un tribunal, ante la razón humana que le exige cuentas?

En toda la época resuena esa misma queja, hasta los sofistas y Eurípides. En efecto, una creencia es la de que Zeus es el gran dios que actúa y decide todo –*panáitios, panergetés*– y otra, algo pos-

terior y propia de la época arcaica y de una cierta conciencia política, la que lo convierte en el guardián de la Justicia, el garantizador del orden moral. Pero en la realidad no se manifiesta esa actuación coherente de Zeus y esa contradicción entre lo esperado y lo realizado despierta la inquietud del poeta y el que éste desde su aporética angustia reclame una explicación.

Como se ve, creo, en este ejemplo, el asombro surge al no hallar a mano una explicación válida en un conflicto moral, suscitado por las creencias tradicionales y la situación atestiguada y sufrida por el poeta. Esa carencia de explicación subraya la insuficiencia de las nociones heredadas y urge a la búsqueda de un nuevo saber, que no viene ya de ningún *mythos*, sino que requiere un *lógos*.

Incluso un poeta piadoso y conservador, como Píndaro, se encuentra alguna vez escandalizado ante una explicación mítica tradicional y se decide a censurar el mito e inventar, sobre un esquema mítico –pues Píndaro no es amigo de los nuevos pensadores–, una variante más piadosa, tras señalar que: «más allá del relato verdadero, los mitos compuestos con pintorescos embustes engañan del todo» (*hypèr ton alathé lógon / dedaidalménoi pseúdessi poikílois exapatônti mythoi*) (*Olimpica* I, 28-9).

Píndaro, que no era ciertamente un filósofo, se contenta para salir del paso con retocar convenientemente el mito, con una variante que a él le parece menos impía. (Pélope no fue, según ella, troceado y servido por su padre a los dioses, sino raptado por Poseidón). Pero los filósofos van más allá, buscando el verdadero razonamiento, el *alethés lógos*.

Sólo el *lógos* sirve, en definitiva, para buscar salida a la *aporía* detectada por el asombro. Hay un previo *diaporêsai kalôs* (Aristóteles); pero el *lógos* encuentra salida y supera el naufragio. Cuando las creencias fallan hay que recurrir a las ideas, cuando se

suscita el asombro y el extrañamiento con tono crítico ya no valen los mitos para salvar las apariencias. La autoridad de la tradición narrativa, con sus dioses y prodigios, no funciona como justificación de una naturaleza admirable y autónoma (*physis*). Sólo la razón y los razonamientos, ese *lógos* que resulta ser *común*, como dirá luego Heráclito, sirve para explicarse el cosmos y los procesos naturales.

Recordemos que para los griegos «verdad» se dice *alétheia*, es decir, «desocultamiento», eliminación del olvido, *léthe*, que cubre lo real. En esa búsqueda de la *alétheia* llega un momento –en el siglo VI a.C.– en que los sabios griegos renuncian a la explicación mítica, advierten que no sirve ya y se erigen, frente a los poetas, como *maestros de la verdad*, prosaicos y razonables. (La etimología heideggeriana debe completarse con la histórica sucesión de los maestros de verdad analizada por M. Detienne). Ante las dudas y aporías que suscita la comprensión del mundo y sus principios ya no se puede responder narrando los viejos mitos, incongruentes y escandalosamente fantasiosos, sino que sólo la razón sirve para explicar la verdad ocultada por los falsos y bellos relatos. De la *alétheia* es necesario hallar y dar razón, es decir, *lógon didónai*.

El rechazo del mito como explicación válida es lo que produce el extrañamiento y lo que suscita la nueva inquietud teórica a la que sólo puede responder el *lógos*. Y ese proceso está bien situado históricamente en ese agitado y creativo siglo VI a.C. Fue entonces cuando los pensadores jonios experimentaron la necesidad de buscar una nueva *alétheia*, tras «el fracaso de sus primitivas representaciones del mundo y sus reglas tradicionales de vida» (J. Burnet).

Como escribió Ortega (en *Idea de principio...*, 1958, p. 362): «La filosofía sólo puede brotar cuando han acontecido estos dos hechos: que el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en su nuevo poder de que se descubre poseedor: el poder

de los conceptos o razón. La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una vía novísima que ante sí encuentra franca el hombre. Duda o *aporía* y *eupóreia* o camino seguro, *méthodos*, integran la condición histórica de la histórica ocupación que es filosofar» (cf. sus *Ideas y creencias*, 1934, cap.IV).

En la Jonia del siglo VI se había producido esa crisis del mito tradicional y, por otra parte, se había logrado una confianza en la razón, el *lógos*, como instrumento metódico para avanzar hacia la verdad. Critican a Homero y los poetas, es decir, a los mitos y el desconcierto de la tradición mítica, Solón, Pitágoras, Jenófanes, Heráclito y Hecateo, a la vez que proclaman con fervor presocrático sus hazañas en el progreso hacia la conquista de la verdad.

La confianza en la razón se sustenta en algunos logros fundamentales: la constitución de la *polis* y su ordenación ejemplar, la *escritura* alfabética y su precisión informativa, y el prestigio de los sabios, los *sophoí*, como figuras representativas de los nuevos tiempos. Esos tres hechos establecen un marco para el desarrollo del pensar racional. (Hay otros más: el desarrollo del comercio, la invención de la moneda, la influencia de los *technítai*, la libertad y variedad de creencias en las colonias minorasiáticas, etc.). Pero para simplificar la cuestión destaquemos sólo los claros progresos que aportan los tres fenómenos señalados.

«El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia... La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez» (J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, cap. IV). Notemos además las metáforas usuales para expresar hechos naturales en términos que proceden de la política: en términos como *kósmos*, *nómos*, *dike*, etc. (Basta recordar el famoso fragmento de Anaximandro, ese gran texto

auroral de la filosofía griega para advertir su importancia). Esa palabra cívica de que hablamos es ya *lógos* y no más *mythos*. El hombre, *zôon politikón*, «animal de ciudad», como dirá Aristóteles, es un ser con *lógos*, con palabra comunicativa y razón.

Aunque la escritura parece un útil más imprescindible para la historia que para el pensamiento filosófico, no es menos necesaria aquí la precisión del lenguaje que sólo la escritura aporta. No es necesario llegar a Tucídides para advertir esa preferencia por el testimonio exacto. «Los ojos son testigos mejores –y más exactos– que los oídos» coinciden en afirmar tanto Heráclito (frg. 15) como Heródoto (I,8, 2). Burnet interpreta bien, creo, la frase en el sentido de que «la investigación personal vale más que la tradición». La escritura permite el diálogo riguroso con los sabios del pasado, y con ella la crítica que es esencial en el progreso lógico.

La oralidad persistió largo tiempo en la cultura griega, sobre todo en la poesía, como han indicado E. A. Havelock y otros. Pasan unos siglos desde la introducción del alfabeto hasta la definitiva victoria de la «civilización de la escritura» con Platón. Pero la derrota del *mythos* –narración tradicional y memorable, repetitiva y oral– por el *logos*, documental, argumentativo y prosaico, está prefigurada ya en los avances del alfabeto, que introduce un modo de pensar más preciso y objetivo (Havelock, Harris, Detienne, etc.). Sobre la revolución intelectual que supone la adopción de la escritura como instrumento del pensamiento y fuente de una tradición fija y objetiva frente a la memoria oral han insistido E.A.Havelock y J. Goody, por un lado, al oponer la civilización de la escritura a la cultura oral, y, por otro, J. P. Vernant, M. Detienne y otros, que han subrayado cómo el hogar del *mythos* tradicional es «el país de la memoria», mientras que la historia y la filosofía se instalan desde sus comienzos en la precisión exigida al *lógos* escrito.

Como escribió Vernant: «En y por la literatura escrita se instaura este tipo de discurso donde el *logos* no es ya solamente la pa-

labra, donde él ha tomado valor de racionalidad demostrativa y se opone en ese plano, tanto por las formas como por el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone en cuanto a la forma por la distancia entre demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone en cuanto al fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y los poderes divinos de los que el mito recuenta las aventuras dramáticas».

El texto escrito permite la consulta repetida y crítica, porque deja fija una versión de lo expresado, testimonio que persiste más allá de la memoria variable y la audición deleitosa. Pero, además, el escrito permite registrar nuevas variantes sin destruir la versión anterior, mientras que la tradición oral va borrando lo anterior en cada retoque. Las Musas intentan repetirse, pero no son del todo fiables. Pertenecen al mundo de las palabras aladas y poéticas.

Si la tradición mítica ofrece sus relatos memorables como temas con variantes, como analizó H. Blumenberg, esas variaciones quedan borrosas en la transmisión oral, mientras que la escritura es lo que permite la conservación de las críticas y las disidencias respecto a la versión canónica de un relato. Cuando la *Iliada* de Homero se escribe se salva de ese continuo recomponerse de la tradición heroica en la memoria y los cantos de los aedos. Con la escritura aparece la versión personal, original, firmada, de un relato, como va a ser la narración de los historiadores (que firman en su comienzo sus testimonios como garantía de su veracidad). Por eso mismo algunos líricos arcaicos, que ponen por escrito sus poemas, se pueden permitir notables originalidades, como cuando Estesícoro corrige el mito sobre Helena afirmando en su *Palinodia* que la bella reina de Esparta no fue nunca a Troya en la nave de Paris.

Cierto que el mito no era, en sí mismo, irracional, sino que, como Blumenberg apunta, está ya en la senda de la razón, y había surgido para ayudar al hombre arcaico a superar la extrañeza radical del mundo dotándole de sentido y significatividad. Pero su an-

tropomorfismo y su dramatismo no resultan de recibo en un determinado nivel cultural, faltos de precisión y fijeza. Ahora al relato se le exige servir a una demostración lógica y objetiva, para la que el *lógos* necesita enraizarse en la escritura.

El prestigio de los sabios en esa sociedad arcaica griega queda claro en el ejemplo de los famosos Siete Sabios, legisladores y poetas, jueces, matemáticos, inventores del equilibrio y la armonía en la ciudad y el mundo (como he señalado en mi libro sobre ellos). Los filósofos no llegarán a estar tan bien integrados en la polis como esas figuras emblemáticas del saber al servicio del orden político y ético, sancionados por su saber ejemplar por el mismo oráculo de Delfos. Pero intentarán, como ellos, descubrir la *alétheia* para guiar a sus conciudadanos a un nivel más profundo, exponiéndose así a la impopularidad. (Diríase que el viejo Platón, en su *República* y más aún en las *Leyes*, siente la nostalgia de ese prestigio sapiencial).

En esa sociedad jonia –la de una época que Nietzsche llamó trágica–, antitradicional e individualista, como atestiguan también los líricos contemporáneos, inquieta y creativa en extremo, para quien la verdad no era ya un don del pasado y la sabiduría una cómoda herencia, sino una esforzada búsqueda del presente y la razón, es donde cobra su fuerza progresista ese *thaumazein* del que comenzamos hablando. Y aquí es donde el *lógos* presenta sus bazas para desplazar al *mythos*.

Aunque surgió unos decenios más tarde, la historiografía jonia, nacida en el mismo ambiente que la filosofía presocrática, muestra esos mismos rasgos: rechazo de la explicación mítica y confianza en el discurrir propio, que está autenticado por la experiencia y el buen juicio del narrador. Frente a los relatos tradicionales el mejor testimonio es el que se basa en la propia visión, la *autopsía*, de los sucesos. La historia requiere a la verdad un rigor objetivo que se acredita en la narración fijada por escrito como demostración de

un saber basado en la experiencia propia, *apódexis historíes*, según los términos claros de la definición de Heródoto (I, 1). El historiador estampa su nombre al comienzo del relato como garantía de su veracidad, desdeñando los rumores que le llegan del pasado. El antecesor de Heródoto, Hecateo de Mileto, comenzaba su texto con estas orgullosas palabras: «Escribo lo siguiente, como me parece que es verdad. Pues los relatos de los griegos son muchos y ridículos, en mi opinión» (*tade graphó, hōs moi dokéi alethéa einai. Hoi gar Hellenon lógoi polloí kai geloíoi*).

El historiador es, a su modo, un sabio testigo, *-hístor* es «el que ha visto», un viajero sagaz y experimentado que observa el mundo para conocerlo, como Solón, *theoríes heíneken*. Como el poeta épico, también él lucha –con su escrito– contra el olvido y el tiempo oscurecedor de las glorias humanas, pero ya no tiene a su lado ni requiere como apuntadora a ninguna Musa. El historiador funda su relato verídico *-lógos alethés-*. en su propio investigar la realidad. En los relatos históricos los dioses y los héroes míticos quedan silenciados u olvidados. (Heródoto admite que pudieran estar misteriosos tras el telón del teatro, Tucídides ni siquiera eso).

Frente a Heródoto Tucídides, despectivo de cualquier rastro mítico, de lo que él llama *to mythôdes*, no usa nunca la palabra «historia», *historíe*, pero subraya que *compone por escrito* su obra, su arduo y veraz *syngramma*, de manera fría y escrupulosa, con exactitud crítica ejemplar, con *acribeía*, a fin de que persista y resista la crítica, en todos sus detalles, y no como una bella pieza de audición, *akróasis*. Intenta explicar los hechos por sus causas, aparentes y reales, *propháseis* y *aitíai*, a fin de que el lector conozca la verdad, desvelada mediante su *lógos*. (Tanto Heródoto como Tucídides han atendido y aprendido la crítica de los más ilustrados sofistas).

No deja de ser paradójico que, algo después, Platón intente recuperar el encanto del *mythos* como instrumento de verdad, y no

sólo de persuasión retórica o pedagógica. El discípulo del escéptico y racionalista Sócrates, el maestro de la escritura, recurre a los mitos para exponer una realidad que está más allá del mundo lógico. En sus relatos, que él mismo califica de *mythoi*, acerca del destino que aguarda a las almas después de la muerte –en el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*– el filósofo de la Academia recurre a esas bellas narraciones para avanzar, en una apuesta arriesgada y hermosa, hacia un ámbito no susceptible de ser explorado con el riguroso *logos*.

Platón es un buen fabricante de mitos y un excelente narrador de innegable fantasía poética. Sobre una pauta tradicional modela el relato, unas veces como medio pedagógico, imitando o parodiando a algún otro autor (como el mito de Prometeo en el *Protágoras*, o el de los humanos demediados en boca de Aristófanes en el *Banquete*), otras como mera alegoría (como en el «mito de la Caverna» en la *República*) o como ficción de utilidad política (el de las tres almas metálicas); pero otras veces, como en esos mitos sobre el destino del alma en el Más Allá (que reelaboran materiales y esquemas órficos y pitagóricos), se sirve de los mitos para exponer una verdad que es inalcanzable a la razón dialéctica. Platón, que había criticado a los poetas como educadores y que los había proscrito con sus escandalosos mitos de su ciudad ideal, intenta recobrar el hechizo pedagógico de la mitología, y en las *Leyes* la admite como instrumento pedagógico y político, pero censurándola y moldeándola según sus propios criterios «filosóficos».

En esos juegos teóricos y esas seductoras manipulaciones del mito –y de los mitos– Platón nos sorprende y, con su mágico y taimado empeño, lo injerta como una planta vivaz y fascinante en el tronco de su sistema filosófico. Y ese brote mitopoético será mucho más tarde recobrado y potenciado en el Neoplatonismo, y florecerá y reverdecerá con un extraño esplendor y un halo místico y teológico. Tanto Aristóteles como los sucesores de Platón en la

Academia habían dejado en silencio ese anhelo platónico de nuevos modelos de relatos míticos. A partir de sus textos rebrotará en una época muy lejana al período clásico de la Filosofía.

En todo caso, el avance *del mito al logos* tiene luego en el pensamiento griego un largo camino, de curiosos vericuetos y recuentros (cf. Nestle, Cornford, Untersteiner, Schuhl, Farrington, Dodds, etc.). Al final, en la tardía época del neoplatonismo y el neopitagorismo y los gnosticismos, –un tiempo alterado por ese «miedo a la libertad» del que escribió E. R. Dodds– la partida volvió a plantearse y esa vez el logos parece que vio tambalearse su triunfo histórico, ante la reaparición de nuevas formas del mito, algunas de oscuras raíces y otras orientales. El racionalismo heleno se vio zarandeado por nuevas corrientes espirituales y nuevos y viejos mitos se cruzaron en el camino de las filosofías de una época tan espiritualmente inquieta y angustiada.

Pero tal vez ahora debemos dejar sólo apuntada esta posible reflexión sobre el enigmático crepúsculo de la Filosofía Griega. Seguir ese rastro nos llevaría demasiado lejos de esos momentos aurorales del filosofar griego clásico que hemos querido esbozar aquí.

Bibliografía

- H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Francfort, Suhrkamp, 1979.
- J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1987.
- W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 1979.
- F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, trad. Barcelona, 1984.
- M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, trad. Madrid, 1983.
- M. Detienne, *La invención de la mitología*, trad. Barcelona, 1990.
- L. Duch, *Mite i interpretació*, publ. Abadía de Montserrat, 1996.
- L. Edmunds, ed., *Approaches to Greek Myth*, Baltimore, 1990.
- C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992.
- C. García Gual, ed., *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, 1997.
- O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. Madrid, 1981.
- F. Graf, ed., *Mythos in mythenloser Gesellschaft*. Stuttgart, 1993.
- W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega I*, Madrid, 1984.
- E. A. Havelock, *Prefacio a Platón*, trad. Madrid, 1994.
- F. Jesi, *Literatura y mito*, trad. Barcelona, 1972.
- G. S. Kirk. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. Barcelona, 1990.
- L. Kolakowski, *La presencia del mito*, trad. Madrid, 1990.
- W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, trad. Barcelona, 1961.
- J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibnitz*, Bs. Aires, 1958.
- K. K. Ruthven, *Myth*, Londres, 1976.
- P. M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, París, 1949.
- G. Thomson, *Los primeros filósofos*. trad. Buenos Aires, 1975.
- M. Untersteiner, *Fisiología del mito*, 2 ed., Florencia, 1972.
- J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Buenos Aires, 1965.
- J. P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. Barcelona, 1992.

2

EL CLARO DEL MUNDO: DEL LOGOS AL MITO
SEGUIDO DE 10 TESIS
(EN EL SENDERO DE M. HEIDEGGER)

Pedro Cerezo Galán

«El oscurecimiento del mundo no alcanza nunca la luz del ser», reza el primer aforismo con que abre M. Heidegger *Aus der Erfahrung des Denkens*¹ (1947). Esta expresión no es nueva en él ni puede tomarse como eco desolado de la devastación producida por la segunda guerra mundial, en la que se había probado el gigantesco potencial destructivo de la civilización tecnológica y su poder de «movilización» total. Para él la guerra era tan sólo la cara externa de una más honda devastación, que crecía desde el seno mismo del mundo moderno. Tampoco se trata de una lamentación más sobre el estado mórbido de decadencia entre las muchas que venían resonando en Europa desde las postrimerías del siglo. Años antes, en 1935, al hacer el balance de su tiempo histórico, que a él se le antojaba de atroz indigencia, lo resumía en estos rasgos fundamentales:

«el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la odiosa sospecha contra todo lo creativo y libre, ha alcanzado precisamente en toda la tierra tal tamaño que tan pueriles categorías como pesimismo u optimismo se han vuelto, hace ya tiempo, ridículas»².

Son los distintos aspectos de un mismo acontecimiento, cuyas raíces había que buscarlas, según Heidegger, más allá de los diagnósticos habituales sobre el malestar de la cultura, en una clave metafísica, esto es, en la disolución de la pregunta por el sentido del ser. «¿Es el ser una mera palabra y su significación un vapor, o el destino espiritual de Occidente?»³. Abrir de nuevo históricamente esta pregunta de modo que alcanzara a la totalidad de la historia cultural de Europa, obligaba a re-iterarla desde la experiencia de la pérdida de sentido global de la existencia por su desarraigo de la verdad ontológica. No otra cosa significa el oscurecimiento del mundo. Al mencionar este rasgo en primer lugar, como obertura a todos los restantes, parece ironizar Heidegger sobre la narcisista autoconciencia moderna como época de las luces, cuya consumación abocaba a un ocaso tan sombrío:

«¿Qué significa mundo, cuando hablamos del oscurecimiento del mundo? Mundo significa siempre mundo espiritual (*geistig*). El animal no tiene mundo, tampoco mundo circundante. El oscurecimiento del mundo encierra en sí una depotenciación (*Entmachtung*) del espíritu, su disolución, consunción, suplantación y falsa interpretación»⁴.

En cuanto referido intrínsecamente al hombre, mundo significa siempre, fenomenológicamente hablando, el hogar del hombre, donde éste puede habitar en cuanto espacio abierto de sentido y valor para su existencia. Lo espiritual se toma aquí en oposición a lo animal. Si éste pertenece al orden de lo natural/instintivo, lo espiritual representa, por el contrario, el ámbito de la libertad en cuanto poder de significación y configuración. Pero donde hay libertad hay finalidad, y, por ende, sentido. Lo habitable del mundo tiene que ver, pues, con la donación de sentido, tomado éste en su primaria acepción de orientación final omniabarcadora. No hay mundo donde falta la finalidad, el por mor de qué (*Worumwillen*), que abre y despliega los plexos o conjuntos de relaciones de remisión (*Verweisungsbezüge*), en que comparecen las cosas en cuanto asuntos que conciernen al hombre. El oscurecimiento del mundo entraña, pues, como precisa Heidegger, el debilitamiento de la libertad creadora, de la libertad dadora de sentido, incapaz ahora de alumbrar una idea legitimadora de la existencia en cuanto todo. De ahí que se trate de una depotenciación del espíritu, rebajado a mera inteligencia analítica y calculadora:

«Decisiva es la tergiversación (*Umdeutung*) del espíritu en inteligencia (*Intelligenz*) en cuanto mera capacidad de entendimiento, mediante la reflexión, el cálculo y la consideración, de las cosas dadas y de su posible modificación y nueva producción compensadora.»⁵

O, lo que es lo mismo, de su degradación instrumental, al ser reducido a simple medio para alcanzar fines, perdiendo aquella capacidad pro-positiva y justificadora de los fines que constituía la

esencia misma de lo espiritual. Pero con tal instrumentalización se pone el espíritu al servicio de otra cosa, se enajena en un orden pre-fijado y administrado, cuya clave ya no está en su poder:

«Tan pronto como se establece esta falsificación instrumentalista del espíritu, retroceden los poderes del acontecer espiritual, la poesía y las artes plásticas, la constitución del Estado y la religión, al ámbito de un posible y consciente cuidado y planificación. Al mismo tiempo son divididos en sectores. El mundo espiritual deviene cultura (*Kultur*), en cuya creación y mantenimiento busca el hombre individual obtener una terminación (*Vollendung*) de sí mismo.»⁶

Obviamente, la cultura tiene aquí un sentido peyorativo como aquello que se produce y consume, se cultiva, distribuye y administra, (todo sea dicho en un impersonal característico), hecho mercadería en el circuito del mercado, donde todo lo noble y gratuito y creativo queda degradado a mero valor. La cultura trafica con productos desanimados, con valores sin sentido humano y social, en los que el hombre ya no puede reconocerse. Por eso se limita a consumirlos en la creencia de que ayudan al acabamiento, conforme a lo establecido, de su propio ser. Se trata, en suma, por decirlo en una palabra, de una alienación existencial, ya denunciada en *Sein und Zeit*, más grave y decisiva, al parecer de Heidegger, que cualquier otra alienación política o económica, porque afectaba al núcleo mismo de la vida creativa, de la vida ascendente, del espíritu.

Como puede apreciarse, el fenómeno global que crítica tan áspidamente Heidegger es el mismo que analizó Max Weber como característico de la modernidad bajo el rótulo de racionalización, con su consecuencia inevitable de «des-encantamiento» (*Entzauberung*) del mundo, en el sentido de vaciamiento de su significado y valor por obra de su progresiva objetivización por la ciencia y sometimiento al dominio de la técnica. Weber reconoce que este giro decisivo se debe, no sólo a la extensión de la razón científica a todos los órdenes de la existencia, sino a una inspiración religiosa, es-

pecífica de Occidente: de un lado a la trascendencia de la conciencia cristiana con respecto al mundo, que le permite poder enfrentárselo como un objeto de dominio, y a la vez, a la conducta ascético-puritana, que, al distanciarse de él, suspendía los intereses inmediatos en beneficio o del interés trascendental por su ordenación y control. Pero esta transferencia de la soberanía divina sobre el mundo a la práctica secular intramundana, que hará del hombre un sujeto demiúrgico, al modo divino, acabará sometiendo al hombre mismo, y al mundo del hombre, a un nuevo canon. La racionalización avanza como un proceso de secularización, –lo que llama Heidegger, en lenguaje poético heredado de Hölderlin, «la fuga de los dioses»–, que autonomiza los diversos contenidos de los distintas esferas de la cultura de su matriz religiosa para fundarlos en principios inmanentes a la práctica cognoscitiva y experimental, a la vez que los somete a una estricta regulación metódica y organización funcional. En este sentido, la razón moderna, esto es, la razón como ilustración, que implica autonomía de fundamentación, discurso metódico y análisis lógico-formal de las representaciones, provocaba un movimiento de desarraigo de la existencia de su antigua matriz mítica, suplantando la interpretación poético/numinosa de los fenómenos por la explicación científica y la dominación técnica.⁷ Pero esto equivalía, en el fondo, a un triunfo de lo mecánico sobre lo vivo y espiritual. La causalidad eficiente, la única que reconoce la ciencia moderna, eliminaba toda comprensión finalística del mundo, por meramente antropomórfica, y desconectaba la esfera del valor del orden autónomo del conocimiento, expulsándola a la vivencia subjetiva. Quedaba así como el modelo único de explicación, que se extendió consecuentemente a todas las esferas de la vida. Y, con ello, se hizo predominante la racionalidad instrumental como ajustamiento metódico de los medios a fines a conseguir (*Zweckrationalität*), conforme al método predictivo de la ciencia natural y a la acción técnica productiva, que en él se basa. En cuanto a la otra racionalidad de los valores (*Wertrationalität*), es decir, la relativa a la acción práctica en el marco ético de una forma de vida, se fue res-

tringiendo progresivamente al orden privado, al entrar en crisis, en virtud de la misma crítica racional, las antiguas tradiciones normativas de valor en otro tiempo vigentes.

Ahora bien, el modelo causal mecánico no sólo desanimaba a la naturaleza, reduciéndola al tejido inerte de fenómenos enteramente objetivables y reproductibles, sino al propio mundo de hombre, al someterlo a una organización abstracta, con detrimento de aquellos vínculos orgánicos de proximidad y de identidad cultural, propios de una comunidad de vida. A la escisión del hombre con respecto a la naturaleza, objetivada como un artefacto, vino a sumarse la escisión del hombre en sí mismo, reprimidas las bases de su naturalidad por el orden autónomo de la inteligencia, y, finalmente, la más dramática escisión de los hombres entre sí. Estos, liberados como átomos en su ciega espontaneidad, tuvieron que entrar a formar parte de un sistema funcional en que pudiera equilibrarse el libre juego de acciones y reacciones. De este modo, la sociedad dejaba de ser una totalidad ética, animada por un espíritu común mediante la participación en un sistema de creencias y valores, para desenvolverse como una gran máquina, que ajusta funcionalmente su sistema de acciones y reacciones, con el fin de preservar el orden social. El artificio mecánico vino así a suplantarse a la constitución interna y armónica de lo vivo, e incluso de lo espiritual, descartando toda legalidad propia e inmanente. Y el artificio se convirtió en el modelo directivo en todos los órdenes de la existencia. Las consecuencias extremas de esta colonización técnica del mundo de la vida, tal como las describiera Heidegger, aún están a la vista:

«la naturaleza objetivada, la cultura explotada como un negocio, la política convertida en una técnica, y los ideales prefabricados».⁸

He aquí lo que significa propiamente el oscurecimiento del mundo. A él ya «no alcanza la luz del ser», esto es, no queda rastro ni

conciencia de la «donación» histórica originaria, que lo abrió como tal mundo. El ser, en clave heideggeriana, es el a priori histórico/ontológico de un sentido, que abre el espacio trascendental de visibilidad o comprensibilidad, en que puedan mostrarse las cosas en su ser. Este espacio constituye lo abierto del mundo, como lugar de manifestación. Pero en el mundo opaco, no se echa en falta una idea unitaria y legitimadora, capaz de abarcar la omnitud de lo ente, y las mismas relaciones de naturaleza y sociedad en un todo significativo. De ahí que haya dejado de ser un orden armónico de sentido para devenir un mero sistema de relaciones inertes:

«la existencia comenzó a deslizarse en un mundo, que carecía de aquella profundidad...Todas las cosas cayeron sobre un mismo plano, sobre una superficie, que, parecida a un espejo ciego, ya no refleja más ni nada puede devolver. La dimensión predominante fue la de la extensión y el número... Y tanto creció y se extendió lo siempre igual e indiferente hasta el punto en que se transformó lo cuantitativo en una peculiar cualidad».⁹

La metáfora del espejo ciego es muy significativa. El mundo oscurecido en cuanto agregado de relaciones mecánicas no refleja ya, no puede reverberar la luz del ser, que lo convertiría en un horizonte de sentido para el hombre. No remite a lo otro de sí, a la diferencia ontológica entre el ser (sentido) y el sistema de lo ente, sino que se cierra sobre sí. El a priori del proyecto matemático, específico de la racionalidad científica moderna, sólo permite abrir un mundo de relaciones funcionales entre estados de cosas, sujetas a orden y medida. Es el mundo/imagen, el mundo como mero sistema de representación:

«Donde el mundo se convierte en imagen (*Bild*) –precisa Heidegger en *Holzwege*– es tomado el ente en su conjunto como aquello que el hombre se prepara, y por eso, correspondientemente, lo que él quiere traer ante sí y tener ante sí, y con ello, en un sentido decisivo, re-presentárselo».¹⁰

El ser del ente se ha vaciado en la mera objetividad de lo representado. Y, el mundo, en cuanto todo sistemático de lo representable, sólo puede remitir, por tanto, al su-jeto pro-ponente y representante, el que se lo arregla o dis-pone como un orden objetivo, del que puede dar cuenta cabal. Pero este sujeto demiúrgico, en que es fácil reconocer la huella del fundamento ontoteológico trascendente, se ha vaciado a su vez en mera función de representar. Su libertad es aquella voluntad de poder, que se autodetermina vinculándose a una obra, cuyo secreto reside sólo en él, pues él desde sí y por sí mismo la hace ser y valer. Pero en tal caso, concluye Heidegger, «la libertad moderna del sujeto queda absorbida enteramente en la objetividad conforme con él».¹¹ En suma, es un mundo ciego, cerrado sobre sí mismo, pues toda su manifestatividad parece remitir únicamente al ojo del sujeto que lo ve, esto es, lo re-presenta y mide, y así lo somete a un plan. Efectos de esta cerrazón son tanto el discurso unitotal del funcionalismo¹² como la administración omnímada de la existencia por obra del Estado Leviatán.

Podría argüirse en defensa del nuevo orden técnico instrumental que de este modo se garantiza al menos la soberanía del sujeto sobre el mundo. Pero es pura ilusión, porque el sujeto queda, a su vez, comprendido e interpretado a partir de las mismas categorías objetivadoras que hace valer como instrumentos de su previsión y dominación. Un paso más en esta organización técnica del mundo y el objeto (*Gegen-stand*) no será ya lo ante-puesto formalmente, sino lo dispuesto o dis-ponible, como mera existencia efectiva (*Bestand*) en la red de los sistemas operatorios. La exigencia de poner el todo del ente bajo un plan y control, impele al propio sujeto a caer bajo su demanda. Cuando el ser del ente, en virtud de este predominio ontológico de lo técnico, se dispensa como «dispositivo armazón» (*Ge-stell*), es decir, en una estructura operatoria de ajustamiento objetivo, hasta el propio sujeto queda ajustado en el juego y ensamblado objetivamente con el todo de lo así dis-puesto como única y efectiva realidad. Queda, por tanto,

dis-puesto en y por el dis-positivo como objeto, también él, de planificación y control. En suma, completando el cuadro, con el triunfo, en la era de la técnica, de lo cuantitativo mensurable, acaba disolviéndose la individualidad creadora en la abstracta homogeneidad social del «término medio», y, de otra parte, se consuma la devastación de la tierra, –aquí por naturaleza–, privada de su propia medida,¹³ y convertida en permanente objeto de explotación y utilización.

La crisis del logos

Heidegger lamenta que el derrumbe del idealismo alemán, que actuaba como escudo protector¹⁴, haya precipitado el oscurecimiento del mundo. Y, en efecto, a finales del XVIII y principios del XIX, el pensamiento romántico denunció una crisis del logos, al filo de la primera ilustración, y guardó viva la conciencia de un necesario re-nacer del espíritu del mito. El romanticismo llevó a cabo, en efecto, una metacrítica de la crítica ilustrada, haciendo ver sus límites e ilusiones. Algunos de sus motivos esenciales como la desanimación de lo vivo, la escisión con la naturaleza y la organización abstracta del mundo de la vida, ya han sido tomados en consideración. Lo decisivo es con todo la radicalidad con que puso a prueba el principio de la Ilustración. Pues una de dos: o hace descansar su ingente proyecto de justificación en un presupuesto de legitimación última y validez universal, que pone al abrigo de toda crítica, o al aplicarse a sí mismo la crítica inmanente destruye la base de su misma legalidad. Dicho en otros términos, o acepta un punto de vista mítico acerca de su propia posición, peraltándola a una significación absoluta, o la fuerza crítica dirigida a debelar los mitos acaba por dirigirse contra sí misma, aniquilándola. Este era el dilema: o amparse en el mito o desfallecer en escepticismo. Fue Nietzsche sin embargo quien radicalizó más tarde esta conciencia de crisis del logos, hasta el punto de ver en ella una señal de quiebra (*Bruch*) inevitable:

«A la vez (el hombre teórico) siente que una cultura edificada sobre el principio de la ciencia, debe sucumbir tan pronto como comienza a volverse ilógica, esto es, a retroceder ante sus consecuencias»¹⁵.

Lo ilógico apuntaba aquí a una contradicción inherente a la actitud racionalista, al reconocer el límite de su pretensión de poder dar razón de todo y hacer de la razón, sin embargo, el órgano de justificación de la existencia. Ya Rousseau había constatado este límite y denunció acremente las ilusiones del optimismo ilustrado ante la impotencia de la razón para responder a las demandas prácticas de la vida. Escepticismo teórico, de un lado, por la incapacidad de la razón de fundamentarse a sí misma, y su consiguiente confinamiento inevitable en el mundo fenoménico, como pensara Schopenhauer; pero sobre todo, escepticismo práctico o vital, al dejar des-amparada y des-orientada a la vida en el orden del valor. Me refiero con ello, no sólo a la imposibilidad de fundamentar el universo del valor, entregándolo a la esfera del sentimiento, sino a la impugnación crítica de aquellos valores trascendentes que venían constituyendo tradicionalmente la guía de la existencia. Entre nosotros, Miguel de Unamuno acertó a expresar este criticismo corrosivo, que destila la razón moderna, y que, a la postre, acaba volviéndose contra sí misma, fagocitándola como si de un cuerpo extraño se tratase:

«La disolución racional termina con disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de los Stuart Mill, éste es el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez».¹⁶

La fatiga y la decepción del racionalismo trajo consigo el malestar de la cultura. Es la sombra de la ilustración que se extiende por Europa en la postrimerías del siglo, como la otra cara, desengañada y escéptica, del gran proyecto de emancipación y justifica-

ción. Mas el pesimismo –como vió Nietzsche– es tan sólo la «pre-formación del nihilismo». Esto es lo decisivo:

«¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin: falta la contestación al por qué?»¹⁷

Quizás hubiera sido más exacto decir «al para qué». El oscurecimiento del mundo, pensado ontológicamente, no significa otra cosa que la experiencia del nihilismo. Pero, el nihilismo no es un acontecimiento puntual, sino un proceso, «el movimiento fundamental de la historia de Occidente», piensa Heidegger, perteneciente e inmanente a su propia metafísica, que se consume en el mundo moderno,¹⁸ en la época de la técnica, esto es, de la interpretación del ser del ente desde el dis-positivo-armazón (*Ge-stell*). En este aspecto, había que pensar el nihilismo aún más fundamentalmente que Nietzsche, quien lo había reducido a la quiebra del mundo trascendente platónico-cristiano:

«Desde la perspectiva hacia el otro comienzo debe el nihilismo ser concebido mucho más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*)».¹⁹

Abandono del ser que hay que entender, según Heidegger, en el doble sentido del genitivo: como olvido de la pregunta por el sentido del ser (gen. objetivo), pero mucho más radicalmente, en cuanto rehusamiento del ser mismo en una cultura volcada sobre el orden entitativo de lo presente disponible (gen. subjetivo). El nihilismo debe ser pensado a partir del acontecer de la nada. Como precisará más tarde, en réplica a Ernst Jünger, «el cero apunta a la Nada, y precisamente a la vacía. Allí donde todo afluye hacia la Nada reina el nihilismo»²⁰

¿Qué pasa con esta nada?, cabe preguntar. ¿Cómo pensarla y comportarse en ella?; ¿no es más que la nada vacía, el mero no-

ser del ente, o acaso apunta en ella la trascendencia, sobre todo lo ente, del ser en su verdad?

«Llegamos demasiado tarde»

Como ya se ha indicado, Heidegger identifica el oscurecimiento del mundo con la fuga de los dioses, entendida como proceso secularizador, –«donde ya no es posible tomar una decisión acerca de Dios y de los dioses»²¹–, y no en vano sintoniza su pensamiento con la poesía meditativa de Hölderlin acerca de los dioses huidos y la nostalgia de lo sagrado. En el segundo de los aforismos, *Aus der Erfahrung des Denkens*, inmediatamente después del dedicado al «oscurecimiento del mundo», añade:

«Llegamos demasiado tarde para los dioses, pero demasiado pronto para el ser, cuyo iniciado poema es el hombre».²²

Los motivos de esta sentencia son bien conocidos, aunque toda ella tenga un aire enigmático: la existencia como poema temporal, en que se ex-pone el ser, destinándose al hombre. Poema histórico, pues en él ocurre el acontecimiento de los acontecimientos: que hay ser y se da o destina en la historia, abriéndola en la multiplicidad de sus sentidos. Pero donde hay historia y destino, no puede darse la arbitrariedad. El mero querer subjetivo es irrelevante. Los tiempos, las épocas, pensadas ontológicamente, tienen también su necesidad. De ahí que «tarde» o «temprano» ya no signifiquen nada con respecto al querer subjetivo. Su medida pertenece a otra esfera. De nuevo se impone el recuerdo de un poema de Hölderlin, el parágrafo 7º de la elegía «Pan y Vino»:

«Pero, ¡amigo!, llegamos demasiado tarde, cierto que viven
los dioses
pero allá arriba sobre nuestras cabezas en otro mundo.
Allá actúan sin fin y parecen ocuparse poco

de si vivimos; tanto nos dejan en paz los celestes.
Pues no siempre pudo contenerles una débil vasija;
Sólo a veces soporta el hombre la plenitud divina.
Sueño de ellos es después la vida. Pero el extravío
ayuda, como el sopor, y la necesidad y la noche fortalecen
hasta que los héroes hayan crecido bastante en cunas
broncíneas». ²³

A primera vista, se trata de una confesión melancólica en la época de los dioses huidos. Llegamos demasiado tarde para los dioses y sus leyendas; la época heroica quedó ya atrás. Después, sobrevino la noche. El comentario del pensador fluye en sintonía con el decir poético:

«No sólo los dioses y el dios han huido, sino que se ha apagado en la historia del mundo el resplandor de lo divino. El tiempo de la noche del mundo es un tiempo de la penuria, porque siempre deviene más pobre. Ha llegado a ser tan menesteroso que ya no puede notar la falta de los dioses en cuanto tal falta». ²⁴

¿Hasta cuándo? «Tal vez la noche del mundo va ahora hacia su punto medio. Tal vez la noche del mundo vuelve completo ahora el tiempo de la penuria». ²⁵ El «ahora» que mienta el poeta es el mismo tiempo en que piensa el filósofo. Se trata de la consumación de la modernidad en la era de la técnica, que realiza, a su vez, las posibilidades históricas del logos de la metafísica. Ya ni siquiera se advierte la falta de lo divino. Es el nihilismo consumado, convertido en «estado normal» de la existencia. La noche se hace cada vez más profunda. Sólo la experiencia de esta profundidad puede explorar el vacío de lo que ni siquiera se echa en falta. «En la época de la noche del mundo, el abismo (*Abgrund*) del mundo debe ser experimentado y sufrido hasta el fondo». ²⁶ No caben paliativos. Cualquier actitud de encubrimiento de la situación o de huida hacia atrás, como si hubiera detrás un reino más calmo y seguro, o de simple huida hacia adelante,

como si fuera posible superar el nihilismo sin atravesarlo, sólo sirve para agravar la penuria. Tal como replica Heidegger a Ernst Jünger, «en lugar de querer superar el nihilismo tenemos que intentar primero entrar en su esencia». ²⁷ Es decir, saber en qué lugar y tiempo se originó el olvido del ser. Olvido que, por otra parte, no fue algo casual y fortuito, pues en tal caso también podría ser igualmente fortuita su reparación, sino que responde a la necesidad interna de que el trascender del hombre hacia el ser del ente, encubra aquello por lo que hay trascendencia o apertura de un claro del ser. Este acontecimiento es, pues, inmanente al ámbito del trascender de la meta-física. Mientras tanto, como canta el poeta, la necesidad (*Not*) y la noche (*Nacht*), –¿acaso no son lo mismo?–, fortalecen el corazón, hasta el punto en que, en la media noche, la misma experiencia de la penuria haga clarear; es decir, hasta el punto en que el agravamiento del nihilismo haga irrespirable la ausencia de sentido, y entonces comience a sentirse su falta. En este punto, la necesidad misma, la experiencia de la noche, se convierte en indicación; es el signo memorial de lo perdido, y en la misma medida, la tensión hacia lo que se espera. El comentario del pensador al canto elegíaco del poeta es bien explícito:

«Es el tiempo de los dioses huidos y del dios que viene. Ese es el tiempo menesteroso porque está en una doble carencia y negación; en el ya no de los dioses huidos y en el todavía no del que viene». ²⁸

Esta ausencia determina la oscuridad de la noche. Noche de lo sagrado, que es el nombre poético con que Hölderlin nombra la naturaleza originaria, y Heidegger piensa el secreto o misterio (*Geheimnis*) del acontecer histórico del ser. Pero, ¿y si las sombras fueran «el testimonio impenetrable de un oculto lucir»? ¿si pudieran ser experimentadas no como mera carencia, sino como «lo incalculable», como aquello que «se sustrae a la representación, y con todo anuncia en el ente e indica el oculto ser»? ²⁹ Esta penetración de la sombra sólo puede llevarla a cabo la mirada de

fuego del poeta y el pensador. La noche de lo sagrado significaría entonces, de modo ambivalente, tanto su simple ausencia o falta como su rehusamiento (*Verweigerung*) o retracción. Pero, entonces, el mismo abandono del ser (*Verlassenheit*), la experiencia de su penuria, haría presagiar el rescate de su olvido. La noche se vuelve sagrada, pues si de un lado comienza a percibirse la falta o penuria de lo sagrado, del otro la memoria de lo perdido puede convertirse en la forma de una nueva expectación. Con el «nuevo comienzo», Heidegger vincula expresamente su pensamiento al tema hölderliano del «dios venidero» (*der kommende Gott*), del dios que puede abrir el nuevo tiempo futuro. Cuando en la célebre y tan comentada entrevista con *Der Spiegel*, se vió obligado a responder a la apremiante pregunta de su interlocutor sobre qué podía esperarse en una situación tan cerrada, se limitó a contestar escuetamente: «sólo un dios puede aún salvarnos», esto es, sólo cabe aguardar una nueva «donación» de sentido, un clarear. ¿No es este dios el mismo Dioniso, del que cantaba Hölderlin en su elegía «Pan y Vino»

«y finalmente vino, consolándonos celestialmente,
un genio apacible, quien anunció el fin del día
y desapareció, dejándonos como signo
de que había estado antes y volvería de nuevo
algunos bienes del celeste coro»³⁰

El último dios, –¿Dionysos o el Crucificado, o quizá ambos en uno?³¹– está en trance de porvenir. La media noche es el punto del gran giro: desde el fin de la filosofía, esto es, del logos de la metafísica hacia un nuevo comienzo. Giro que, en modo alguno supone un abandono del suelo de la metafísica, sino su torsión (*Kehre*) hacia aquello que comenzó ésta a dejar a sus espaldas por atender al orden abierto del ente en su omnitud. Y lo que, en su comienzo, dejó detrás de sí acabó cayendo fatalmente en el olvido en un tiempo en que la atención obsesiva a lo presente manifiesto cegó todo vestigio o barrunto de lo otro del ente, esto es, del verdadero trascender. «La sustracción permanece oculta al re-

presentar determinado nihilísticamente. Da la impresión de que se bastara a sí mismo lo presente en el sentido de lo consistente». ³² De ahí la necesidad de re-iterar, esto es, de abrir de nuevo la pregunta del comienzo, en y desde la consumación científico/técnica del proyecto metafísico en la modernidad. Cancelar el olvido no equivale a reparar una pérdida, de tal modo que lo olvidado pudiera ser repuesto y traído de nuevo a la presencia. Esto sería incidir una vez más en el lenguaje de la metafísica. Precisamente porque el ser no es un ente, sino aquello por lo que hay ser o sentido del ente, la superación del olvido no implica algo así como una manifestación del ser en sí, sino la conciencia de su necesaria sustracción como condición para que se dé el ámbito de lo ente.

Conviene precaverse, no obstante, de entender estas expresiones, –«vuelta» y «nuevo comienzo», así como «ausencia de los dioses» y «dios venidero»–, en un sentido crasamente temporalista, como un tiempo que ya fué y otro que se anuncia. Volviendo de nuevo al segundo aforismo heideggeriano, con que se abría este parágrafo, «demasiado tarde» es siempre, en cierto sentido; y en otro, es siempre «demasiado pronto». Heidegger eleva la confesión melancólica de Hölderlin a un rango ontológico: para el hombre, poema de tiempo, siempre es demasiado tarde. La patria del origen se le ha escapado ya sin remedio. Es y será siempre el exiliado del paraíso. Por la misma razón, es siempre para él demasiado pronto para la otra patria de un futuro integral, porque no podrá nunca crecer, coincidir con la envergadura in-finita (en sentido negativo) de los envíos del ser. Esta es su condición mortal. Pero en el tiempo de la penuria cabe rememorar lo perdido para fundar de nuevo las esperanzas. ¿No era ésta acaso la función del mito? El mito narra un acontecimiento, cuyo origen le trasciende, del que se encuentra ya alejado o distanciado fatalmente en el tiempo, pero el relato le permite preservar la memoria de un origen y alentar hacia su re-iteración, –el nuevo comienzo– en la esperanza.

Del logos al mito

Entiendo por mito, dicho sea sumariamente, ante todo, la narración de una experiencia numinosa, en la que se ha entrado en relación sustantiva y participativa con un fondo misterioso, que confiere a la vida un sentido y un valor incondicionado. La mitopoyesis actúa, en la conciencia del límite, cuando se hace preciso poner la vida en contacto con las fuentes originarias del valor. Por decirlo con Leszek Kolakowski, se trata de «la necesidad de vivir el mundo de la experiencia como lleno de sentido».⁵³ La apertura de este espacio numinoso acontece por revelación pasiva y de modo simbólico. Ciertos acontecimientos, ciertos hechos, gestos, acciones o palabras del mundo cotidiano se cargan súbita e instantáneamente de un sentido nuevo, insondable y maravilloso, como tocados por un rayo, según la gráfica expresión de Creuzer. Son las epifanías en que se concentra y destella lo numinoso como revelación de lo absoluto necesario. Esto es lo sagrado, lo indemne y salvador, capaz de reanimar siempre de nuevo la vida, restaurar sus fuerzas, curar sus heridas y librarla de sus extravíos y desengaños. Se trata de «actos de afirmación de valores»⁵⁴; más aún, es la fundación legitimadora del universo del valor. El mito distribuye así sobre la noche primera del caos una demarcación axiológica originaria, asigna valores y contravalores últimos, establece un régimen originario de orientación. En este sentido, es una palabra de salud.

Las hierofanías constituyen, por otra parte, la matriz simbólica del cosmos. En el símbolo habla a una el corazón del hombre y la reserva infinita de significación (*mana*) que se esconde en la realidad. En el mismo sentido y a la vez que el sentimiento y la fantasía se proyectan en el mundo, la realidad se desborda e inyecta su potencia significativa en determinados fenómenos. Este «a la vez» indica la instantaneidad y simultaneidad del acontecimiento, en que un sentido destella por vez primera, como un relámpago en la noche o como el claro vagido de un amanecer. El símbolo reúne así (*sym-ballein*) lo sensible inmediato con la fuerza reveladora de

la idea. Esta reunión no responde a un plan pautado, sino que acontece originariamente, como si la idea se hiciera carne o la carne se hiciera palabra. Por decirlo con Creuzer:

«Una idea se abre por completo y al instante en el seno del símbolo y abarca todas nuestras fuerzas anímicas. Es un rayo que cae sobre nuestros ojos en línea recta desde el fundamento oscuro del ser y del pensar y que recorre todo nuestro ser... una totalidad momentánea».³⁵

El símbolo no apunta a algo otro, que le fuera ajeno; contiene ya en sí lo otro; es a la vez, lo uno y lo otro en lo mismo: la imagen y la idea. De ahí que no sea «alegórico sino tautegórico», según Schelling; es decir, la imagen no actúa como símil o vehículo expresivo, sino que habla por sí misma: hace presente la sobreterminación de la idea; no remite a una verdad sino que aporta su propia verdad.³⁶ Y, a través de ella, se desborda o abre, en última instancia, hacia el fondo de la vida universal. De ahí que su propia luz esté recortada siempre por un cerco de sombra, en que se anuncia simbólicamente lo insondable. Ahora bien, con respecto al símbolo, el mito viene mucho más tarde, a distancia del acontecimiento, en la forma de una narración en que se guarda y elabora el contenido de la experiencia simbólica. Es, pues, el mito la leyenda del origen perdido, encargada de explicitar su sentido y preservar su memoria en el tiempo. Y en el caso de que aparezca en unión con el rito, porque aún esté vivo en la comunidad, el mito interpreta lo que se realiza en el culto, como actualización de la experiencia numinosa. Tal como resume M. Frank la tesis de Creuzer y Bachofen: «Simbolismo: esto es, de modo real y corporal (en la embriaguez, la danza y la música), rito consumado; el rito –en la representación de lo lingüístico– sólo desarrolla la historia que, en el símbolo, se concentra en acción».³⁷

Pero esta narración cumple también, en segundo lugar, una función legitimadora de la praxis. El mito no se reduce a la me-

moria de lo numinoso, sino que relaciona las conductas concretas, cotidianas, con el acontecimiento simbólico originario, cargándolas de sentido. El mito cuenta historias originarias, y las consagra como modelos de acción y comprensión. Introduce así una casualidad ejemplar, por la que se rige el contenido concreto de la experiencia. A diferencia del logos, que explica fundamentando, el mito lleva a cabo su función legitimadora sintéticamente, reintegrando lo múltiple, contingente y disperso bajo la eficacia de una idea totalizadora, en que se compendia el sentido de lo que en concreto acaece. En cuanto proceder sintético, a la contra del analítico del logos, determina un pensamiento por esquemas a priori, que salvan la contingencia del acaecer mediante principios de síntesis, pertenecientes a la imaginación simbólica.³⁸ Y, por último, en la medida en que tal proceder sintético aporta una totalidad de sentido, el mito actúa como vínculo social de comunidad y medio de comunicación. Al modo del rito, y, a ser posible en conjunción con él, el mito aporta la conciencia de pertenecer a una comunidad ética de vida mediante la participación en un mismo patrimonio simbólico.

Se comprende así que el espíritu del mito haya renacido en aquellas ocasiones límites de disolución o disgregación social, en las que se hacía preciso restablecer nuevos vínculos entre los individuos sobre la base de un sentimiento y una idea unitaria de lo común. Tal fué el caso del romanticismo. Su propósito de reganar la unidad de la cultura espiritual le llevó a proclamar la exigencia de una nueva mitología, consonante con la libertad, –«la libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos»³⁹–, y capaz de generar una nueva totalidad ética. En modo alguno se trataba, como suele pensarse, de una recusación de la Ilustración, sino de su necesario complemento en una cultura espiritual, en que sentimiento y razón pudieran reconciliarse. Tal como acertó a expresarlo el autor del *Systemprogramm*:

«mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el pueblo, y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella». ⁴⁰

Habría que superar, para ello, las secas abstracciones del entendimiento analítico, disolutorio de suyo y últimamente escéptico, recomponer el vínculo de lo viviente mediante la obra unificadora e incondicionada de la razón, (una razón, convertida en órgano del espíritu absoluto, superadora, por tanto, de las escisiones que genera la reflexión) y abrir, a la vez, el radio cordial del sentimiento y de la imaginación hasta la envergadura de una comunidad realmente universal. En suma, salvar a la Ilustración de su rigidez y unilateralidad, completando la obra de su legitimación mediante el espíritu del mito. Al fin y al cabo, la fé ética kantiana en el valor incondicionado del hombre como fin en sí y en el reino de los fines no era, en el fondo, más que una salvación mítica de los intereses universales del logos. Como indica el título «nueva mitología», no se trataba para los románticos de una vuelta hacia los mitos, –pues para los dioses es ya demasiado tarde–. sino un dar la vuelta, volver del revés el logos, para en su hueco, en su déficit de sentido, poder de nuevo mitificar. La poesía, en su calidad de dadora de sentido, recibía la herencia del mito antiguo y la transformaba al servicio de una cultura de la libertad. El mito es poesía en cuanto a su forma simbólica. La poesía es mito en cuanto a su pretensión de fundación de verdad. Esta herencia romántica, de Creuzer, Bachofen, Herder, Hölderlin y Schelling, pervive en el planteamiento de Heidegger, pero en la medida en que ha pasado decisivamente por la experiencia nietzscheana del nihilismo, el nuevo mito ya no persigue, en modo alguno, su sintonía con el logos de la metafísica, como en el idealismo alemán, sino un «nuevo comienzo», una vez que el pensamiento se haya repuesto de la metafísica, como quien convalece de una enfermedad. ⁴¹ ¿No había escrito Nietzsche que «sin el mito toda cultura pierde su sana fuerza natural creadora»? ⁴² Nada menos que de esto se trata: de recuperar la

fuerza de creación, a la que Heidegger llama *Dichtung* o poetizar originario.

Algunas precisiones históricas ayudan a clarificar esta vuelta hacia mito. Puede reconocerse como una ley histórica que el re-nacimiento del mito va unido indisolublemente a la conciencia de la crisis del logos. E inversamente, el ascenso triunfante del logos produce un eclipse u ocultamiento del mito, cuando no su abierta represión. Es un mismo acontecimiento visto por dos caras contrarias. Si la tragedia griega murió a manos de la dialéctica socrática, como piensa Nietzsche, no tiene nada de extraño que la aguda conciencia del límite del logos anuncie una vuelta del mito. Así se atrevió a anunciarlo el mismo Nietzsche, en un tono entusiasta.⁴³ Pero el tiempo no estaba tan próximo. Como reconoce en otro momento:

«Solamente después de que el espíritu de la ciencia sea conducido y su pretensión hacia una validez universal haya sido aniquilada por la comprobación de estos límites, podría esperarse un renacimiento de la tragedia. Para tal forma de cultura, tendríamos que colocar, en el sentido anteriormente aclarado, el símbolo de Sócrates ejercitándose en la música».⁴⁴

En puridad, no hay un pasar ni un volver. No se trata de volver al mito ni de la vuelta de los mitos, como si algo ya pasado pudiera volverse actual o el presente tuviera que anegarse en el pasado. No podemos volver a ser los hombres de los mitos, entre otras razones, como diría Ortega, por haberlo ya sido y proceder de ellos, de su superación. Nietzsche sabía muy bien que «el antagonismo entre lo dionisiaco y lo socrático», por el que pereció la tragedia,⁴⁵ nunca cesa. No hay, pues, dos caminos: uno para proceder del mito y otro para volver a él. Habría que hablar, más bien, de dos direcciones u orientaciones de marcha, que se encuentran en un mismo punto, como fuerzas contrarias o como anverso y reverso de lo mismo. Por eso, más que una vuelta, sería un dar la

vuelta o volver del revés el logos, –en este caso, el logos de la metafísica–, para tomar conciencia de su cara oculta y aperebirse así de lo que oculta esta cara. Y lo que oculta es, para Heidegger, nada menos que la ocultación o sustracción del ser, como a priori de toda posible manifestación. ¿Cómo ha llevado a cabo Heidegger esta vuelta o viraje?

El claro del mundo

Decía antes que es preciso aguantar la noche, la experiencia de lo que hace falta, de lo más necesario, hasta el punto de que la experiencia misma de la penuria la haga clarear. Es el claro del mundo. Allí donde el mundo no se comprende, como un sistema ajustado de relaciones y procesos ópticos en un orden siempre dispuesto o disponible. Por decirlo de una vez: no como mundo técnico (*Ge-stell*), sino como mundo poético (*Ge-viert*). Lo poético es justamente la palabra que crece en y desde lo indisponible, incalculable e indomeñable. Lo poético es «aprender a existir en lo que no tiene nombre» (*Namenlosse*).⁴⁶ Pero por lo mismo puede habitar el mundo, –no hacer mundo ni fabricarlo–, porque no se le oculta la experiencia de lo inquietante, (*Um-heimlich*), de lo que siempre se retrae y sustrae. El mundo se da allí donde crece la luz en el corazón mismo de la tiniebla. Pero es preciso antes que ésta se aclare. Es el claro el que, en última instancia, deja ver o abre el espacio-tiempo de la visión. Permítaseme aquí, para centrar nuestro tema, una larga y minuciosa cita de Heidegger:

«La claridad juega en lo abierto, y en lo abierto lucha contra la sombra... A este estado de apertura, que es el único que le hace posible a cualquier cosa el ser dada a ver y el poder ser mostrada, se lo denomina en alemán *Lichtung*. Esta palabra alemana traduce la palabra castellana el claro, el lugar despejado... (Lo que es *Waldlichtung*, el claro del bosque, lo experimentamos por contraste con la densa espesura del mismo, que en alemán más antiguo se dice

Dichtung. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* (ligero). *Etwas lichten* significa aligerar, hacer más ligero algo, hacerlo abierto y libre, por ejemplo, despejar en un lugar el bosque, desembarazarse de sus árboles. El espacio libre que sí aparece es la *Lichtung*. Lo que *licht* es, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada en común, ni lingüísticamente ni en cuanto al asunto de que aquí se trata, con el otro adjetivo *leicht*, que significa claro o luminoso. Es preciso estar atentos para comprender bien la diferencia entre *Lichtung* y *licht*. Sin embargo, se mantiene la posibilidad de una conexión profunda entre ambos. La luz puede visitar, en efecto, la *Lichtung*, el claro, en lo que éste tiene de abierto, y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Más nunca es la luz la que crea primeramente la abierto de la *Lichtung*; por el contrario, ella, la luz, presupone a ésta, la *Lichtung*». ⁴⁷

Desde Platón, la luz como metáfora del ser goza del rango de un *a priori* ontológico o aletológico, es decir, deja ver sin ser vista, posibilita que algo se muestre en su verdad. Más tarde, con el giro inmanentista, será la luz de la conciencia o de la razón, la que reclame para sí misma la condición trascendental de un *a priori*. En suma, la luz hace que algo se muestre. Este hacer es propiamente un pro-yectar o poner las condiciones de la presencia. En un caso y otro, pese a sus radicales diferencias, la luz equivale al sentido del ser. Pero hay algo previo y más originario que el sentido que es el claro, pues en lo cerrado no puede penetrar la luz. No hay sentido sin apertura, pues el sentido es precisamente lo que hay que abrir. «La filosofía habla, desde luego, de la luz de la razón –piensa Heidegger– pero no presta atención al claro del ser». ⁴⁸ De ahí su tendencia al trascendentalismo, a buscar las condiciones de lo visto y manifiesto, a debatir dónde poner el foco del espectáculo, a hacer de la luz ojo o del propio ojo el polo de la luz. Su propósito es, ha sido siempre, e-videnciar. En otros términos, la metafísica se ha ocupado de la presencia como estado de

manifestación, pero no del estar mismo como despeje de un lugar de acogida. La presencia se da siempre en un espacio abierto, que puede por lo mismo acoger y retener. Es el claro. Este claro es el *Da-sein*, como el lugar abierto para la promisión de los sentidos del ser. «Iluminado» (*erleuchtet*) en cuanto abierto, según se precisa en *Sein und Zeit*,⁴⁹ y abierto en cuanto figura de tiempo y cuidado, en cuanto no puede cerrarse sobre sí mismo, pues se le escapa su origen y no alcanza su consumación. Abierto a lo que lo trasciende y, sin embargo, se le envía instándole a su corresponder. ¿De dónde puede pro-venir el sentido, si no se da antes la exigencia de lo que se necesita o hace falta (*Not*) y, a la vez, conjuntamente, el envío requiriente de lo que hay, que también, a su modo, tiene necesidad (*Brauch*) del hombre, para ad-venir a presencia? El abierto a lo que así se le destina sólo puede existir abriendo un paraje en lo sin-nombre, donde poder habitar. Este paraje es el mundo. En esta relación (*Bezug*) corresponsiva *Da-sein/Sein* se aclara lo tenebroso; esto es, se libera un horizonte de sentido, el horizonte del mundo, en que cada cosa pueda advenir a su manifestación. El claro del ser es tanto *Da-sein* como mundo. Por ser el hombre el abierto tiene necesidad de dar sentido y así habita el mundo; por ser el mundo lo abierto como plexo o totalidad de sentido puede acoger. Mundo no es el todo del ente, ni el todo de lo creado, como sostenía la metafísica ontoteológica, sino el todo de lo abierto aconteciendo en la espesura de lo que se cierra. El mundo (*Welt*) es, o mas bien, como suele decir Heidegger, «mundeas» (*weltet*) en cuanto horizonte ek-stático del ek-sistente (*Da-sein*) y éste, en correspondencia, es, o más bien ek-siste, habitando el mundo:

«el mundo mundeas y es más real que todo lo aprensible y perceptible, donde nos sentimos en casa (*heimisch*). El mundo no es nunca objeto, que esté ante nosotros y que pueda ser contemplado. Mundo es lo siempre in-objetivo, al que nos subordinamos, en tanto que mantenemos en el ser ocultos de la vista los caminos del nacimiento y de la muerte, de la felicidad y de la maldición».⁵⁰

El clarear del mundo no es más que la eclosión y despliegue del horizonte de sentido, del plexo articulado de relaciones y correspondencias, donde las cosas son, esto es, anudan en sí la red sutil a que pertenecen. Las cosas son nódulos o anillos de esta red. El mundo es el claro del ser. La metáfora del «claro» es muy sugestiva. No hay claro sin conciencia del límite, de aquel cerco de sombra, que dibuja el contorno del espacio abierto e iluminado. Pero el límite no es meramente exterior; ayuda también a definir el dintorno o el espacio interior de lo abierto, en cuanto apertura en y de lo que se cierra. El claro como el camino del bosque lo son en el bosque, como parajes en que éste se abre para poder acoger. Lo decisivo en el claro es la experiencia del límite que lo constituye, demarcando así la frontera entre el espacio abierto y lo que no se deja ver. El claro es el lugar intacto de presencias fugaces e instantáneas, entre la luz y la sombra, en claroscuro, pues la presencia misma se recorta sobre el fondo umbroso de la ausencia. Para el que anda o se mueve en el claro, como señala M. Zambrano, nuestra pensadora de los claros de bosque, «un doble movimiento lo reclama sobreponiéndose: el de ir a ver y el de llegarse hasta el límite del lugar por donde la divinidad partió o la anunciaba».⁵¹ En suma, el claro remite tanto a lo abierto como al cerco de su ocultación. En esta tensión interna del campo de la presencia reside lo misterioso del claro. La des-ocultación no es, como cree el entendimiento común, la supresión de la ocultación, como el claro o el camino del bosque no es ni pretende ser la supresión del bosque, sino que, antes bien, lo da por supuesto y en él acontece; esto es, en él se abre y a menudo se pierde su trazo en la espesura de lo intransitable. Toda des-ocultación procede ciertamente de lo oculto, pero, a la vez, se mantiene en una relación esencial con él, con aquello que, por sustraerse y en su sustraerse, posibilita que haya algo así como des-ocultación. En suma: el claro no es un milagro de la luz sino de la apertura. Y el misterio del abrir es que algo se retira para dejar sitio, o bien, se sustrae para dejar ver; o en otros términos, se niega o vacía para poder acoger. Lo lleno es de suyo impenetrable. Se diría que la des-comprensión histórica o temporal

de lo lleno es la condición de que se abra un lugar. Así el claro del mundo. Sólo en y por el vacío se origina lo abierto. Pero este vacío no es ya la nada negativa de que habla el nihilismo, sino la nada posibilitante:

«La nada es la posibilitación de la patencia (*Offenbarkeit*) del ente como tal para la existencia humana. La nada no es el contraconcepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia misma (*Wesen*). En el ser del ente acontece el anonadar de la nada». ⁵²

El poeta y el místico saben algo de estas experiencias. También el filósofo cuando no se afana en fundamentar y probar, sino en interrogar y comprender. Así para Heidegger, la nada es lo no-ente, en el sentido de la trascendencia del ser con respecto al ente, y, por lo mismo, el «velo del ser». ⁵³ En otro momento, en diálogo con el planteamiento de Jünger, todavía preso en el lenguaje de la metafísica, acentúa Heidegger el carácter aperturiente de la nada:

«Esta Nada, que no es el ente y que, sin embargo, la hay, no es nada anonadante. Pertenece a la presencia. No hay Ser y Nada juntos... El ser «es» tan poco como la Nada. Pero hay ambos», ⁵⁴

o más bien acontecen en lo mismo, en el claro del mundo, el claro en que se da o acontece el sentido del ser, rehusándose éste, no obstante, en cuanto reserva in-agotable de sentido. El claro es capaz de acoger la luz.

Pero, en la época de la técnica, cuando se cree disponer del todo del ente en virtud de una voluntad soberana, lo abierto se cierra, se pliega sobre sí. La pérdida de conciencia del límite, al hacer del claro un espacio luminoso e indefinido, donde no hay reservas ni latencias, donde no queda nada impenetrable a la luz, lo ciega en tanto que claro. En eso consiste su obturación. Se cierra el *Da-sein* en cuanto sujeto evaluador y calculador, que cree tener en sí

la medida de todo lo que es; es decir, se ciega la trascendencia del abierto. Paradójicamente, el *lumen naturale* se ofusca en su propia luz. Y entonces deja de estar iluminado (*erleuchtet*) y de iluminar, pues se cierra a su condición de abierto a lo que, en su rehusamiento y sustracción, permite algo así como abrir. Se cierra con ello el mundo en un sistema ciego de ajustes y disposiciones, en el sistema de lo representable y disponible. Es el oscurecimiento del mundo. Cuando el sentido del ser se reduce a lo presente disponible en el dispositivo almacén (*Ge-stell*), se escapa la verdad del ser en cuanto promisor de sentido y reserva de significación. No es que no haya mundo, sino que se vuelve no-mundo (*Un-welt*), literalmente in-mundo,⁵⁵ porque cae radicalmente en el olvido la conciencia del claro del ser. «La tierra aparece como el in-mundo (*Un-welt*) de la errancia (*Irrnis*). Es, desde el punto de vista histórico/ontológico, la estrella del error (*Irrstern*).⁵⁶

¿Cómo puede de nuevo clarear el mundo? Aclarar significa ante todo aligerar, hacer sitio libre en la espesura de lo que se cierra. Lo ligero es lo libre en cuanto abierto. Aligerar es, pues, reblandecer ese orden, relativizar desde dentro la pretensión absolutista de la tesis del ser como posición y disposición de la conciencia metódicamente representativa y productiva. Relativizar así mismo la tesis de la verdad reducida al estado de certeza del sujeto percipiente. En suma, aligerar al sujeto omnipotente y narcisita del humanismo moderno, que cree tener en sí la medida de todo valor. Volverlo contra sí mismo, de modo que llegue a apercibirse del destino ontológico, en que está cogido el sujeto de la absoluta demanda y, por lo mismo, de la absoluta necesidad (*Not*). Que experimente su penuria como asfixia ontológica por falta de sentido y de libertad. En suma, aligerar al sujeto significa que descubra un sentido de ser libre y de comportarse en lo abierto, que no es auto-determinación volitiva sino «dejar ser» (*sein -lassen*), esto es, dejar al ser obrar o esenciarse como el claro de un mundo, donde sea posible habitar. Pero para ello es preciso aguantar la tiniebla y la experiencia de lo que hace falta. Se necesita de una larga pacien-

cia para velar en la noche. Y, en este punto extremo de la media noche, comienza a clarear. Como lo vislumbró Hölderlin:

«¡Pero ahora amanece! Yo esperé y lo ví venir, y sea mi palabra lo que ví, lo sagrado». ⁵⁷

«Poéticamente habita el hombre sobre la tierra»

La vela es una obra conjunta del pensar caviloso y del poetizar expectante. En su entrevista a *Der Spiegel*, después de afirmar que «sólo un dios puede aún salvarnos», agregaba Heidegger: «La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso». ⁵⁸ El pensamiento lleva a cabo su vela cuestionando y preguntando. También mirando al fondo de lo que es (*Einblick in das was ist*). Se diría que los ojos de fuego del pensador traspasan la noche. No porque la sobrevuele utópicamente, sino porque se hunde en su abismo y soporta su tiniebla. En este sentido, la obra de Heidegger ha llevado a cabo, en continuidad con el romanticismo alemán y con el mismo Nietzsche, una metacrítica de la crítica ilustrada en el más amplio contexto de la historia de la metafísica. Por lo demás, el pensar esencial pregunta, o mejor, se deja requerir, interpelar por lo cuestionante de la era de la técnica. Y puesto que la pregunta genuina abre un ámbito de respuestas posibles, así pre-para la apertura de un nuevo horizonte, esto es, de una nueva donación del ser.

En su meditación *Der Ursprung des Kunstwerkes*, un texto decisivo del pensamiento contemporáneo para la emancipación del arte tanto de la metafísica de la presencia como de la mera vivencia estética, el pensador piensa la esencia del arte desde la apertura (*Offenheit*) y ésta, a su vez, en el quicio entre desocultación y ocultación (*Entbergung / Verbergung*). La obra de arte obra en cuanto abre un mundo, como lugar donde se anillan las cosas en

su sentido. El cuadro de los zuecos de Van Gogh tiene la virtud de abrirnos la amplitud y profundidad del mundo de la campesina, en que se extasía su cuidado, al igual que el templo griego despliega ante nuestros ojos un mundo de creencias y valores, de costumbres y tradiciones, que no es pero perdura o se esencia en la forma del objeto artístico. Pero tanto la pintura como la escultura pueden abrir su horizonte contando con la materialidad y corporidad del color y la dureza y pesantez de la piedra respectivamente, que no hablan pero dejan hablar. Dejan y, sin embargo, se resisten y están presentes en la obra como tal resistencia, que, por lo mismo, a-siste resistiendo a la existencia del mundo. «La obra templo abre erigendo un mundo y devolviéndolo sobre la tierra, que de este modo se descubre ante todo como el fundamento natal». ⁵⁹ La tierra funda, porque es lo que sustenta, en el doble sentido de sostener y alimentar. El mundo se abre como claro o lugar de manifestación, mientras que la tierra se retira ante cada apertura y se cierra sobre sí. Entre ambos hay una disputa (*Streit*) en la medida en que intentan prevalecer:

«El mundo se funda sobre la tierra, y la tierra se eleva a través del mundo...El mundo, en su descansar sobre la tierra, pretende sobrepasarla. En cuanto abriente no tolera nada cerrado. Pero la tierra tiende precisamente, en cuanto encerrante, a incluirlo y retenerlo». ⁶⁰

Pero este conflicto en lo abierto constituye el acontecer mismo de la verdad. La aportación decisiva de Heidegger en este punto ha sido cuestionar la teoría tradicional de la verdad hasta volverla del revés. La verdad es *a-létheia*, descubrimiento de lo oculto, despeje de lo abierto, pero no de tal manera que ya no quede nada por saber, sino en y desde lo que se cierra, que así se preserva y guarda como reserva de des-ocultación. Hay verdad en cuanto hay mundo y *Dasein*, que dan lugar y tiempo, espacio y duración a lo que se manifiesta. No se trata, sin embargo, de una proyección subjetiva, sino de una conquista, de algo arrancado haciendo violencia, correspondiendo así al poder de lo que

se cierra, como condición de posibilidad del abrir. Hay verdad en el acontecer histórico de un horizonte de sentido; pero en cuanto histórico tal acontecer procede de lo que se le escapa, de lo que no puede fundar ni dominar. Mas bien, se funda sobre lo que se deniega y rehusa, como los caminos de leñador en la cerrada espesura del bosque:

«En medio del ente en su conjunto se da un lugar abierto. Es un claro (*Lichtung*). Pensado desde el ser, es más real que el ente. Este medio abierto no está por eso cercado por el ente, sino que el mismo claro luciente rodea, como la nada, que apenas conocemos, todo ente».⁶¹

«Como la nada», o más bien, en cuanto nada de lo ente, pues es el espacio abierto de su manifestación. Pero esta nada, que es la diferencia ontológica ser /ente, constituye, como se ha indicado, la condición misma del claro. La no-verdad de lo que se cierra y desaparece es la condición misma de la verdad. Esto lo sabe bien el creador, porque ha aprendido a «existir en lo que no tiene nombre».⁶² El abre caminos en la espesura, porque sabe escuchar el requerimiento de lo que hace falta. El hace violencia en la misma medida en que puede aguantar la otra violencia, con que le insta y requiere lo que se cierra y rehusa, en cuanto reserva inagotable de sentido. El abre brecha o es mejor la brecha (*Bresche*), pues lo superpotente, –el ser–, «lo necesita en cuanto sitio (*Stätte*) de la apertura (*Offenheit*)».⁶³ De este modo crea o poetiza, (*dichtet*), abre caminos, no desde la arbitrariedad de una voluntad soberana, sino tomado y requerido por la necesidad. Lo propio del arte es fundar:

«El hacer violencia del decir poético, del proyecto pensante, del formar constructivo, del obrar político, no es la comprobación de un poder, que tenga el hombre, sino que es la doma y sometimiento de la violencia, en virtud de la cual el ente se abre como tal, en cuanto que el hombre se inserta en ella».⁶⁴

Son los claros del mundo, los modos diversos y conjuntos del poetizar, porque en ellos se pone en obra, de una forma u otra, la verdad del ser. Pero, el sujeto moderno, en su poderío ya no conoce medida ni se siente requerido y forzado por ninguna necesidad. Lo propio del creador, por el contrario, es saber que su obra no es gratuita ni le pertenece. Esta inscrita en la necesidad de lo que hace falta. Pertenece a un acontecer que le trasciende y del que no puede dar razón. El poetizar (*Dichtung*), en cuanto «proyecto esclarecedor de la verdad (*als lichtender Entwurf der Wahrheit*)»,⁶⁵ despeja un claro, abre un horizonte de sentido, pero como algo debido a una necesidad, que lo reivindica y así le hace crear. El verso de Hölderlin, con que se abre este párrafo, completa corrigiendo una primera afirmación: «lleno de méritos, pero poéticamente habita el hombre sobre la tierra»,⁶⁶ esto es, rico en recursos y posibilidades, pero con todo su habitar sólo acontece poéticamente, es decir, en tanto funda un sentido. ¿No fué ésta la experiencia oculta en el mito? Con razón enfatiza Blumenberg que «encontrar nombres para lo indeterminado es la más temprana y en absoluto insólita forma de familiaridad con el mundo»,⁶⁷ tal como acontecía en el mito, abriendo parajes en el caos primitivo. ¿No era aquella la palabra debida, la palabra con que se dice lo que reclama ser dicho y se da a decir? ¿No brota precisamente el sentido de esta necesidad?:

«Poetizar es nombrar originalmente a los dioses. Pero la palabra poética recibe su fuerza denominadora cuando los dioses mismos nos llevan al lenguaje». ⁶⁸

Este ser llevado al lenguaje por la fuerza misma de lo que requiere ser dicho y aún no tiene nombre es la experiencia de lo numinoso. Mas, ¿cómo hablan los dioses? –se pregunta Heidegger al filo del poema de Hölderlin–:

«... Y señales son
desde antaño el lenguaje de los dioses»

(IV, 135)

«El decir del poeta –comenta Heidegger– es la captación de esas señales, para continuarlas haciendo señales a su pueblo. Esta captación de las señales es una recepción y, sin embargo, al mismo tiempo, un nuevo dar, pues el poeta vislumbra en la primera señal también ya lo incompleto y sitúa lo observado audazmente en su palabra para decir por adelantado lo que todavía no se ha cumplido». ⁶⁹

Por eso los poetas «no están sin mundo», y es el suyo un mundo en común, porque interpretan en común los signos, con que se anuncia, en cada tiempo, lo absoluto necesario. De ahí también que su mundo tenga sentido y sea humanamente habitable. Algo así debió de ocurrir en el mundo del mito. Un vestigio de este acontecer lo encierra en su origen el lenguaje. Como pensaban los románticos, «saber algo de una historia originaria... es mitología». ⁷⁰ Las primeras palabras surgieron como el mito con que el hombre daba cuenta de la experiencia de lo numinoso. Se hacían eco de la fuerza reveladora de lo profundo / tenebroso, como señales que forzaban a la palabra. Tal como lo ve Heidegger:

«El carácter misterioso pertenece a la esencia del origen del lenguaje. Y consiste en esto: el lenguaje sólo puede haber comenzado a partir de lo superpotente e inquietante, en la irrupción (*Aufbruch*) del hombre en el ser. En esta irrupción fué el lenguaje como el volverse palabra del ser: poesía. El lenguaje es la poesía originaria en que un pueblo poetiza el ser. Y a la inversa, la gran poesía con que un pueblo entra en la historia, comienza la configuración de su lengua». ⁷¹

Es la misma intuición que tuvieron Vico, Herder y Schelling, y con la que pretendían reanimar la cultura des-animada de su tiempo, volviendo a las fuentes originarias de la poesía. Donde hay poesía, como donde hay lenguaje, acontece la apertura de un mundo. Y donde hay mundo se preserva una casa habitable. En la casa uno se puede de-morar, quedar-se o recogerse en un espacio de

sentido, que frente a lo inhóspito se ha vuelto acogedor (*heimisch*). Habitar no es otra cosa que tratar con cuidado o cuidar respetuosamente (*schonen*)⁷² de todo, en cuanto se mantiene en lo abierto de un mundo. Pero esta apertura, pensada poéticamente, a partir de la intuición de Hölderlin, no es más que el cuidado de los cuatro vértices, que se relacionan en lo abierto:

«salvar la tierra, acoger el cielo, esperar a lo divino, acompañar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar»⁷³

La cuaternidad (*Ge-viert*) del claro del mundo, en la co-per-tenencia conjunta de sus vértices, supone así una inversión de la homogeneidad niveladora del «dispositivo armazón» (*Ge-stell*), que todo lo reduce, –tierra y cielo, mortales e inmortales–, a lo representable disponible. Y, en cuanto habita, el hombre puede detenerse cabe las cosas (*sich aufhalten: in den Dingen*)⁷⁴ que ya no son meras cosas, sucesos en un espacio/tiempo objetivo, sino anillos de relaciones, en que se despliega el juego de la cuaternidad. En el espacio/tiempo de la creación (*Dichtung*) se construye para habitar, esto es, se erigen lugares y tiempos, en que se abre el claro del mundo en la envergadura del cuidar. ¿No fué este claro lo que abrió el mito en y desde la tiniebla de lo sin-nombre? ¿No erigió un cosmos en medio del caos originario, construyendo una casa habitable? Un mundo habitable hizo surgir el lenguaje, cuando resonó por vez primera como la palabra debida. Por eso fué poesía en que quedaron guardadas, preservadas, las experiencias originarias de un pueblo. En cuanto originarias fueron también experiencias numinosas, que otorgaban sentido y valor a la vida. «El lenguaje mismo es poesía (*Dichtung*) en sentido esencial».⁷⁵ Cada vez que se habla (*sprechen*) –precisa Heidegger–, oyendo el rumor mismo del lenguaje, no se hace más que corresponder (*entsprechen*) a su aliento (*Zuspruch*),⁷⁶ como el habla originaria correspondía a la interpe-lación de lo real.

Pero es aquí donde mejor se percibe la desanimación de la cultura en la era de la técnica. El lenguaje ha quedado depotenciado en mero instrumento de comunicación y sojuzgado por la publicidad. La apertura del sentido (*Offenheit*) se degrada así al nivel de lo público convencional.⁷⁷ El vacío de la existencia se percibe en las palabras gastadas como monedas sin perfil y sin cuño, en un tráfico que se regula, también él, por lo presente manifiesto. El «dis-positivo armazón» ajusta el lenguaje al orden de lo dis-puesto y disponible. Ya no es la saga de la palabra debida, de la palabra creadora, sino el plano y hueco discurso de la publicidad. Pero esta misma, cuando reprime y se burla del mito originario, se hace valer como mito de la absoluta administración, incluso de la vida de las palabras. Es la más íntima y pertinaz alienación. El hombre se ha cegado como signo y ya ni siquiera puede captar las señales con que se anuncia lo que hace falta.

El horizonte mito/lógico

Entre mito y logos hay una permanente tensión. Y esta discordia o disensisión (*Zwiespalt*) forma parte, como recuerda oportunamente Kurt Hübner, de la historia cultural de Occidente.⁷⁸ Lo prueba, entre otros hechos, la permanente re-sistencia contra la ciencia, o, en sentido contrario, la reserva, no menos permanente, de la ciencia contra la poesía y la religión, o en general, contra la literatura. Siempre ha existido a contracorriente del logos dominante en la tradición occidental, otra tendencia, en el trasfondo, subterráneamente, que preservaba la fuerza salvadora del mito. Y así, en plena Ilustración, Giambatista Vico pudo corregir el severo juicio platónico sobre el mito, recordando el encanto de la «sabiduría poética» primitiva, «la mejor fábula del ser, toda ideal, que desde la idea del poeta da todo el ser a las cosas que no lo tienen».⁷⁹ El conflicto entre Ilustración y Romanticismo, es decir, entre la fundamentación racional y la apertura imaginativa, o en otros términos, entre la verdad objetiva y la verdad revelación, no ha cesado mun-

ca de manar en Occidente. Como bien advierte el propio Hübner «en contradicción con el proceder analítico de la ciencia, que primeramente todo lo descompone en sus elementos para luego ponerlos de nuevo en relación con ayuda de las funciones matemáticas, se exigía un pensamiento totalizador (*ganzheitliches*)». ⁸⁰ En suma, frente al proceder analítico de la razón y corrigiendo su déficit intrínseco en la significación de la vida, hay un proceder sintético, el propio del mito, que integra los hechos, conductas y acontecimientos en una totalidad de sentido, al igual que frente a los excesos de la embriaguez mítica, es siempre saludable el recurso a la sobriedad crítica del logos. Esto no obsta para que ambos adversarios, en su pretensión de enseñorearse de todo el ámbito de la cultura, se envuelvan y trasmuten en un curioso travestismo. Cuando el logos aspira a una fundamentación originaria y una legitimación última de la existencia no deja de imitar a su enemigo en su pretensión totalizadora. El logos se erige como absoluto implicando el propio mito de una razón omnicomprendiva y fundamental. E, inversamente, cuando el mito quiere dar prueba de su poder absoluto segrega un logos, que precipita su secularización. Todo mito es así implícitamente mito-logía, aspiración a rendir cuenta de su propia sustancia mítica como interpretación omnibar-cadora, y todo logos, si desconoce sus límites internos, remitiza sus contenidos y absolutiza su posición. De ahí que reducir el mito al mero antecedente del logos, concediéndole así una racionalidad de prestado, pre-lógica, como piensa Cassirer, ⁸¹ como si el logos al crecer reseca su propia matriz, es tan insostenible como reducir el logos, todo el logos, como propone la hemenéutica de Gadamer, a la interpretación de una fe. ⁸² Lo que no excluye, *a parte contraria*, que haya habido un trabajo en el mito, según el sugestivo título de Blumenberg, ⁸³ que redundará en beneficio del conocimiento, de la autocomprensión de sí y del dominio mágico del mundo, sin que esto baste a reducirlo a mero preludeo del logos, postura no menos extrema que hacer del logos un postludeo o glosa del mito. ¿Qué queda pues de la relación mito/logos? ¿Queda la tragedia como un conflicto insuperable, como creía Nietzsche?

El planteamiento de Heidegger, que acaba de presentarse, no busca ni perseverar en el antagonismo mito/lógos ni superarlo, al modo romántico, con una mitología acorde con los intereses de la razón, sino más bien abandonar este campo de juego de la tradición metafísica, a la búsqueda de otra forma de pensar, el pensar esencial, que escape a esta tensión. No se trata, sin embargo, como suele creerse, de invalidar el logos de la metafísica, sino de invertir su signo, es decir, que se vuelva hacia lo que ha olvidado y en lo que está la guía de su orientación, pues todo construir, también el del logos discursivo, como el de la ciencia y la técnica, como recuerda Heidegger, se hace con vistas al habitar. En su esfuerzo por retroscender hacia el origen de la metafísica para detectar lo perdido u olvidado en la apertura de su ámbito, Heidegger se encuentra con el espíritu del mito. No con el mito como sustancia de la metafísica,⁸⁴ sino como la placenta, que aquélla dejó atrás. Lo que importa a Heidegger es el desprendimiento de la matriz, con cuyo abandono alcanzó el logos su independencia, pero a costa de olvidar su origen y, con ello, perder sus raíces vivificantes en el mundo de la vida. Recuperar la conciencia de este abandono y reinsertar el logos, dicho sea metafóricamente, en su matriz originaria, es la tarea del pensar esencial. Pero esto supone una afinidad entre mito y pensar esencial, o poetizar y pensar, que escapa a las consideraciones habituales entre las relaciones de mito y logos. En su obra *Die Wahrheit des Mythos*, ha puesto Hübner de manifiesto, a partir de la poesía de Hölderlin, la estructura ontológica del mito, a la que el propio Hölderlin bautiza con una expresión de ascendencia heraclítica: *das hén diapherón heautó*, lo uno en sí mismo diferente. Se trata, pues, del acontecer de una unidad que hay que captar en el juego mismo de sus diferencias, sintéticamente, como aquel centro unitario en que se abre y compendia, a la vez, una conexión viviente de sentido.⁸⁵ Según Hübner, esta estructura subyace a la compresión romántica del mito, tal como éste se concibe en su doble raíz en Herder y Creuzer.⁸⁶ Es la experiencia de lo numinoso, vinculada a una revelación (*Offenbarung*) de la unidad del ser, que da lugar al surgimiento de los símbolos.

En esta misma senda se mueve, a mi juicio, Heidegger, como se ha mostrado. De alguna manera, el pensar esencial traspone la estructura ontológica del mito al orden del dar-se o del acontecer histórico del ser en sus sentidos, como una unidad que despliega desde sí y reúne en sí el juego de sus diferencias. No en vano se ha ocupado Heidegger de interpretar el pensamiento griego originario de la *physis* a la luz de su propia comprensión del ser. Como *physis*, *logos* y *aletheia* el ser es o se esencia (*west*) abriendo lo uno en lo diferente y reuniendo o congregando lo diferente. El ser no mienta nunca una trascendencia separada ni una inmanencia consumida en la conciencia. Es, más bien, el trascender mismo en el seno de lo ente. Por eso se tacha, de ahí que Heidegger escriba ~~Se~~ (con tachadura) para dejar ser a lo diferente en sí y recrearse como Dioniso en sus diferencias. La tachadura del ser es mundo. En su donación misma o envío a la historia, el ser acontece, como se ha visto, en el claro de un mundo, que no es más que la unidad de co-pertenencia de lo diferente, el mutuo referirse los vértices de la cuaternidad (*Geviert*): tierra y cielo, mortales e inmortales en un cuidar venerativo o respetuoso. De ahí que lo que rememora el poeta Hölderlin como lo sagrado sido, que perdura en un permanente porvenir, lo piense el filósofo como un Acontecer histórico apropiante.

¿Se hace con ello el pensar poesía o la poesía se torna pensante? Quizá no sea posible encontrar por ahora un modo adecuado de responder a esta interrogación, pues aún no se ha pensado suficientemente la identidad y diferencia entre estos hermanos gemelos.⁸⁷ Se trata de dos experiencias con la palabra, que traspasan el lenguaje de la representación para aludir a aquel fondo numinoso, que se muestra en tanto que se escapa, se revela velándose, y en su vela conviven poeta y pensador. Sólo esta palabra, por encima de lo dispuesto y establecido, del universo cerrado del discurso y la omnimoda administración de la existencia, puede, en un tiempo de penuria, preguntar y nombrar. Preguntar pensando sobre aquello que hace falta. Y nombrar poetizando o abriendo nuevos

parajes de sentido. Como señaló Kant en términos sobre los que ha llamado la atención certeramente Ricoeur, «el símbolo da que pensar». Las ideas estéticas –escribe Kant– «provocan a pensar mucho» (*die viel zu denken veranlass*) sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, concepto alguno, y que por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible». ⁸⁸ Y, recíprocamente, el pensar es capaz de mantenerse en tensión permanente hacia lo que da que pensar, que ya no busca, al modo kantiano, en una totalidad ideal sino en lo abierto e indefinido de la historia, como acontecer del ser en su verdad.

* * *

Diez tesis

1. La vuelta hacia el mito acontece en y desde la crisis del logos. Cualquier otra vuelta sería gratuita y perniciosa, pues vendría a representar el retorno delirante de lo reprimido. Más que negar o invalidar el logos, es un darle la vuelta, invirtiendo su signo u orientación.

2. La crisis del logos es una crisis de sentido; sentido quiere decir genéricamente finalidad. La crisis significa, pues, la incapacidad del logos, precisamente por su carácter de razón analítica y procedimental, para fundamentar el sentido global de la existencia.

3. El oscurecimiento del mundo entraña, por tanto, un debilitamiento de la libertad dadora de sentido, incapaz de proporcionar una idea legitimadora de la existencia en cuanto todo. La experiencia histórica de este oscurecimiento es la única vía para atravesar el nihilismo, tomando conciencia de lo que hace falta.

4. La crisis del logos, bien patente en las deficiencias de la Ilustración, no concierne únicamente a una época determinada, sino a la totalidad de su trayectoria, pues la ciencia técnica representa la consumación de las posibilidades abiertas por la metafísica. Esta crisis es la noche del nihilismo, que no se puede superar sin atravesarlo en su penuria, tomando conciencia de lo que se echa en falta. Rememorar en orden a una expectación es lo propio del decir del mito.

5. Esta vuelta hacia el mito, pensada ontológicamente, al modo de Heidegger, no pretende desandar un camino en sentido contrario a la historia del logos, para borrarlo o invalidarlo en cuanto tal, sino retroscender hacia el origen histórico de la metafísica, tierra natal del logos, para detectar así lo perdido u olvidado por ésta al desprenderse de su matriz.

6. Lo olvidado por la metafísica en su atención exclusiva al orden de lo entitativo presente, es el sentido del ser, o si se prefiere, el dar-se del ser en sus sentidos, su ad-venir a presencia como a priori de la historia ontológica. Tal darse no puede acontecer sin el hombre, que es requerido y necesitado para esta desocultación.

7. Tal darse en la historia abre un claro de mundo, donde se despliega un horizonte de sentido, en que se muestran las cosas en su ser y el hombre puede detenerse cabe las cosas, esto es, habitar.

8. A la esencia del claro pertenece el límite entre lo abierto y lo que se rehusa o retrae. De ahí que la verdad, en cuanto apertura de mundo, se da en el quicio entre ocultación (*Verbergung*) y des-ocultación (*Entbergung*). Esta verdad ontológica es prioritaria con respecto a la verdad como modo correcto de habérselas teóricamente con lo dado en el claro del mundo.

9. El poetizar (*Dichtung*) es el modo de abrir o «el proyecto iluminante de la verdad», inherente al claro del mundo. En esta poesía originaria se guarda la esencia del mito como instauración de sentido. No es volver a los mitos cuanto recuperar la función mitopoyética lo que aquí se propone.

10. La superación de la crisis del logos requiere una nueva donación de sentido, esto es, un acto poético de fundación o legitimación, que no pretende invalidar el logos, sino re-insertarlo en el mundo de la vida, pues todo construir, –tanto el del logos discursivo, como el de la ciencia y de la técnica–, se hace con vistas al habitar. Y el hombre habita poéticamente.

Notas

- ¹ *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1954, pág. 7.
- ² *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953, pág. 29.
- ³ Idem, 28.
- ⁴ Idem, 34.
- ⁵ Idem, 35.
- ⁶ Idem, 36.
- ⁷ La postura de Max Weber con respecto a la racionalización, como sostiene Wolfgang J. Mommsen, «permaneció siempre ambivalente», pues si de un lado saludaba el progreso que venía a representar en la dinámica de la acción social y la realización del individuo, de otro, lamentaba el fuerte estrechamiento que suponía de la esfera personal creadora, y «con ello siempre llegaría a ser más pequeño el espacio de juego para una conducción de la vida, orientada hacia valores últimos personales». Esta ambivalencia, aunque matizada en Weber por su compromiso constante con el programa de racionalización, traducía una tensión interior al mundo moderno, que vivieron dramáticamente los primeros románticos como una «crisis de sentido», que era, en el fondo, una crisis del logos («Rationalisierung und Mythos bei Max Weber» en *Mythos und Moderne*, herausgegeben von K.H. Bohrer, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pág. 382).
- ⁸ M. Heidegger, «Die Überwindung der Metaphysik» en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen, 1954, pág. 80.
- ⁹ *Einführung in die Metaphysik*, nota 2, op.cit., 35.
- ¹⁰ «Die Zeit des Weltbildes» en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1963, pág. 82.
- ¹¹ Idem, 103.
- ¹² Véase sobre este punto Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- ¹³ Überwindung der Metaphysik, pr. XXVII, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., 97-98
- ¹⁴ *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., 34. La actitud de Heidegger sobre el idealismo alemán se matiza más tarde en los *Beiträge* en sentido contrario, como el intento de «pensar absolutamente el ego cogito de la apercepción trascendental kantiana y concebir, a la vez, lo Absoluto en la dirección de la dogmática cristiana» (*Beiträge zur Philosophie*, en *Gesamtausgabe* (GA) Klostermann, Frankfurt, 1989, Band 65, pág. 202-3
- ¹⁵ *Die Geburt der Tragödie*, pr. 18, en *Werke* in sechs Bänden, (Hanser, München, 1980), I, 102.
- ¹⁶ *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1967, VII, 171.
- ¹⁷ *La voluntad de dominio*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1947, IX, 27.

- 18 Nietzsche's Wort «Gott ist tot», en *Holzwege*, op. cit., 201.
- 19 *Beiträge zur Philosophie*, pr. 72, en GA, Band 65, pág. 138.
- 20 Jünger- Heidegger, *Acerca del nihilismo*, trad. de J. L. Molinuevo, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 74.
- 21 Idem, 70.
- 22 *Aus der Erfahrung des Denkens*, op. cit., 7.
- 23 Trad. de J. M. Valverde, apud *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 67.
- 24 Wozu Dichter? en *Holzwege*, op. cit., 248.
- 25 Idem, 249.
- 26 Ibidem.
- 27 *Acerca del Nihilismo*, op. cit., 123.
- 28 *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, trad. de J. M. Valverde, op. cit., 67.
- 29 Die Zeit des Weltbildes en *Holzwege*, op. cit., 104, nota 13.
- 30 «Brot und Wein», pr. 7 en Friedrich Hölderlin *Werke*, Insel, Frankfurt, 1986, Band I, pág. 170.
- 31 Sobre el dios venidero, y su configuración asimiladora entre Dioniso y el Crucificado puede verse el excelente libro de M. Frank, *Der kommende Gott (Vorlesungen über die neue Mythologie)*, Suhramp, Frankfurt, 1982, especialmente la lección novena pp. 245-284.
- 32 *Acerca del Nihilismo*, op. cit., 113.
- 33 *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990, pág. 14.
- 34 Idem, 17 y 38.
- 35 Apud M. Frank, *Der kommende Gott*, op. cit., 91.
- 36 Sobre la distinción entre lo tautegórico y lo alegórico, véase K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Beck, München, 1985, págs 21 y 63.
- 37 M. Frank, *Der kommende Gott*, op. cit., 94
- 38 Sobre la analogía del mito con la síntesis a priori pueden verse las indicaciones de M. Frank, Idem, 112.
- 39 *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, (atribuido a Shelling), apud Hegel, *Escritos de juventud*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid, FCE, 1978, pág. 220.
- 40 Ibidem. Véase en este punto el comentario de M. Frank a la propuesta romántica de una nueva mitología (*Der kommend Gott*, op. cit., 188-191.
- 41 Sobre el sentido de estas expresiones y, en general, sobre qué significa «reponerse» de (*Verwindung*) más que superar (*Ueberwindung*) la metafísica, puede verse mi trabajo «Metafísica, Técnica y Humanismo» en *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed Complutense, Madrid, 1993, epecialmente páginas 81-85.
- 42 *Die Geburt der Tragödie*, pr. 23, op., cit., I, 125.
- 43 «El tiempo del hombre socrático ha pasado. Coronaos de hiedra, tomad el tirso en la mano y no os maravilleis si el tigre y la pantera vienen a postrarse zalameros a vuestros pies» (*Die Geburt der Tragödie*, pr. 20, en op. cit., I, 113).

- 44 Idem, pr. 17, op. cit., 95
- 45 Idem, pr. 12, pág. 71.
- 46 *Brief über del Humanismus*, ed. bilingüe german-francesa, Aubier, París, 1957, pág. 40.
- 47 M. Heidegger, «El final de la utopía y la tarea del pensar» en *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, págs. 142-3.
- 48 Idem, 144.
- 49 Ya lo había advertido en *Sein und Zeit*, aun cuando en un lenguaje todavía tocado de trascendentalismo: «la expresión figurada y óptica *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente consistente en que este ente es el modo de su ser ahí (*da*). Es iluminado quiere decir: iluminado en sí mismo en cuanto ser en el mundo; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación (*Lichtung*)... El *Da-sein* es su estado de abierto (*Erschlossenheit*)», *Sein und Zeit*, pr. 28, Niemeyer, Halle, 1941, pág. 133; trad. cast., FCE, México, 1951, pág. 150.
- 50 «Der Ursprung des Kunstwerkes» en *Holzwege*, op. cit., 33.
- 51 *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1993, pág. 13.
- 52 *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt, 1965, pág. 35.
- 53 Idem, 51.
- 54 *Acerca del Nihilismo*, op. cit., 118-9.
- 55 Heidegger juega con este doble sentido de *Un-welt*, lo no-mundo y lo in-mundo.
- 56 Überwindung der Metaphysik en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., 97.
- 57 Trad. de J. M. Valverde de «Wie wenn am Feiertage» («como cuando en día de fiesta») apud *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, op. cit., 71.
- 58 *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-34*. Entrevista de M. Heidegger, trad. de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, págs. 71-72.
- 59 *Holzwege*, op.cit. 32.
- 60 Idem, 37.
- 61 Idem, 41.
- 62 *Brief über den Humanismus*, op.cit., 40.
- 63 *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., 124.
- 64 Idem, 120.
- 65 *Holzwege*, op. cit., 60
- 66 *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, op. cit., 62.
- 67 *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, págs. 40-41.
- 68 *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, op.cit., 65.
- 69 Idem, 65.
- 70 *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., 119.
- 71 Idem, 131.
- 72 «Bauen, Wohnen, Denken» en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., 149.
- 73 Idem., 159.
- 74 Idem, 151.

- ⁷⁵ «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, op. cit., 61.
- ⁷⁶ *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., 190.
- ⁷⁷ Véase mi trabajo «Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según Martín Heidegger», en *Cristianismo e Ilustración*, UPCO, Madrid, 1995, págs. 295-324.
- ⁷⁸ *Die Wahrheit des Mythos*, Beck, München, 1985, pág. 48.
- ⁷⁹ *La scienza nuova*, libro III, cap. 4 en *Tutte le Opere*, ed. Mondadori, 1957, II, 898.
- ⁸⁰ *Die Wahrheit des Mythos*, op. cit., 48.
- ⁸¹ Para una exposición esquemática y precisa de la postura de E. Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, puede consultarse el párrafo «die transzendente Deutung des Mythos» de la obra de K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, op. cit., 61-66, así como sus observaciones críticas en pp. 86-88.
- ⁸² aunque, a decir toda la verdad, el propio Gadamer reduce el alcance de esta afirmación en los términos siguientes, «no necesariamente de la fe de una tradición religiosa o de la de un tesoro de mitos extraído de la tradición poética. Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber» (*Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 21). Pero este saber de la vida se produjo originariamente en textos míticos/religiosos o en literatura.
- ⁸³ *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, (1 ed. de 1979).
- ⁸⁴ Con la «sustancia mítica» me refiero a la secreta permanencia en la metafísica, tal como han señalado algunos intérpretes de categorías provenientes del mundo mítico, tales como *physis*, *arché*, causalidad ejemplar, etc (Cfr. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, o bien Cornford: *From religion to philosophy*, y, sobre todo, por lo que respecta a la afinidad categorial, Gusdorf: *Mythe et Metaphysique*).
- ⁸⁵ *Die Wahrheit des Mythos*, op. cit., 22 ss.
- ⁸⁶ Idem, 71-76.
- ⁸⁷ Véase sobre este punto mi estudio sobre “Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según M. Heidegger” en *Cristianismo e Ilustración*, op. cit., pp. 295-324.
- ⁸⁸ *Kritik der Urteilskraft*, pr. 49

II

Textos presentados

El jueves 4 de diciembre de 1997 los profesores García Gual y Cerezo leyeron un breve resumen de su conferencia y, a continuación, presentaron sus textos de comentario Luis Alberto de Cuenca, profesor de Investigación del CSIC; Félix Duque, catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid; Reyes Mate, director del Instituto de Filosofía del CSIC; Jose Luis Villacañas, catedrático de la Universidad de Murcia.

1

POESÍA Y MITO

Luis Alberto de Cuenca

Cuando un poeta lírico actual, pongamos el hermético Oscar Wladislas de Lubicz Milosz (1877-1939), proclama:

«Así que la montaña me hubo arrastrado en su vuelo, vi de pronto abrirse ante mi, *sobre el otro espacio*, la puerta de oro de la Memoria, la salida del laberinto».

Sabemos, por su propio testimonio, que los contornos del tiempo que mata se han difuminado de forma milagrosa. Estamos, pues, dentro del dominio del mito, ese relato sacro y verdadero cuya recitación explica el mundo y nos defiende de la Muerte. Porque el poeta lituano de expresión francesa también evoca en su poesía el Tiempo sin tiempo de los orígenes. No hay duda de que la función más preciosa de la literatura consiste en anular ese tiempo personal y terrible que nos va eliminando poco a poco, por el procedimiento de construir un discurso paralelo a la realidad que no tenga las limitaciones de ésta, un discurso que recupere la intemporalidad de los «comienzos» (objeto del discurso mítico). De manera que, desde esa perspectiva, lenguaje mítico y lenguaje poético se confunde. Y ello sin restricciones temporales, tanto en el siglo XX como en las ciudades-estado sumerias o en la Hélade de Pericles.

El gran Arthur Machen, en su libro *Hieroglyphics* (Londres, 1923), considera la religión como campo de cultivo indispensable para que crezca y se desarrolle la poesía. Y por religión entiende el autor de *Los tres impostores* la conjunción del mito y ritual. «El mito es el denominador común de la poesía y de la religión –han escrito Wellek y Warren–. La religión es el misterio mayor; la poesía el menor. El mito religioso es la sanción de alto bordo de la metáfora poética». Y Philip Wheelwright, en su famoso artículo «Poetry, Myth and Reality» (recogido por Allen Tate en el volumen colectivo *The Language of Poetry*, Princeton University Press, 1942), se pronuncia en contra de aquellos positivistas que «rechazan como ficciones la verdad religiosa y la verdad poética», defendiendo una perspectiva mítico-religiosa en el estudio de las artes todas.

Que el mito aparezca en el ámbito humano como algo no sólo ineludible, sino necesario, es cosa probada. Y la poesía es una prolongación del mito. Hace más de veinte años publiqué un libro, titulado *Necesidad del mito* (Barcelona, Planeta, 1976), que glosaba estos temas. Son absurdos e inútiles los esfuerzos de la razón por eliminar el mito, entre otras cosas porque el mito está en las bases de las especulaciones de la razón y porque la razón pura y dura, sin el hálito vital que le transfiere el mito, es completamente estéril. A este respecto, me vienen a la mente dos frases que son especialmente ilustrativas. Una, de Jorge Santayana, que reza: «Cuando los dioses se van, dejan siempre detrás fantasmas». La otra es la archiconocida de Goya, que no sé hasta qué punto sabía lo que estaba diciendo cuando puso como leyenda de uno de sus *Caprichos*: «El sueño de la razón produce monstruos».

A C. G. Jung le gustaba hablar de la «necesidad del mito», sobre todo en una época como la nuestra, en que lo puramente racional intenta imponerse, a veces con curiosos disfraces irracionales, desde los periódicos, la televisión o el Parlamento. Quienes piensan que los mitos son drogas inventadas para explotar mejor a la gente y que hay que terminar cuanto antes con esas drogas son, cuando menos, unos ilusos. La imaginación, la fantasía, la intuición, la poesía y el mito siguen y seguirán rodeando al hombre con su necesario y benéfico abrazo. Al cabo, lo único que consiguen la razón y su cortejo de aduladores al intentar destruir el mito es provocar búsquedas erróneas y banales del mismo, como las historias mágicas con truco, la proliferación de las sectas y demás síntomas enfermizos.

Manejando el espléndido libro de C.M. Bowra *Primitive Song* (hay traducción castellana con el título *Poesía y canto primitivo*, Barcelona, Antoni Bosch, 1984), se hace una idea de lo unidos que iban en los comienzos, que van en los comienzos de los pueblos y de la mente humana, la poesía y el mito. Las primeras manifestaciones poéticas son recitados míticos, sin duda, y cuando adque-

ren el vigor necesario para encarnar el *Volksgeist* de una raza, son toda una mitología. Es el caso, entre los indoeuropeos de la India, del *Ramayana y del Mahabharata*; de las epopeyas homéricas entre los griegos, de la *Edda* escandinava, del *Gilgamesh* mesopotámico, del *Popol Vuh* entre los mayas de Centroamérica. En resumen, la literatura en sus orígenes aparece estrechamente vinculada a la poesía y al mito. Pero hay que tener en cuenta que la poesía primitiva no es simplemente un vehículo de conservación y transmisión de mitos, sino que consiste en una fusión esencial entre lo mítico y lo poético, hasta el extremo de que puede decirse tanto que el mito es la indispensable subestructura de la poesía como que la poesía es la indispensable subestructura del mito.

2

MODESTO ENSAYO DE DESMANTELAMIENTO DE LA MITO-LOGIA

Félix Duque

La querrela entre el *mythos* y el *lógos* es una querrela de familia, que recuerda a la *boutade* de Carlos I: «Mi primo Francisco y yo estamos enteramente de acuerdo: los dos queremos Milán». Milán, en este caso, es la fusión con el Todo, entendido como absoluta autorreferencialidad y transparencia: *autárcheia*, no necesitar de nada ni de nadie; ser pues enteramente *libre* y, por ende, íntegramente *idéntico a sí consigo*, *autò kath' autò*. El pensamiento griego (con sus sinuosas prolongaciones en el obrar y decir occidentales) está regido por esta *lógica de dominio*. No en vano cierra Aristóteles *Metaph.* con una cita-homenaje a Homero (Il. II, 204): «no es bueno el gobierno de muchos (*polykoíranie*), uno solo debe ser el Jefe supremo (*eís koíranos*)». El objetivo, a saber: el logro de una cohesión absoluta, con la consiguiente obediencia y sumisión de los *sujetos* al Todo, que no daban la talla y por eso morían –no sin mostrar en esa abnegación su oscuro seguimiento del Modelo–, ese objetivo digo de proponer un *kósmos* perfecto estaba dificultado entre los griegos por su sobria y prudente admisión de la *tyche* (secularización de *Némesis*), cuya irrupción impediría la perfecta circularidad y circulación de las remisiones. Compárese al respecto la *andreía* *Díos* de la *Teogonía* hesiódica en la cúspide y el «Himno a Hécate» en los bajos fondos, con la *he tou agathou idéa* y la *chôra* en Platón o el *theós* del que dependen *ourános* y *physis* frente al desfondamiento del *hypokeimenon-hyle* en Aristóteles. Pero en todos estos casos se trata en definitiva de someter –siquiera regulativamente y en principio– toda pluralidad a Unidad, toda diferencia y discrepancia a unanimidad, todo lo informe y discorde (y por ende, monstruoso) a Forma. Igual de sutil y de tajante es Heráclito, cuando lleno de un *enthousiasmós* típicamente mítico (haciendo a saber voluntaria dejación y abandono de la propia opinión e individualidad para dejar que en ese «vacío» resuene la voz del dios o de las musas) nos dice: *ouk emoû allà tou lógou akoúsantas homologeîn sophón estin hén pánta eînai* (Fr. 50).

Así que la lucha por alcanzar el Poder, a saber: la detentación en exclusiva de la Verdad, según la cual todo *ha de ser Unum*

(o sea: ha de estar bajo su dominio), es propia tanto del *Poietés* como del Lógico. En mi opinión, no cabe hacerse demasiadas ilusiones respecto a que el mito haya sido «liberador» y el lógos «opresor». Los dos han pretendido lo Mismo: que la libertad sea exclusiva del Todo-Uno (y de su representante en la Tierra) y que todo lo demás esté sojuzgado, sujeto –sea *bíai* o *katà tòn lógon*– a esa Dominación suprema. Y por eso es falaz la imagen de Nestle, según la cual habríamos pasado del mito al lógos (una idea propia más bien de un ferroviario: como si dijéramos de Aranjuez –el Real Sitio– a Madrid –la Capital–). Platón, el más grande representante del pensamiento lógico, el padre indiscutible de la filosofía, es también el más grande recolector, transformador y hacedor de mitos. No hay ninguna paradoja en esto: lo que hizo Platón fue poner al servicio del lógos al rival mítico, inaugurando así una operación que –a través de los estoicos, de cristianos como Clemente y Orígenes, o de ilustrados como Kant y Habermas, con su holista y apromblemático *Lebenswelt*– llega hasta nuestros días: la *alegoría*, el uso de imágenes con fines didácticos –para manipular cómodamente al pueblo fiel– o alusivos –para referirse al *locus* mismo de lo lógico. La operación inversa, a saber: el *gnosticismo*, ha tenido menos éxito pero no ha dejado de ser ensayada una y otra vez.

Los términos *mythos* y *lógos* eran al principio usados casi como sinónimos, según prueba *a contrario* la cita que Carlos García Gual hace de Hecateo de Mileto: *Hoi gar Hellenon lógoi polloí kai geloioi*. Aquí, los *lógoi* son tildados de «ridículos» justamente por ser muchos, plurales (frente al *lógos* heraclíteo, por no hablar del *Lógos* de San Juan), y por ende incompatibles entre sí (o sea: incoherentes) e inadecuados para la expresión del *kósmos*, de la armonía (o sea, que son literalmente im-pertinentes). Los pensadores presocráticos comenzarán en cambio una tenaz doble campaña de vituperación del mito (siempre por lo mismo: por no ser único ni corresponder a lo Uno, a pesar de los esfuerzos de Homero y Hesíodo), mientras que los primeros filósofos genuinos, mucho más avisados, emprenderán la asimilación del mito al lógos. Ejemplo de

lo primero: el desprecio de los *dikránoi* en Parménides y la recomendación de tundir a palos a los poetas en Heráclito o de expulsarlos de la *pólis* en Platón. Ejemplo de lo segundo: la astuta operación aristotélica de convertir al mito en una suerte de preámbulo y «aperitivo» del lógos. En el famoso pasaje del *thaumázein*, de *Met. A 2*, 982 b12, se pasa implícitamente del estadio de la *téchne* y la *phrónesis* –asegurar primero lo necesario para la supervivencia de la comunidad humana, admirándose de problemas sencillos y avanzando gradualmente en su solución– a otro cuyo contenido problemático es común tanto al *mythos* como a la conjunción *epistéme-noûs*, a saber: la explicación de los cambios (*pathemáta*) de la luna y de lo relativo al sol y los astros, para llegar en fin a la *génesis tou pantôs*. La estrecha vecindad y hasta cooperación de mito y lógos (como la habida entre un servidor y su amo) queda explícitamente resaltada al afirmar Aristóteles al respecto: «*diò kai ho philómythos philósophos pós estin. ho gâr mythos sygkeitai ek thaumasíon*» (982 b18). En el pasaje paralelo del *Teeteto* platónico (155 D s.), la ilustración escogida por Sócrates para el *páthos* del maravillado interlocutor es ¡una genealogía mítica!: la de Iris como hija de Thaumata. Y poco después se rodea Sócrates de una atmósfera literalmente *mistérica*, más que misteriosa, cuidándose que no les oiga ningún profano, o sea: hombres atentos a lo que se ve y se toca, a los cuales tilda de: *ámousoi* («ceporros», vierte castizamente M. Balasch para este literal: «extraños a las Musas»), frente a otros varones mucho más finos, «de los que voy a explicarte *tà mystéria*». (155 E). Por cierto, cabría argüir –y con razón– que se trata de un revestimiento retórico, de una operación de *travestimento* paralela a la de la parafernalia del Proemio del Poema parmenídeo. Pero esta necesidad de revestimiento (anuncio de la que un Clemente realizará luego tanto con los Misterios como con el platonismo, y que mucho después repetirá Schelling *suo modo*) implica la omnímoda difusión del mito en el tejido social griego, todavía en tiempos de Platón, y la forzosidad por parte del lógos de convertir en «aliado» subordinado al antiguo rival.

La admirable operación platónica de «asimilación» comienza por aglutinar épos y *mythos* como momentos del *lógos*, pasa por identificar *lógos* y *diánoia* en cuanto *diálogos* interior de la *psychês* consigo misma *áneu phonês* (con lo cual se evita la perturbación, típica del mito, de la transmisión *oral*; cf. *Soph.* 263 E), haciendo así del *lógos* –en cuanto compleción concatenable de *rémata* y *onómata* referida a algo y, por ende, susceptible de verdad o falsedad (cf. *Soph.* 259-264)– el *analogatum princeps* de todo discurso (aunque por encima de él brille solitaria y espléndida la inaccesible *Sophía*, propia de los dioses); se culmina en fin en la utilización y producción de mitos como complemento o refuerzo del *lógos*. Antes de Platón, el mito era un discurso en el que se comunicaban los saberes de un pasado remoto (*in illo tempore*, por seguir con los términos de Eliade) a una comunidad que lo era y seguía siendo en gracia a ese administrado *recuerdo*, transmitido oralmente de una generación a otra y sufriendo así modificaciones tanto su contenido como la actitud del propio grupo, en virtud de sus expectativas (con Gadamer: en función de una *fusión de horizontes*), más o menos regladas por un «intermediario» (el *aoidòs*); tendencia y objetivos generales del mito era acomodar la conducta ética de los miembros de la comunidad a una Ley correspondiente al «derecho *no escrito e infalible* de los dioses», pues: «No de hoy ni de ayer, sino de siempre / Este derecho vive, y nadie sabe cuándo ha aparecido». (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, ed. Roces, p. 254; a su vez, cita de Sófocles, *Antígona*, vv. 456 s.).

¿Cómo doblega Platón esta pretensión totalizante del mito? En primer lugar, reserva ese discurso para narrar las hazañas y sufrimientos en un pasado remoto de *individuos* excepcionales (dioses, daímones, sombras del Hades, héroes o ancestros; cf. *Rep.* II y III), como «mecanismo de compensación» del discurso lógico, el cual se limita –una convicción que llega hasta Hegel– a lo presente de suyo, o sea: a lo atemporal, así como a conceptos y nociones (justamente: *hoi lógoi*, como representantes aquí y ahora de *eidé* e *Ideíai*). En segundo lugar, utiliza sabiamente el efecto emocional y

directo del mito sobre la *epithymía* (cf. *Tim.* 43A-44D y 70D-E), con objeto de incitar a la acción a la gente común (y, si fuere necesario, a un cambio radical de vida y hasta a la entrega de ésta por la Causa), algo que difícilmente lograría *tèn en tòi hó estín òn òntos epistémen oúsan*, «la ciencia que hay en aquello que es entitativamente ente» (*Phaidros* 247 E). (Adviértase que lo mismo se pasará a Kant, teniendo también él que echar mano de «mitos» como los contenidos en el *Muthmasslicher Anfang* o en *Das Ende aller Dinge*, a fin de inyectar «fuerza» a la Ley moral). Por añadidura, otorga una función didáctica y propedéutica al mito, cuyos destinatarios son niños y jóvenes (*Rep.* II 377 B; *Politikós* 268 E): la etapa «salvaje» de la existencia humana (*Leyes* VII 808 C-809 A). En tercer lugar, Platón *fija* mediante la escritura esos mitos, creando así una pauta normativa estable y afianzando la cohesión social de la *pólis* (dejando en cambio más allá de la escritura *tà ágrapha dógmata*, en cuanto aledaños de la ciudadela de la *Sophía*, el «Quinto» elemento de la *Carta VII*). Y en cuarto y fundamental lugar, Platón «produce» mitos para referirse a una *realidad extradiscursiva* inaccesible tanto a los sentidos (y por ende a la *historie* y la *autopsía*, como ocasiones de *anámnesis*: la otra gran operación, aglutinadora de la historia en el *lógos*) como a la *diánoia*, a saber: la propia *psyché*, en cuanto extraño *tópos* intermedio entre el mundo sensible y el *tópos hyperouránios*, movida a su vez por un *daímon* igualmente intermedio: Eros, el cual reproduce en la medida de lo posible (*katà ton dynatòn*) la circularidad de «Alma la total». En resumen, el mito es para Platón el paradigma normativo de todos los no-filósofos utilizado por el Gobernante (asistido por el Filósofo, si es que no coinciden), a fin de someter a aquellos sin violencia, sino mediante incitación y estímulo dirigido de la parte baja del alma, llevándolos de este modo reflexivamente al acercamiento paulatino (cada uno sin saltar sus medidas, claro) a ese ideal de la Identidad que *debiera* brillar en cada «uno»: *hékaston heautôi tautón* (*Soph.* 254 D), la tremenda «fórmula universal» recordada por Heidegger en una conferencia no en vano denominada: *Der Satz der Identität*.

Desde esta perspectiva, pues, reivindicar la primacía del mito sobre el lógos o viceversa es algo que da igual: queda intocado el Principio de la *autárcheia*, de la libertad del (o lo) Único que es *autò kath'autò*, de la oronda circularidad que «digiere» todo lo engendrado y finito en nombre de la Ley, o sea de la «proposición» de Identidad (ya no necesitamos imponer nada, naturalmente: somos civilizados), persuadiendo a los *amousoi* a sujetarse a esa *dura lex (ad limitem*, a entregar su vida) mediante la operación discursiva de fusión de lo «especulativo» y lo «emancipatorio» (ya sea del Dios, de la Idea o de la Humanidad: máscaras de la Ley), y quejándose a las veces de que esa persuasión no sea hoy tan poderosa como antaño (o inventando al efecto nuevos «mitos» de comunicación sin violencia, de fundamentación formal de discursos, y demás lindezas). Ese englobante discurso literalmente *mito-lógico* equivale a lo que hoy Lyotard llamaría «metarécit»: algo tan poco convincente ya como seguramente indeseable. Al respecto, es preferible que ningún «dios» nos «salve»; ya haremos nosotros lo posible por evitar nuevos intentos de «redención» (*restitutio in unum*; o sea: reintegración del Todo, a nuestra costa; a costa del *amoulios bánausos*). Por lo demás, la progresiva estilización (a partir de la Revolución Francesa y del Idealismo) del mito en narración literaria (y por tanto, textualmente, en ficción) y del lógos en lenguaje formal (o, al límite, en lenguaje-máquina) y la consiguiente incompatibilidad de maneras de ser y de vivir impide afortunadamente –también *kata ton dynatòn*– que haya una sola *Seinsweise*, una «manera del Ser» administrada por una supuesta *regina scientiarum* y dictada por un «Jefe supremo», representado a su vez por otros representantes autorizados, y autoritarios. Contra esa unión del *mythos* y el *lógos* (o si queremos: contra el «monumento Hegel», inventado por la Escuela) es contra lo que luchó el *romanticismo*, hendiendo *irónica* e «impresentablemente» todo discurso (el cuento contra el poema bien medido y rimado, la novela contra el tratado), disolviendo la figura humana (el icono del Paradigma) en la grisalla de un paisaje infinito (cf. p.e. «Monje frente al mar», de Friedrich) o, en fin, deshaciendo decadentemen-

te la férrea unidad de la forma sonata o sinfonía en los lánguidos *Lieder* de Schumann o en la «melodía infinita» del *Tristán* wagneriano. Seguramente esa ironía («bufonería trascendental», la llamó Schlegel, en ambiguo homenaje a Kant) sea la que hoy despunta aquí y allá en el horizonte postmoderno, contra toda cerrazón metafísicamente mito-lógica: siempre será preferible a eso el franco y cínico Platón de *Las Leyes*.

3

MÁS ALLÁ DEL MITO Y DEL LOGOS

Reyes Mate

1. García Gual expone en sus cuatro primeros apartados la tesis clásica del logos como superación racional del mitos. Fueron los jónicos, allá por el siglo VI a.C., los que cayeron «en la cuenta de que los mitos tradicionales no explican con garantía suficiente el mundo objetivo. El mito no puede explicitar ni probar la verdad de lo que cuenta». Y García Gual cita a W. Nestle: «en cuanto se planteó al mito la cuestión de la verdad tuvo que quedar de manifiesto que su fantasía gráfica e imaginativa no coincidía con la verdad».

Hay pues un momento de madurez en la historia de la humanidad en que algunos pensadores no se contentan, a la hora de preguntarse por lo que no entienden, con contar historias (con contarlas o que se la cuenten) sino que piden explicaciones o razones. Es la hora del logos.

En el último apartado, sin embargo, García Gual rebaja el entusiasmo «logista» al recordar cómo el gran Platón recupera «el encanto del mythos como instrumento de verdad». El mito le serviría como clave explicativa o expositiva de «un ámbito no susceptible de ser explorado con el riguroso logos». Se saca al mito del nebuloso mundo de lo pre-lógico y se dice algo sorprendente: que hay una zona de la realidad innaccesible a la razón del logos pero al alcance del poder del mito. No parece, sin embargo, que en eso Platón entusiasmara a sus sucesores, quienes prefirieron, de momento, caminar por la severa y segura ruta del logos.

En cualquier caso, la historia del mito comienza a complicarse. La línea divisoria entre mito y logos no es tajante.

2. La intervención de Pedro Cerezo comienza allí donde termina la de García Gual: en una reivindicación del lenguaje mítico, de la mitopoiesis, claro que aduciendo una razón algo diferente de la esgrimida por García Gual. Se invoca al mito no porque haya que adentrarse en un ámbito de la realidad «no susceptible de ser explorado por el riguroso logos», sino porque el logos histórico, es de-

cir, la racionalidad occidental se ha convertido en mito. El logos, al no respetar los límites del ámbito en que puede dar razones, es decir, al pretender dar razones de esa parte de la realidad que escapa al logos, se convierte en una caricatura de sí mismo. El logos degenera en mito.

3. Si ya en Platón la línea divisoria entre mito y logos se hace porosa, ahora, tras el fracaso de la razón ilustrada, a la que se refiere Pedro Cerezo, las relaciones entre el mito y el logos se complican mucho más.

En efecto, primero se distingue entre mitos y logos, entendiendo que el logos es la superación del mito. Luego Platón adscribe al mito un cierto papel cognitivo, con lo que el logos ya no tiene en exclusiva la tarea de explicar la realidad.

Cerezo da un paso más. Hace suya la crítica subyacente a la razón moderna –y aquí cabe pensar en el célebre texto de Horkheimer-Adorno *Dialéctica de la Ilustración*– que denuncia al logos por haber degenerado en mito. Y, para terminar este nudo de complicaciones, convoca al mito como lugar del conocimiento.

Me pregunto si se puede poner un poco de orden en esta compleja historia: ¿Hay manera de distinguir entre mitos y logos? ¿cuál es la línea divisoria?

b) De la lectura de ambos textos –más claramente en la de Pedro Cerezo, pero también en la de García Gual– se deduce que hay mitos buenos y malos, como hay logos buenos y malos. El mito bueno es el que se atiene a su campo, y el malo sería el brujo que pretendiera sustituir al médico. Logos bueno sería el que da razones de la realidad existente y logos malo el que pretende dar razones del mundo mítico. Si eso fuera así ¿cuál es el criterio de clasificación entre el bueno y el malo?

Hablamos de mito y logos como si con esos dos términos cubriéramos toda la realidad. Pero, hay alguna categoría inasimilable a uno u otro?

4. Trataré de explicitar el sentido de mis preguntas con unas cuantas incursiones en los hilos argumentales de los dos ponentes.

4.1. Pedro Cerezo analiza, de la mano de Heidegger, la crisis de la racionalidad occidental. Y dice que la razón moderna, al cortarse de su matriz mítica por el proceso de secularización que la caracteriza, queda remitida a la subjetividad del sujeto. Eso tiene dos consecuencias de enorme magnitud: en primer lugar, a partir de ahora toda racionalidad (y, por tanto, toda ética adulta) queda remitida a la autonomía del sujeto. En segundo lugar, hay un corte entre el mundo interior del sujeto y el mundo exterior. Este queda, en cuanto tal, a la intemperie, a merced de sí mismo, es decir, está entregado al dominio de la técnica.

4.2. Esa situación coloca a la razón ilustrada ante un serio dilema. Si se mantiene en la idea de que la razón ilustrada es una «razón crítica, política y autocrítica» –como gusta de repetir Kant en, por ejemplo, *¿qué es la Ilustración?*– tendrá que aplicarse la crítica a sí misma. Si lo que define a la razón moderna es ser crítica y, por tanto, autocrítica, nunca tendrá fin, nunca hará pie, con lo que acabaremos en el nihilismo.

También es imaginable que en un determinado momento se plante y diga «esto es la verdad», «estas son las verdaderas razones». Pero para poder tomar esa decisión tendría que apoyarse en la autoridad indiscutible de la razón ilustrada. Sería una decisión fatal pues contradiría la propia esencia de la razón moderna (ser crítica), convirtiéndola precisamente en un mito. De esta suerte, negaríamos el pan y la sal a la Ilustración.

4.3. Ante este fiasco de la razón, Heidegger plantea un «nuevo principio» del pensar. No se trata de volver al mito originario pues, respecto al mito, sigue valiendo aquello de que «el Paraíso está cerrado». Se trataría, más bien, de desarrollar un tipo de racionalidad que arrancara de la «memoria del Paraíso», es decir, una razón que fuera memoria. El recuerdo de lo que fue, aunque nunca más pueda ser, permite relativizar todo lo que está siendo.

¿Se podría precisar un poco más el lugar de ese «nuevo comienzo»?

4.4. El lenguaje de Pedro Cerezo es un tanto fluctuante (aunque más firme en su exposición oral que en el resumen escrito y en exposiciones anteriores).

Tiene muy claro que el planteamiento de Heidegger no es ni «ilustrado» ni ubicable en la «dialéctica de la Ilustración». No hay ya en él huella de esa ingenua confianza en la razón de los primeros ilustrados ni el pesimismo antropológico de los «dialécticos de la Ilustración». Tampoco en una ingenua vuelta a los mitos. El Paraíso está cerrado.

Pero lo heideggeriano unas veces es un poetizar, una mitopoiesis, es decir, una actividad pensante que tiene funciones claramente míticas: narración de historias encaminadas a dar sentido, legitimar la praxis y cohesionar socialmente y, otras veces se entiende como «un nuevo comienzo», «un pensar originario» que unas veces es lo presocrático y otras lo poético. ¿En qué territorio estamos?

Pienso, por mi parte, que lo caracterizaría a ese nuevo comienzo es entender el pensar como *Gedanc*, una palabra alemana y no griega, que encierra en sí las dos notas de la novedad del pensar, a saber, *Gedächtnis* (memoria) y *Danken* (gratitud). El nuevo pensar sería memoria y gratitud.

Pero ¿ese *Gedanc* alemán qué tiene que ver con el mito y el logos griego? Hölderlin lo reenvía al Oriente, a Asia: ¿a qué tradición se podría referir? ¿Coincide el «poetizar» con el *Gedanc*? «Asia», «lo alemán»: ¿no indica que estamos fuera del juego «griego» entre el mito y el logos?

4.5. Para explorar todos los caminos que van de Heidegger al mito, convendría evocar rápidamente ese curioso y moderno fenómeno filosófico, llamado *polimitismo*. Los polimitistas (O. Marquard, Taubes, Böhrrer, Blumenberg, etc.) toman nota del fracaso del logos pero no lo lloran sino que lo celebran pues ven en los mitos la única manera de salvar lo mejor de la Ilustración: su culto de la libertad.

Los polimitistas distinguen entre mitos buenos y malos. Los malos van en singular: Una razón, una raza, la Humanidad, el Hombre. Eso siempre acaba en la barbarie. Los mitos buenos están en plural. La pluralidad de mitos garantizan la división de poderes y, por ende, el ejercicio de la libertad. Reaparece pues el mito, claro que ahora como garante de la emancipación humana.

A un cierto precio. Hay que pagar, en efecto, el precio del divorcio entre verdad y libertad, gran herencia ilustrada. El mito cuenta historias pero, para que cumplan su papel de garante de la libertad, no tiene que tener ninguna pretensión de verdad. La verdad es cosa de la ciencia. La filosofía cuenta, como dice Pedro Cerezo de Heidegger, historias: historias sentimentales que rellenen el vacío sentimental de una razón científica; historias patrióticas que creen lazos comunitarios entre individuos con querencias sea hacia el aislamiento sea a la desagregación, e historias de sentido que permitan tejer una trama con hechos que, sin esos relatos, tienden a agotarse en sí mismos.

Es muy posible que este planteamiento represente como casi ningún otro la mentalidad del hombre fin de siglo: remite el cono-

cimiento racional a la ciencia; se toma a sí mismo por el valor absoluto y reduce la filosofía a narraciones compensatorias de la vida ordinaria.

4.6. Se pueden advertir semejanzas y desemejanzas entre los polimitistas y la mitopoiesis heideggeriana. Hay coincidencias en la crítica a la Ilustración histórica, en la valoración de los relatos, en la escisión entre el pensar y el mundo técnico, etc.

Las diferencias son notorias: mientras aquéllos niegan al mito toda pretensión de verdad, Heidegger la ubica precisamente aquí, en el logos/memoria. La verdad es cosa del *Gedanc*. Los polimitistas estarían encantados con hacer del *Gedanc* la bandera de su mítica defensa de la libertad. Al fin y al cabo un pensar que sea memoria y gratitud es, en definitiva, un pensamiento narrativo. Si Heidegger aceptara la propuesta rebajaría su «nuevo comienzo» a una especie de mito ilustrado. Pero entonces habría que renunciar a tomar muy en serio lo del «nuevo comienzo».

5. No creo que debamos. Y en eso sí que estoy de acuerdo con Pedro Cerezo.

Como no me creo que la pista buena sea «lo alemán», insinuada en esa palabra que recoge la esencia originaria del pensar (me refiero al alemán *Gedanc*), me permito sugerir otra pista, aunque sólo sea de una manera telegráfica. Lo resumiré así.

5.1. El «nuevo comienzo» no es una ocurrencia de Heidegger. Estaba en el ambiente, correspondía al *Zeitgeist* de una generación que había tomado nota del final del «idealismo de la racionalidad occidental y que viene desde Jonia hasta Jena» (es el tema de *La estrella de la redención* de F. Rosenzweig).

5.2. El cambio lo propicia el último H. Cohen cuando saca su veta judía y ajusta cuentas con el neokantismo que él ha creado.

5.3. Su impulso lo recogen F. Rosenzweig y W. Benjamin. Se puede presumir que eso no escapa a M. Heidegger. Los tres autores judíos se plantean un «*Neues Denken*». Ese novum tiene tres patas: la denuncia del mito, la crítica al logos y la invocación de una nueva categoría (que no voy a mencionar de momento para no distraer la atención). Expliquemos esto:

Se denuncia al mito porque lo que le caracteriza es, por un lado, la transmisión de la culpa, la herencia de las culpas, y, por otro lado, la condena a la infelicidad. Para ser feliz, como decía Hölderlin, «hay que escapar del mito». Es una extraña concepción del mito pero muy presente en la lectura que de él se hacía desde el idealismo alemán.

Se critica al logos porque las respuestas que da el logos al mito son transcendentales (la creación de un inexistente sujeto transcendental) y abstractas (desconocen la miseria del sujeto real). Reconocen el gran paso que supuso, por ejemplo, la Ilustración pero señalan sus insuficiencias precisamente por su desconocimiento de la realidad del individuo. Esta crítica al logos –léase: a todo el pensamiento occidental– porque sólo opera con conceptos, es decir, con los rasgos más abstractos de la realidad, perdiendo de vista a lo más vital, que es siempre lo concreto, lo provisional etc., tiene mucho que ver con «el olvido del ser» heideggeriano.

La nueva categoría consiste en responder adecuadamente al mito. Pues bien, la respuesta al mito consiste en el descubrimiento de la individualización de la culpa y en la remisión de la libertad a la experiencia de la culpabilidad.

La superación del mito conlleva la individualización de la culpa. Con la individualización de la culpa se rompe la fácil justificación mítica de que quien sufre algo habrá hecho –él o sus padres– y está destinado a la infelicidad. ¿No decía, acaso, Antígona que «nunca sufrió un inocente»? El sufre, algo habrá hecho, él o sus padres.

Pero Benjamin –que es quien más a fondo entra en el asunto– no se detiene en el logro que supuso adjudicar a cada cual sus propios actos, sino que asocia culpa con libertad. ¿Qué se quiere decir con ello?

La primera respuesta es que para hacer el mal hay que ser libre. No hay culpa más que si hay libertad.

Pero eso no basta. Lo que realmente se quiere decir es que la historia de la libertad está íntimamente ligada a la historia del mal en el mundo. A la existencia de las injusticias, por tanto. Las injusticias del mundo son cosa del hombre, de ahí que no haya injusticia sin algún agente humano que tenga que dar cuenta de ella.

Por supuesto que la culpa es individual y no tienen que cargar los hijos con las culpas de los padres. Pero la cosa no queda ahí. La culpa no es un mero juicio moral sino que está afectada a una acción histórica que produce males concretos. De esos males que perduran a lo largo de los siglos y que afectan al hombre o a la naturaleza, tiene que responder el hombre. No nacemos inocentes.

5.4. Pero ¿por qué llamar a esto «nuevo comienzo»? Porque a la racionalidad occidental, presa, según ellos, del «idealismo» le falta una pieza fundamental que ahora se ofrece: el tiempo, es decir, relacionar el pensar o la razón con la memoria. De ahí que el pensar sea memoria. Si pensamos «con tiempo», las acciones no prescriben por mucho tiempo que pase. El derecho del pasado sigue vigente.

Al pensar con tiempo o memoria estos pensadores judíos lo llaman «religión», que habría que traducir, para no equivocarse, por cultura judía. No confundir, por favor, este término de «religión» con las complicidades teológicas de Heidegger. «Religión», como categoría distinta al mito y al logos, sólo quiere decir la matriz de la tradición judía como raíz de un tipo de racionalidad que no es el

griego. Para entenderlo bien, habría que evocar la tesis de Weber sobre la relación entre racionalidades específicas y matrices religiosas. El dúo mito-logos tiene que ver con la racionalidad occidental derivada del protestantismo (y, por tanto, de Roma y de Grecia). «Religión» apunta a la racionalidad que viene de Jerusalem. Pero hay en el término «religión», cuando lo usa Benjamin o Cohen, la misma pretensión de universalidad que cuando Kant habla de «razón» o García Gual de «logos».

5.5 Mi sospecha: todo el discurso sobre el «nuevo comienzo» remite a Asia, como bien viera Hölderlin. Al próximo Oriente. Bien es verdad que el desarrollo que de ese «nuevo comienzo» hacen unos y otros es muy diferente. Pero de eso no se trata ahora sino de preguntarnos, de nuevo, como yo pregunto a los ponentes ¿qué es ese «nuevo comienzo» que no viene de Atenas porque no es ni logos ni mito?

Bibliografía

- Sobre el fenómeno del polimitismo, véase J. Taubes (ed) (1985) *Religionstheorie und politische Theologie*, 3 vols., en F. Schöningh und W. Fink Verlag, München.
- Horkheimer-Adorno (1994) *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- AAVV (1988) *¿Qué es la ilustración?*, edición de A. Maestre, Tecnos, Madrid.
- Reyes Mate (1997) *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona.
- Reyes Mate *Heidegger y el judaísmo* (en prensa, Anthropos).
- H. Cohen (1988) *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier Verlag, Wiesbaden.
- F. Rosenzweig (1989) *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid (edición a cargo de F. Jarauta e I. Reguera).

4

EL VIAJE DEL LOGOS A TRAVÉS DEL MITO

José Luis Villacañas

¿Un camino de ida y vuelta, el del mito? ¿Y un camino guiado por el romanticismo? ¿Y Heidegger el conductor y jefe de fila? El mínimo arte de leer, aplicado a las ponencias que tenemos delante, nos obliga a detenernos en estas preguntas.

Carlos García Gual nos habla del lento proceso del fracaso del mito frente al emergente logos. Pedro Cerezo nos cuenta la venganza que el mito, despechado por su derrota, nos lanza a la cara. Esa venganza se nos muestra como ausencia, como nostalgia de un sentido indiscutible, ya perdido. El relato, la historia de este camino de ida y vuelta, a su vez resuena con los acordes del mito. Deméter desconocida y airada atraviesa como una pobre vieja la tierra y, a su paso, las cosechas se resecan y las plantas de la vista de agostan. El mito ignorado nos deja un mundo desencantado, arruinado, oscurecido.

García Gual nos dice: el mito no era efectivo, no explicaba. Deméter vieja y estéril. La *ratio* potente se crece, explica, crea. *Verum est factum* es su divisa. Mas lo que acaba construyendo, Cerezo lo recuerda, no es sino la jaula de hierro, *Ge-hause, Ge-stellt*. Tierra deseca. Y ahora el taumaturgo, el poeta, el *Dichter*, el inventor, auxiliado e interpretado por el partero filósofo –¡qué viejo es todo!–, como Orfeo, debe recuperar a su Eurídice, liberarla del abismo de Plutón, reverdecer la tierra. ¿El poeta? ¿El filósofo?

¿El romanticismo? La aporía de este movimiento se cuadra pronto. ¿Cómo el poeta, el inventor, podría iluminar el mito del origen? El romanticismo no pensó tan ilógicamente. Sabía que se trataba de un mito nuevo, de una *inventio*. No un mito del origen, sino un mito, en plena circunstancia histórica, que la potencia natural del genio crearía. Entre el poeta y el origen, el romanticismo se quedó con la síntesis: un nuevo origen del que el poeta fuese fundador. ¿Pero quién es el poeta? ¿No hemos aprendido a rebajar toda poesía a cosquilleo del alma? ¿No leemos poesía aguantando la risa, como Goethe y Bismark dicen que leyeron a Hölderlin? ¿Cómo

puede resistir el poeta nuestra mirada desencantada? Por no hablar de aquella variante del mito tecnificado que, desde el hombre de Beyreuth a Albert Spencer, trabajó con el material infame de la raza y que tan exigente fue en reclamar poder, un ingente poder, para ser fundador... finalmente del crimen.

¿Y Heidegger la guía? No. El mito del origen es parte de un mito. El origen forma parte de su relato. Fuera del mito no hay acceso al origen, pues éste es un momento que le pertenece. El acceso no mitológico al origen dice simplemente una palabra: Ser. Pero esta palabra no forma parte del mito, sino que responde a su eco. Así que Heidegger, en buena lógica, sabría de una pregunta mitológica (por el origen) a la que daría una respuesta a-mitológica (el Ser). Pues los mitos han querido dibujar el ser, pintarlo, coagular sus manifestaciones, definir las, hacerlas sobrevivir quizás más de lo debido, mientras que Heidegger sólo quiere no olvidar el Ser que se retira y su oculta pregunta. El Ser esconde una potencialidad absoluta. ¿Por qué habría de complacerse en un mito, que goza de la forma de lo ente? La negatividad del Ser, ¿por qué ha de impugnarse por esa demora temporal que es la propia de los dioses? Ese anclaje de Heidegger en el *Gevier*, ¿no es una estancia privilegiada e ilegítima en el ente para quien escucha la ausencia que del Ser nos llega? Como el romanticismo, entre la negatividad del ser y la positividad del mito, Heidegger se ha quedado con todo. ¿Pero ha calculado alguien el precio filosófico de esta operación?

Podemos dudar que el Ser ilumine el camino hacia el mito o que éste sea camino hacia el Ser, y no hacia el hombre. No está interesado el mito en cómo el Ser se da y se oculta, sino en algo más concreto, a saber, cómo el hombre ha logrado sobrevivir. La jaula de hierro deja fuera el mito porque nos hace creer que el hombre ha logrado sobrevivir por gracia de sí mismo. Si el mito ha fracasado, si el logos ha cerrado su caja de hierro, entonces, ni siquiera llega a nosotros el eco que Heidegger escucha, la pregunta por el origen, Si la ciencia manda sin apelación, entonces no hay ori-

gen, ni pregunta por el origen, sino ingentes montañas de tiempo, galaxias enteras de tiempo y de polvo. Por eso, cuando el hombre parece deber su existencia a sí mismo, reconoce su existencia sin valor, átomo insignificante de tiempo.

¿Pero estamos seguros del fracaso del mito? Otros han dicho otra cosa. Adorno y Horkheimer defendieron lo contrario. El mito ha triunfado porque es de la misma sustancia viva que la razón dominante. Ésta no es sino una metamorfosis de la vieja forma mítica, y bajo esta «representación» racional el mito ha sometido la tierra, al hombre y las potencias naturales. Su sangre es la de todos los sacrificios, la de todas las astucias compensadoras, que entregan presente y pasado por un futuro en el que se acumulan todas las promesas con sus decepciones innumerables. ¿El mito fracasa o más bien ocupa y reocupa la tierra bajo el dominio de su forma más joven, el *logos*?

¿Pero podemos aceptar esta continuidad entre mito y *ratio*? ¿Podemos identificar sin más *logos* y *ratio*? ¿Podemos ver como *ratio* sólo la ciencia y la técnica? Tenemos síntomas, indicios de que no es así. Si la *ratio* científico-técnica hubiera ejercido su dominio sin contrapartidas, sin obstáculos, sin resistencias, sin impugnaciones, podríamos creer que ella ciertamente resuelve los mismos problemas que antes resolvía el mito. Pero no ha habido un solo instante en la historia de la *ratio* que el mito no haya merodeado sus márgenes, impugnado su territorio. Cuando la *ratio* comprendió que el mito cumplía con funciones que ella no podía resolver, deseó integrar su propio mito, elaborarlo, dividir los poderes. Cuando la *ratio* comprendió que no podía hablar racionalmente de su propio origen, ella misma escribió su propio mito. Pero por eso, cuando la *ratio* deseaba imponerse en términos absolutos, el mito creció salvaje en las afueras. Eso sucedió sobre todo en el siglo XVIII: la misma corte que reverenciaba a los filósofos materialistas, encumbra- ba al Gran Cagliostro. La época que Robespierre sedujo, leyó sobre todo el comentario al *Apocalipsis* de Bengel.

La ciencia no puede disminuir un ápice la autoridad del mito. Puede desplazarla, pero no disolverla. La ciencia no puede atender la necesidad que forjó el mito. Mientras exista el hombre el mundo estará encantado. Es un asunto de atención. El mito está ahí, al alcance de la mano, tan pronto estamos atentos a las hazañas del hombre. El problema, una vez más, está en el hacer. *Verum est factum*, es cierto. ¿Pero que es *factum*? ¿No será que el hombre no cree en el mito sencillamente porque no sabe lo que es su hacer? ¿Un nuevo mito? ¿Cómo creer de nuevo en el hombre y en su hacer?

No debemos olvidar que el mito no fue un asunto de dioses, sino de los seres humanos rotundos en su visibilidad, seres humanos que, al revelar la fuerza de su fe, con todo su dolor, con su desdichada alegría, merecieron el reconocimiento de semidioses. Finalmente, el terreno del mito ha sido siempre el *ethos*. Pero el *ethos* en el límite es tragedia. Y la tragedia es dolor y grito. Heidegger no escucha el problema del origen porque sólo haya ecos del mito. Escucha sólo ecos porque no se acercó jamás a la voz de los hombres sufrientes. El día en que la tragedia y el *ethos* abandonen la tierra, ese día el mito abandonará al hombre. Si Hegel supo algo, fue esto. Así que, lleno de dudas sobre una respuesta afirmativa, repito ahora las preguntas: ¿Un camino de ida y vuelta, el del mito? ¿Y un camino guiado por el romanticismo? ¿Y Heidegger como el conductor y jefe de fila?

III

Participación escrita del público (selección)

Los asistentes a las dos conferencias pudieron llevarse un resumen de las mismas contenido en un folleto, donde además se indicaba la dirección postal, correo electrónico o fax a la que dirigir sus preguntas y comentarios. Algunos de ellos llegaron antes de la segunda sesión y contribuyeron a la discusión abierta, otros llegaron después. La selección siguiente procede de unos y otros.

En el Renacimiento –estoy hablando del español de influencia eramista pero supongo que se puede generalizar– adquirió un gran vigor la noción del *decoro* como criterio artístico y vital. Esta noción del *decus* latino, lo conveniente, lo que tiene coherencia, lo creíble, parece uno de los atributos más poderosos del *logos*. Es curioso que a la vez los eramistas mostraran un gran interés por el relato popular, que ejemplificaba lo auténtico, lo natural, lo incontaminado y no amanerado. Pues bien, parece que a lo largo del tiempo y sobre todo, a partir del romanticismo, el *logos* fue sintiendo una mala conciencia e intentó ampliar los límites de *lo decoroso* y admitió en su seno lo mágico, lo marginal, hasta lo absurdo. Mi pregunta es: ¿no es esta una estrategia del *logos* para sobrevivir, de la misma manera que el capitalismo admite las reivindicaciones sindicales para seguir siendo capitalismo? Pues no parece que haya una crisis contemporánea del *logos*. Más bien resulta que el *logos* admite el *decoro* de cualquier cosa, todo es decoroso, luego todo es asimilable al *logos*.

¿No podría ser que la crisis contemporánea del *logos* sea falsa y que éste se esté muriendo de éxito más que de consunción? ¿No es el *logos* el que a fin de cuentas decide? ¿No sucede que cada vez que el *logos* habla, el mito calla, se repliega, no se narra a sí mismo? A lo mejor al *logos* le hace falta una dieta de adelgazamiento. La pretensión del *logos* de hacerse mito, ¿no resulta inevitablemente un amaneramiento?

Andrés Sahuquillo Romero,
licenciado en filología clásica

* * *

El peligro está en lo totalitario: el mito como explicación única (dogmática en las religiones) y ahora, como indica el profesor Cerezo, el «*logos* cerril...» que lleva en sí también lo que se llama «pensamiento único» u otras expresiones tan fatalistas (míticas) como la del «fin de la historia».

Resulta claro que no se trata de una vuelta al mito como fundamentación del saber (en su amplio sentido): tal vuelta sería ingenuamente reaccionaria. ¿Mutuo enriquecimiento? Sí, ciertamente. Pero siempre recordando qué es liberador y qué nos oprime.

Los nuevos mitos (tecnología, publicidad, mercadotecnia) habrá que dilucidarlos con la luz crítica del logos (racional y humanista).

Tomás Alonso Fernández,
funcionario del Ayuntamiento de Madrid

* * *

Aristóteles (Metafísica, 983 a 1020):

«La posesión de esta *ciencia* ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria (a la del asombro) el estado inicial de las *investigaciones*. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose de que las cosas suceden: así ocurre, por ejemplo, en relación con los autómatas de los teatros de marionetas (eso les pasa a los que no han visto la *causa*) o, en relación con las revoluciones de sol, o con las inconmensurabilidad de la diagonal (a todos, en efecto, maravilla que algo no pueda medirse ni con la más pequeña de las medidas). Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor, según el refrán, como ocurre incluso en estos casos, una vez que se ha aprendido: nada, desde luego, maravillaría tanto a una geómetra como que la diagonal resultara conmensurable».

¿No es mítico tratar de explicar el paso del mito al logos al margen de las ciencias realmente existentes?

Pedro Francisco Vicente González,
profesor de enseñanza media

* * *

Lo primero que me ha llamado la atención es que se ha hablado del logos y del mito en singular y no en plural.

En segundo lugar, parece claro que se trata siempre del logos y del mito desde el logos. El logos puede analizarse a sí mismo y al mito, el mito solamente narra. Es, pues, de justicia, que el mito pueda narrar al logos, contar el mito del logos. Pues que el logos surgió en un momento de la historia, se podría contar su mito originario. A falta de una Diótima y sometiéndome al juicio de los más sabios, me gustaría pensar que el logos fue él mismo un mito en sus orígenes, quizá no especialmente bello ni atractivo, que con astucia decidió narrarse a sí mismo para sobrevivir, pero que, al ser al fin de cuentas mito, no ha podido dejar de transformarse. Cosa que hace muy a su pesar y a la vez con mucha diligencia, pues, debido a que nació en inferioridad de condiciones, se fue creando un carácter superviviente. Como se ve, el logos tiene una finura mental de la que carecen el resto de los mitos, demasiado ocupados en narrar para observarse a sí mismos.

Una última observación sobre la disertación del profesor Cerezo. En la conferencia ha utilizado las sugerentes imágenes de Heidegger sobre la creación de un espacio vacío y al parecer salvífico. Es curiosa la similitud de fondo e intención con diversas espiritualidades, orientales o no. A mi entender, lo que pueda surgir de ahí habrá por fuerza de ser distinto del logos y del mito. El mito tiene un carácter ancestral, de grupo. Y si es universal, cosa que pretende el logos, lo será sin intención. De cualquier forma la espiritualidad, por lo poco que sé, es personal, intransferible, innarrable e inexpressable. Y ahí, ni el mito ni el logos tienen mucho que hacer, como no sea acompañar al sujeto a las lindes de ese espacio vacío, y callar después.

J.S.G.

IV

Contestación de los conferenciantes

En la sesión del segundo día del SEMINARIO PÚBLICO Carlos García Gual y Pedro Cerezo Galán, tras escuchar las intervenciones de los cuatro profesores sobre sus propias conferencias, tuvieron ocasión de contestarles oralmente. Para su publicación en estos *Cuadernos* han preparado además una contestación escrita.

1. Carlos García Gual

En el diálogo que siguió a la ponencia se apuntaron varias ideas importantes que, de algún modo, vienen a complementar lo aquí expuesto y señalan aspectos poco destacados en las páginas precedentes. Se subrayó (L. A. de Cuenca) la íntima conexión entre mitos y poesía en el mundo griego, y entre rememoración poética de los mitos y educación en la Grecia antigua (y en otras culturas). Esa relación cultural y pedagógica es evidente en la época arcaica y clásica de Grecia, y queda de relieve una vez más, pero muy significativamente, en el arte dramático clásico por excelencia de Atenas, en las tragedias, que se ofrecen a la reflexión de todos los ciudadanos por los trágicos, que eran considerados –como Aristófanes y Platón testimonian, cada uno desde una perspectiva propia– los grandes educadores del pueblo.

Por otro lado, se suscitó el comentario (por F. Duque) de que el vocablo griego *lógos* tiene una enorme amplitud semántica (que le permite incluir al *mythos* cuando no se opone a él, y conviene recordar que la oposición de ambos términos se da sólo a partir de la época sofística). El término *lógos* es –en una consideración estructuralista– el no marcado, de modo que conserva su valor general de «relato» como término neutro, junto con el sentido opuesto al de *mythos* cuando se polariza en la oposición semántica. Es decir, un *mythos* es, en el sentido más amplio, un *lógos*. Ciertamente este término ha adquirido una precisión mayor, como palabra razonada y exacta, o expresión de un razonamiento formalizado, en la senda objetiva que lleva al saber científico y comprobable, como instrumento por excelencia del progreso hacia la ciencia (y en ese sentido lo hemos utilizado aquí).

J. L. Villacañas insistió en subrayar cómo la sabiduría poética y trágica que apela al mito pervive en la progresista Atenas clásica, incluso tras las críticas de la Ilustración sofística. El camino hacia la ciencia –que privilegia un aspecto del logos– no es

en efecto todo el saber. M. Reyes Mate subrayó que hay una valoración ideológica de ciertos mitos como positivos y un recelo hacia otros considerados como negativos, y en la capacidad mitopoética de diversas culturas. También a ese respecto puede subrayarse que el mito entronca en la tradición con mucha fuerza, mientras el logos con afán «científico» se define como esencialmente crítico e individualista, en un dominio limitado por sus premisas empíricas y lógicas.

2. Pedro Cerezo Galán

Responder a las múltiples y dispares sugerencias, también brillantes sugerencias, que han aportado al debate las contribuciones de mis compañeros de mesa sería tarea ardua, que me llevaría a un diálogo a cuatro bandas, con un grave riesgo de confusión. De las cuatro aportaciones, una, la de Luis Alberto de Cuenca, parece aceptar los términos del planteamiento e incide en la función imprescindible del mito, que vincula tanto con la poesía como con la religión. Otra, la de Villacañas, problematiza la posición de Heidegger, y si no me equivoco, mi propia lectura heideggeriana; una tercera, la de Reyes Mate, viniendo desde la crítica frankfurtiana a la razón identificadora, se mueve en otro continente de pensamiento, el pensamiento judío y se pregunta por la afinidad del «nuevo comienzo» heideggeriano con el estilo judaico de pensar. Por último, la más radical, sin duda, la de Félix Duque, bajo el título de «desmantelamiento de la mito-logía», es decir, tanto del mito como de su logos, y tanto del logos como de su mito, abandona el terreno de juego y salta, no se sabe bien hacia dónde, pero en todo caso fuera de esta contraposición. Replicar ajustándome a planteamientos tan dispares, aparte de exceder muy posiblemente mis fuerzas, me podría hacer descarriar, esto es, perder el carril o el hilo del planteamiento central del debate. Sin que esto suponga, en modo alguno, orillar una respuesta, voy a concentrarme en algunas observaciones que pueden redundar en la autocomprensión

de mi propio texto, e indirectamente, –espero– en el esclarecimiento del asunto.

Es obvio que la concepción del debate con una doble conferencia contrapuesta, –del mito al logos y del logos al mito– se mueve de antemano en un campo de juego, acotado por la metafísica occidental, de ascendencia griega, aparte de otros injertos, que ayudaron a madurarla ya en la tierra común de Europa. Es éste un presupuesto inevitable. Por lo demás, el título del debate parece sugerir dos procesos o movimientos de signo contrario, como un camino de ida y vuelta, que se pudiera andar y desandar a voluntad. Conviene despejar desde el comienzo esta ilusión. El horizonte del mundo, por utilizar una expresión de Costas Axelos, ha sido siempre conjuntamente, en mayor o menor medida, mito-lógico. Todo depende de la fuerza con que cada uno se afirma ante su contrario, y se esfuerza en englobarlo, y de no ser posible, en excluirlo. Se trata, pues, de una tensión inmanente al pensamiento occidental entre la instancia crítica y analítica del logos y la instancia po(y)ética o alumbrativa del mito. En este sentido, nunca hemos dejado de ser, de alguna manera, pese a la herencia de la Ilustración, los hombres del mito. «No ha habido ni un solo instante en la historia de la *ratio* que el mito no haya merodeado sus márgenes, impugnado su territorio» –dice J. L. Villacañas–. Es cierto, pero la *ratio* dominadora, al menos en sus momentos de poder, reprimió sistemáticamente el espíritu del mito, después de haberle vaciado o sorbido su sustancia. Por su parte, el mito, expurgado o reprimido, según los casos, obligado por su enemigo a una metamorfosis permanente, no sólo resistió el asalto del logos, sino que en ocasiones vengó su humillación proyectando sobre el logos omnipotente su propia aura. Mito y logos, logos y mito, han constituido el destino del pensamiento de Occidente. Ciertamente no podríamos acceder al mito, como experiencia auroral del pensamiento griego, si no estuviéramos todavía en él. Sería prolijo hacer el inventario de los mitos que pupulan en plena Ilustración, desde el mito del sujeto demiúrgico al del Estado «encarnación de Dios».

Mitos no confesados, travestidos bajo los más extraños ropajes, grabados como un tatuaje en la piel misma del logos. En cierto modo, siempre estamos o hemos estado de lo uno a la otro, del mito al logos o del logos al mito. El objetivo era acertar a clarificar esta extraña situación.

Para esclarecer el asunto, había que hacer, pues, un camino inmanente a la tradición occidental, yendo a su través en una doble dirección. Si el logos griego superó al mito antiguo, en que tuvo su matriz, como ha mostrado Carlos García Gual, –yo diría más bien que lo asimiló, pues fue la suya una negación dialéctica–, la vuelta hacia el mito, –lo que no es lo mismo que la vuelta del mito–, sólo puede provenir de una des-construcción del logos asimilador. A este propósito, el camino abierto por Heidegger me ha parecido el más interno y transversal al campo de juego, a la vez que el de más fuerza hermenéutica, en la medida en que ha llevado a cabo una «destrucción» de la metafísica de Occidente, volviéndola del revés, esto es, orientándola hacia lo que dejó a sus espaldas desde su comienzo, en su atenuamiento al orden de lo óptico manifiesto o del ente en su omnitud. Heidegger no se limita a la crítica de la modernidad, aun habiéndose demorado larga y lúcidamente en ella, sino que la extiende a la totalidad de la metafísica, en cuanto pensar del fundamento, que alcanza en el elemento moderno de la subjetividad su forma definitiva. De ahí la envergadura de su destrucción. Ciertamente, ha habido otras críticas a la razón ilustrada, como las decisivas del primer romanticismo, a cuyo espíritu tanto debe Heidegger, o bien, en un contexto más próximo, la de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, como recuerda oportunamente Reyes Mate, –afin en algunos puntos a la heideggeriana, a veces, dependiente incluso de ella, como es el caso de Marcuse, aun cuando procediendo de distintos supuestos–, pero lo decisivo del planteamiento de Heidegger reside tanto en la amplitud como en la radicalidad de su crítica, que se abre paso a partir de la consumación de la metafísica en el mundo científico/técnico. El tránsito, pues, del «oscurecimiento» del mundo

al clarear del mundo se constituía así en la orientación de marcha de mi exposición.

El dilema en que se encuentra el logos en la cultura moderna lo recoge con precisión Reyes Mate: o bien la hipertrofia de su instancia crítica lo autodisuelve en criticismo, liberando así el espíritu del mito, al que tenía sojuzgado, o bien en su intento de autojustificación se mitifica en un pensamiento de totalidad. En la versión de Villacañas, «cuando la *ratio* comprendió que no podía hablar racionalmente de su propio origen, ella misma escribió su propio mito». De una u otra forma, el logos se enreda con el mito, con el que creía haber terminado. Así razonaban los viejos frankfurtianos, denunciando la *ratio* identificadora ilustrada, a la que pretendían suplir por un nuevo ideal de razón abierta y crítica, de dialéctica negativa. Heidegger elige otras estrategias, que recuerdan el método «genealógico» de Nietzsche. Más que acorralar dialécticamente al logos, lo deconstruye mostrando su reducción objetivista y su pretensión dominadora, y, sobre todo, apuntando a lo que se encubre fatalmente con su posición. Muestra el secreto de su presunta verdad «objetiva» en las artes de una «subjetividad» que sólo conoce lo que ella misma construye. Pone a la vista el *apriori* histórico fáctico de una constelación o época del mundo, «el mundo/imagen», que pretende pasar por única, universal y definitiva. En suma, nos devuelve la conciencia del límite interno del logos, posibilitando así el acceso a una dimensión más originaria que la metafísica, la del acontecer histórico de la verdad del ser.

De otra parte, el camino Heidegger, a la vez que socava al logos en sus pretensiones fundamentadoras, libera la fuerza poética de un nuevo decir. En cierto modo, podría decirse que se vuelve hacia el mito, rescatando en el arte una dimensión poética o forjadora de mundo, que antaño ejerció el mito. No se trata, pues, de la vuelta del mito, des-andando un camino histórico, –andar y desandar sería entonces, como apunta Villacañas, la estéril tarea de Penélope tejiendo y destejiendo su velo–, sino de un «dar la vuel-

ta o volver del revés el logos para en su hueco, en su déficit de sentido, poder mitificar». Sólo que en tal caso, no vuelve el mito, tal como fué en el origen de Occidente, –nada realmente histórico puede ya volver–, sino como reapropiación de una instancia, a la que llamo mitopoyesis, que en modo alguno puede ser suplida por el logos analítico y explicativo en la edad de la ciencia. Es la instancia instauradora del sentido y del valor. Estoy de acuerdo en este punto con las indicaciones de Luis Alberto de Cuenca sobre la necesidad del mito y su preservación como literatura. Esta exigencia no es otra que «la necesidad de vivir el mundo de la experiencia como lleno de sentido» (Kolakowski). Y ha sido la literatura la guardiana del espíritu del mito (Mircea Eliade). Poesía y mito, como ya vieron los románticos, se funden o confunden entre sí. «El mito es poesía en cuanto a su forma simbólica. La poesía es mito en cuanto a su pretensión de verdad» –afirmo en mi texto–. O dicho en otros términos, el mito es una poesía ontológica, y la poesía, la gran poesía, es mito en su vocación de alumbramiento de verdad. La *Dichtung* heideggeriana como apertura de un horizonte de sentido en y mediante la obra del creador supone, a mi juicio, una revaluación del espíritu del mito. No es la vuelta del mito, pues ahora hay conciencia del carácter histórico y relativo de todo claro del mundo. No se implanta, por otra parte, en un origen, del que siempre estuvo expulsado el hombre, ni anticipa escatológicamente un fin integral, pero abre caminos, en la espesura, funda lugares habitables, y preserva la relación del hombre con lo que trasciende el mero orden de lo objetivo.

¿Significa esto un retorno del romanticismo tomando a Heidegger por guía, como me pregunta con tono inquisitivo y un tanto escéptico, según creo notar, J. L. Villacañas? Propiamente hablando, no. Ciertamente es grande el riesgo de caer en la alternativa Romanticismo *versus* Ilustración, como dos fuerzas antagonistas de la historia cultural de Occidente. Pero curiosamente, en este riesgo no cayeron los mejores de los románticos. El suyo fué no sólo un mito «en plena circunstancia histórica» (Villacañas), sino con-

sonante con y justificativo del impulso liberador que animaba a la Ilustración. La «nueva mitología», que postulaban los románticos, no era una vuelta hacia los mitos del pasado, sino el proyecto de vivificar la razón desde el sentimiento moral y la imaginación estética; y con ello, el esfuerzo de reintegrar a la razón en el mundo social de la vida. Mito y metafísica aún podían convivir en este proyecto como en el mejor Platón. Heidegger se mueve en otro nivel, en la medida en que se ha repuesto de la metafísica, y con ello de la ética autónoma de la subjetividad. Ya no se trata de buscar un mito adecuado a una sociedad abierta o dinámica, en el sentido de Bergson, sino de dejar sitio, en el límite, –o tal vez mejor en el límite/reverso–, del logos explicativo y la moral formalista, para una función innovadora, renovadora, del orden de la significación y el valor.

¿Quiere eso decir que el pensamiento de Heidegger sea una «respuesta a-mitológica (el ser) –piensa J. L. Villacañas– a una pregunta mitológica (por el origen)?». En modo alguno. La condición de la *Dichtung*, del abrir caminos y hacer claros del mundo reside en la finitud ontológica, que le hurta al hombre radicalmente la posibilidad de una implantación en el origen, como sostenía cierta metafísica, heredera del espíritu del mito, o bien su auto-posición como origen, tal como creyó la filosofía moderna de la subjetividad. La *Dichtung* no remitiza trasladándose virtualmente a un origen imposible. La *Dichtung* se limita sencillamente a abrir históricamente dimensiones de sentido, erigir mundo(s), sobre el trasfondo de una reserva, –(reserva en el doble sentido de fondo inagotable y de sustracción)–, que le impide a la creación cerrarse sobre sí misma. Su tarea es abrir y nombrar lo abierto o manifiesto en el claro del mundo. Pero en el abrir mismo cuenta otra dimensión, que no es la *Dichtung* poética, sino el preguntar propio del pensar esencial. Pese a su vecindad, Heidegger distingue poetizar (*dichten*) y pensar (*denken*). No cabe, pues, un «dictado», ni siquiera poético del ser, pues el ser es la condición de la pregunta que lo interroga y de la *Dichtung* que nombra un horizonte entita-

tivo como lo abierto de un mundo. Se funda mundo, pero no se funda el ser. El ser es, más bien, lo que no se puede fundar, lo infundamentable e inderivable; más aún, lo que no se puede nombrar. El creador habita –piensa Heidegger– en la cercanía de lo sin nombre y se esfuerza por traerlo a la obra y la palabra. Pero lo traído o enviado es sentido del ser, acontecer del ser, más no propiamente ni nunca el ser en su verdad. De ahí que el ser no pueda ser una respuesta «no mitológica» a una pregunta mitológica. No está en el orden de la respuesta, de la posición, sino que se da o dispensa históricamente en el movimiento del preguntar e interpelar. En ningún sentido es el pensar esencial una «nueva mitología». Pero el pensar esencial como recuperación del olvido del ser en la metafísica, se abre a una dimensión donde es posible preguntar y poetizar. El logos la había cegado. En la edad de la ciencia, ya no había ninguna pregunta, ningún sendero capaz de llevarnos más allá, de reconocer el límite en que se abriera la posibilidad de trascender un mundo hermético. Lo decisivo de Heidegger, a mi juicio, no ha estado en su reivindicación de la *Dichtung*, como apertura de mundo, sino en la apertura del *Da-sein* al envío(s) del ser, y en la correspondencia a este requerimiento o interpelación. El pensar esencial es el que lleva a cabo esta correspondencia. Medita en tanto que pregunta, y «el preguntar –precisa Heidegger– es la piedad (*Frömmigkeit*) del pensamiento», esto es, el modo en que corresponde a lo que le interpela y le da que pensar. Por eso es *Gedanc*, hacer memoria de lo que está olvidado y agradecimiento. Pero de inmediato surge una inesquivable sospecha ¿No estamos aquí en vecindad más que con Grecia, con Israel?

En este punto se abre un posible flanco de diálogo con la aportación de Reyes Mate. Hasta qué punto el «nuevo comienzo» heideggeriano, en la experiencia del límite interno de la metafísica, no es afín al pensamiento judío –pregunta él–. No deja de haber algunas similitudes sorprendentes. En tanto que ambos modos de pensamiento trascienden el orden de lo entitativo, tienen que afrontar la experiencia de la nada. Del discurso heideggeriano acerca del

ser, –discurso que lo tacha, en última instancia, (Ser), prohibiéndose así su objetivación–, podría decirse que es una metafísica negativa, al modo en que la teología negativa se refería a Dios, trascendiendo todo lo entitativo y quemando todos los nombres. El vacío o la experiencia de la nada se convierte así en la única vía de apertura a lo que no es ónticamente disponible. La metafísica naufraga en este empeño si ensaya su propio modo de decir. Pero tengo para mí que la trascendencia a que se refiere Heidegger es meramente histórica, como es temporal el trascender. Más aún, podría decirse que es un trascender sin trascendencia, en un sentido que lo haría más afín al budismo que al judaísmo. No creo, pues, que en el fondo pueda mantenerse tal afinidad. Para abrir a Heidegger al pensamiento de raíz judaica o bien cristiana, había que interpretar el ser en una dirección intensiva y perfecta de acto, –*actus essendi*, decía el tomismo, dentro de una metafísica de la participación–, entender su acontecer en la historia como un trascender conjuntamente la historia, y todo esto choca, a mi juicio, con el sentido crasamente finitista o temporalista de muchos textos heideggerianos. Levinas ha mostrado agudamente la diferencia de estilo entre el pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica y el judío de la alteridad y trascendencia; se trata de la distancia abisal entre el diálogo con el ser y el otro diálogo existencial con un Tu. En virtud de la finitud inescapable del *Da-sein*, no cabe desde Heidegger ninguna escatología. Ni mitología de lo originario ni escatología de lo último. Hay ser y acontece dispensando mundo es, para Heidegger, la referencia última del mortal.

Desde esta última afirmación, creo poder entender la aportación de Félix Duque sobre el desmantelamiento de toda mitología como una propuesta, aun cuando él no lo explicita así, de raíz heideggeriana. Ciertamente, el pensamiento directivo de la apertura temporal o de la relación *Dasein/ Seyn* impide, *a radice*, la posibilidad de un discurso uni-total, ya sea del logos o del mito. Ni un logos autosuficiente ni un mito englobador. Logos y mito resultan dos claves contrarias/complementarias, que pretenden instituir un

orden, cada uno a costa del otro, un orden absoluto. «En mi opinión –escribe– no cabe hacerse ilusiones respecto a que el mito haya sido ‘liberador’ y el logos ‘opresor’. Los dos han pretendido lo Mismo: que la libertad sea exclusiva del Todo-Uno». Y en verdad ha sido así. El mito destilaba su logos interno con la misma necesidad con que el logos se remitifica en su soberanía solitaria. En su pretensión totalizadora, estaban ambos al servicio de la identidad. Este era, en última instancia, el campo de juego de la metafísica. El conflicto mito/logos o su encabalgamiento, según los casos, es inherente al campo de la metafísica. En la medida en que Heidegger deconstruye este orden, se pone desde él en un más allá del juego de antagonismo mito-logos, que repite constamente sus suertes. Lo liberador sería justamente un pensamiento que escapara a esta dialéctica. Escapara no en una falsa síntesis de lo uno y lo otro, sino situándose en una dimensión anterior a la diferencia misma. Y ciertamente, el pensar esencial heideggeriano ni es logos ni es mito, quiero decir, no explica ni fundamenta al modo de la metafísica ni alumbraba un sentido o finalidad. Como tampoco fué logos ni mito el pensar auroral de Heráclito y Parménides. Pensaban en un Lógos anterior a la lógica y en un Mito anterior a la simbolización. Pensaban un Uno diferente en si mismo y conjunto en sus diferencias. Y esa Unidad originaria (*Physis*) era ya en sí *Lógos* y *A-letheia*, conjunción de las diferencias y alumbramiento creador, antes de ser colonizada por el logos explicativo y el mito justificativo. Pero el pensar esencial está más allá de la metafísica, no porque salte sobre ella, fuera de ella, sino en la medida en que se abre a una dimensión olvidada, abrirse a un acontecer de sentido, que posibilita preguntar, abrir claros y nombrar.

¿Remitizo yo a Heidegger? Desde luego, estoy dispuesto a asumir ambigüedades, que en buena parte se deben a mi propio discurso, pero en otra buena parte habría que atribuir las a la dificultad intrínseca del lugar, desde el que piensa Heidegger, y a la fluctuación de su mismo pensamiento. Se malinterpreta, sin embargo, mi posición si se entiende que defiende, en algún sentido, una

vuelta del mito. La de-construcción del logos arrastra consigo la de un mito gemelo en su pretensión. Precisamente por eso Heidegger no se puede alinear en continuidad con el proyecto romántico, aun cuando tenga en él una inspiración inequívoca. He insistido que no se trata de una vuelta del mito, sino de un volverse hacia el mito, en cuanto mitopoyesis, esto es, en el sentido más amplio de apertura de mundo o creación de un horizonte de sentido (*Dichtung*). En otros términos, no se trata de otra mitología ni de una «nueva mitología», sino de hacer un claro, de aligerar el mundo compacto científico/técnico para, a su través, dejar traslucir la posibilidad del habitar poéticamente el mundo.

Y, sin embargo, dicho esto, me veo obligado a introducir distinciones y matices que complican el asunto hasta el punto de poder provocar una fuerte ambigüedad. Manteniendo la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, a la que nos ha habituado el propio Heidegger, cabría decir que si de un lado, el pensar esencial no incurre ónticamente en un mito ni se mueve en el orden simbólico del mito, no obstante, presenta ontológicamente, una gran afinidad con lo que llama Hübner la estructura ontológica del mito, y a la que designa, siguiendo a Hölderlin, con la expresión heraclíteica de «lo uno en si mismo diferente». Es un modelo distinto al Uno-Todo de la metafísica, y, desde luego, más afin con la estirpe del mito que con la del logos. Aunque estoy dispuesto a revisar esta afirmación, un tanto onerosa, que se precipita al final de mi ponencia, no veo que pueda descartarse enteramente esta posibilidad. Pero, además, por si fuera poco, en múltiples ocasiones, Heidegger ensaya, desde el pensar esencial, un discurso poético que apunta al clarear del mundo, no ya como *Ge-stell* (dispositivo-armazón o engranaje, que ajusta el todo objetivamente) sino como *Ge-viert*, en cuanto relación cuadrangular entre los vértices del mundo: tierra y cielo, mortales e inmortales. Su conferencia sobre «La cosa», anillada y anillando estos cuatro vértices, (sea cántaro, puente, o camino), muestra inequívocamente un tipo de discurso que incide materialmente en una remitización sim-

bólica del contenido de nuestra experiencia. Se diría, en este sentido, que el volver-se en el límite del logos hacia el mito, tiene algún equivalente en la vuelta o viraje (*Kehre*), que transita del *Gestell* al *Ge-viert*, esto es, del mundo científico técnico al mundo como lugar donde habita el mortal. *Ges-tell* y *Ge-viert* abierto el uno al otro como anverso/reverso de lo mismo, pero abiertos no en antinomia o antítesis ni mucho menos en confusión, sino a través de su límite, por medio del límite, como quien andando por el límite, al doblarlo, pasara a otra dimensión. Y de esto se trata precisamente cuando hablo, siguiendo Heidegger, del tránsito del oscurecimiento del mundo a su clarear.

En este contexto citaba yo la célebre declaración de Heidegger a *Der Spiegel*, tan manoseada como malinterpretada: «sólo un dios puede aún salvarnos». Creo que Félix Duque la interpretaba abruptamente cuando veía en ella no sé qué nueva revelación trascendente. y se rebelaba contra ella en una agria repulsa: «Al respecto, es preferible que ningún dios nos salve; ya haremos nosotros lo posible por evitar nuevos intentos de redención (*restitutio in unum*); o sea, reintegración del Todo, a nuestra cosa». Pero, ¿no estamos ya reintegrados, y precisamente a nuestra costa, en ese Uno-Todo cibernético y automatizado del *Gestell*? ¿No sería preferible relativizar el «modo de ser», que se impone como único en la cultura científico/técnica desde la apertura a una nueva experiencia del sentido? Pero en todo caso, aquí no se trata de una revelación oculta ni de un nuevo principio soteriológico trascendente, y no en vano, Heidegger no dice Dios, sino un dios, esto es, una nueva configuración de sentido, que haga el mundo más habitable. «La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o de su ausencia en el ocaso». Este esperar acorde del pensar esencial y la poesía (*Dichtung*) madura la nueva disposición del desasimiento, de la serenidad. Es cuanto cabe hacer. Creo que en esto se encierra el testamento de Heidegger. Y a eso llamo precisamente el clarear del mundo. No creo que la ironía romántica com-

porte más fuerza liberadora que esta nueva dis-posición de la *Gelassenheit*, sobre todo, a juzgar por la facilidad con que tal ironía se pervierte en la postmodernidad en «bufonería trascendental», donde a la postre todo da igual. Al fin y al cabo, el trascendimiento romántico, su desprendimiento incesante de toda posición fija y condicionada, se debía a una nostalgia de lo esencial. Pero si se rae del mundo la posibilidad del recordar y de esperar, entonces el mundo se cierra indefectiblemente sobre sí mismo por mucho que pudiera dar la impresión de una torre de Babel. Y es que el ser no es el omnipotente Uno-Todo de que habla la metafísica, pero tampoco ese indiferente Uno-cualquier cosa, sino el Uno en sí mismo diferente (*das hén diapherón heautó*), que conjunta lo diverso y hace que las diferencias puedan, en alguna medida, convivir. Sólo entonces podría ser productiva la con-vivencia de la ciencia/técnica con la literatura, pongo por caso, si se ha superado todo absolutismo, tanto el del logos como el del mito, en la nueva dis-posición del habitar.

Pedro Cerezo Galán (Hinojosa del Duque, Córdoba, 1935) es catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada. Entre otros libros ha escrito *Palabra en el tiempo. Poesía y Filosofía en Antonio Machado* (1975), *La voluntad de aventura: aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984) y *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (1996). Es académico de la Real Academia de Ciencia Morales y Políticas

Luis Alberto de Cuenca (Madrid, 1950) es profesor de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Autor de los libros *Necesidad del mito* (1976), *Antología de la poesía latina* (1981), *El héroe y sus máscaras* (1991) y *Album de lecturas* (1996), entre otros. Poeta y traductor de obras griegas y medievales, actualmente es director de la Biblioteca Nacional.

Felix Duque Pajuelo (Madrid, 1943) es catedrático de Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid. Autor de libros como *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (1986), *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad* (1988), *Hegel. La especulación de la indigencia* (1990), *El mundo por de dentro* (1995) y una *Historia de la filosofía moderna: la era de la Crítica* (1998). Es el coordinador general de HPECU, clásicos del Pensamiento y *Tractatus Philosophiae* editados por AKAL.

Carlos García Gual (Palma de Mallorca, 1943) es catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de obras como *Los orígenes de la novela* (1991), *Los siete sabios (y tres más)* (1995), *La antigüedad novelada* (1995), *Epicuro* (1996) y *Diccionario de mitos* (1997). Es el asesor de la sección griega de la colección Gredos sobre los clásicos greco-latinos.

Reyes Mate (Pedrajas de S. Esteban, Valladolid, 1942) es profesor de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Autor, entre otros, de los libros *La razón de los vencidos* (1991), *Filosofía de la historia* (ed.) (1993) y *Memoria de Occidente. Actualidad de los pensadores judíos olvidados* (1997). Es el director del Instituto de Filosofía del CSIC.

José Luis Villacañas Berlanga (Úbeda, 1955) es catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia. Entre sus libros más recientes se encuentran *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi* (1989), *Los caminos de la reflexión I* (1993), *Tragedia y teodicea de la historia* (1994), *Historia de la filosofía contemporánea* (1996), *Kant y la época de las revoluciones* (1998).

