

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE QUERÉTARO
FACULTAD DE FILOSOFÍA



ACERCA DEL SENTIDO.
UNA DILUCIDACIÓN DEL MITO EN LA SOCIEDAD
GRIEGA, ILUSTRADA Y ACTUAL

TESIS

QUE COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

YAZMIN ELENA HERNÁNDEZ TISNADO
EXPEDIENTE: 154255

DIRECTOR

DR. MAURICIO ÁVILA BARBA

QUERÉTARO. QRO., FEBRERO DEL 2015

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

ACERCA DEL SENTIDO.
UNA DILUCIDACIÓN DEL MITO EN LA SOCIEDAD
GRIEGA, ILUSTRADA Y ACTUAL

TESIS:
QUE COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER EL GRADO EN
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
YAZMIN ELENA HERNÁNDEZ TISNADO

DIRIGIDO POR:
DR. MAURICIO ÁVILA BARBA

SINODALES:
DR. EDUARDO MANUEL GONZÁLEZ DE LUNA
LIC. GUADALUPE GUILLERMINA RIVERA GÓMEZ
LIC. KARLA HELENA RODRÍGUEZ RAMÍREZ
LIC. GERARDO CANTÚ SANDERS

DEDICATORIA

A las Tisnado, a ellas que aman a sus demonios
y no dejan que sus miedos las definan.

A mi pareja, con quien he emprendido grandes
e incontables viajes con destino incierto.

Pero en especial está dedicada a mi hijo,
a él quien transformó mi mundo.

AGRADECIMIENTOS

A todos mis maestros porque no hay uno sólo del que no haya aprendido. En particular, a mi maestra Guillermina Rivera. A ella quien me dedico incontables horas, que me corrigió una y otra vez y ante quien estoy y estaré en deuda. Por todo su tiempo, ayuda y paciencia. Gracias.

Al Dr. Mauricio Ávila Barba quien me ayudo a que esto fuera posible. Gracias por acompañarme y orientarme de amañera continua, pues usted aun con todas sus ocupaciones me auxilio en cada paso. Gracias.

ÍNDICE

	Págs.
Introducción.....	7
1. Nihilismo y sentido.....	17
2. Mito antiguo.....	25
3. Entre mitos modernos.....	36
4. Teoría de la imaginación productiva.....	42
5. El juego del sentido.....	50
Conclusiones.....	61
Bibliografía.....	74

Resumen

La relación entre el sentido de la vida y los mitos. Creemos que a partir del estudio del mito, se puede entender la relación entre mito y sentido a través de la construcción poética de la Grecia arcaica y de las ideas de razón y ciencia de la modernidad. Nuestro objetivo es comprender el dinamismo e impacto del mito en la ejecución de los procesos sociales, políticos, económicos y educativos, por sólo mencionar algunos, realizados por el hombre. En el presente trabajo se tomará al mito como una construcción que se ha transfigurado a través del tiempo, se verán, específicamente, tres momentos. En primer lugar, el mito de la Grecia antigua, a través de los mitos el hombre griego de antaño configuraba su mundo. En segundo lugar, el “mito de la razón” en la sociedad moderna, donde se vio como el hombre ilustrado que atacaba de manera férrea toda imagen o vestigio mítico construyó una nueva forma de mito. En último y tercer lugar, la construcción mitológica en la actualidad, se advirtió que el mito moderno, también llamado mitología, perdura en una sociedad donde la certeza se ha perdido. Finalizando con las conclusiones resultantes del mismo y la propuesta del modelo del “juego” gadameriano que permita comprender la construcción del sentido de la vida como producto de la actividad de los hombres que lo construyen y, al mismo tiempo, se construyen con él y dan origen al “juego del sentido”. El mundo no tiene un sentido por sí mismo y el hombre, como ser inconcluso, busca, construye y juega para otorgarle un sentido a la vida.

(Palabras clave: Sentido, mito, mitología y juego)

Introducción

El hombre ha descubierto que el progreso, en el sentido de llegar a un *telos*, no existe, que los relatos del progreso son eso, relatos, grandes relatos como los llama Jean-François Lyotard¹. Nos queda, en palabras de Steiner, una nostalgia que se dio a partir de la decadencia del hombre y de las sociedades², porque al desvanecerse la idea de “progreso” pareciera que la vida, entendida como un conjunto de experiencias, proyectos y metas, perdió sentido.

Dudamos de estos grandes relatos o mitologías como los nombra Steiner, pero tenemos hambre de ellos: “anhelamos una profecía con garantías”³, se busca encontrar en las mitologías el sentido de la vida. El sentido es aquello que no ofrece garantías y se crea aun cuando no sepamos con certeza cómo es que se crea. Por ello, nos aventuramos a decir que el sentido que nos rige, fuera de toda solemnidad, no es otra cosa que una forma más de, lo que podríamos denominar, “mito moderno”.

Veamos algunas construcciones de este mito. Hace tiempo el sentido se encontraba encarnado en la religión. La religión le daba al hombre una imagen completa de sí mismo, Dios aparecía como el supremo creador. Más tarde, el sentido se enraizó a la razón. El positivismo se encargó de lanzar toda idea y especulación de corte mítico al rincón de la falsedad. Todo aquello que no fuese demostrable y hablará en términos accesibles al método científico resultaba ser parte de, la denominada, etapa “infantil” del hombre. En la actualidad tenemos otros sentidos que se presentan con un carácter de absoluto. Uno de estos ejemplos es el capitalismo que, dentro del ámbito económico, se presenta como la única alternativa. Pues, el derrumbe y aparente fracaso del campo socialista dejó al capitalismo como el único sistema plausible y se llegó a pensar que era la única formación social viable⁴. Aquí recurrimos al capitalismo sólo a manera de ejemplo, dado que al igual que el capitalismo hay otras

¹ Jean-François Lyotard. *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2006, pág. 9.

² Cf. George Steiner. *La nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2007, pág. 22. Usaremos aquí y a lo largo del texto la noción de nostalgia y de mitología planteada por Steiner.

³ *Ibíd.*

⁴ Cf. José C. Valenzuela Feijóo. *Libertad y razón: Rousseau, Hegel, Marx*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2006, pág. 137.

construcciones sociales, sentidos o mitos, en la sociedad actual, que buscan decir que la realidad es unidireccional.

El sentido del que nos proveen las mitologías se entrafía siempre en los ámbitos sociales, procesos políticos, económicos, culturales y educativos; he ahí la importancia de pensar en cuál es el sentido que rige y se muestra siempre dentro de estos ámbitos.

Ahora bien, desde hace ya tiempo el tema del sentido ha despertado en diferentes filósofos un gran interés. Nietzsche uno de los precursores más importante en dicho tema. El filósofo alemán ha sido el gran crítico de la noción de “sentido”. Dentro de la filosofía nietzscheana, el nihilismo es el punto en cual nos hemos de centrar y por ello en el capítulo “Nihilismo y sentido” expondremos, con Nietzsche, el nihilismo entendido como un movimiento histórico resultado de lo vivido. El nihilismo se presenta como el producto de la historia en la que “los valores supremos pierden validez”⁵.

El nihilismo es para Nietzsche, en palabras de Heidegger, el aparecer de la nada que siempre ha estado pero que no se había visto, es una nada que significa “ausencia de mundo suprasensible y vinculante”⁶. Es la nada como abismo que hace evidente que no hay sino construcción de sentido.

Consideramos que a través de la caracterización del nihilismo nietzscheano, nuestra investigación sobre el sentido de la vida que dan las mitologías, las cuales aparecen como creaciones propias del hombre, encontramos bases suficientes para plantear algunas problemáticas que el tema trae consigo. El sentido de la vida que proveen las mitologías, aparte de ser la creación, es la proyección del hombre mismo, aun cuando éste niegue tal creación o proyección.

Una vez que se acepta, con Nietzsche, que el sentido es una construcción, debe tenerse presente que el concepto de “verdad” cambia y entorno a él se debe abrir una nueva discusión que nos permita acceder a una concepción no tradicionalista respecto a la noción de “verdad”. Desde nuestra perspectiva, dentro de la reflexión que se interroga por el sentido de la vida no se puede evitar el tema de la “verdad”,—pues pensar o hablar de la verdad es, sin lugar a dudas, adoptar una postura. La verdad

⁵ Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poder*, Madrid, Editorial Edaf, 2000, pág. 35.

⁶ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pág. 163.

debe ser entendida como una construcción, que responde al sentido de la mitología que prevalece. No podemos seguir hablando de la verdad desde una perspectiva cuasi dogmática porque, en todo caso, lo que hoy puede ser considerado como verdad no es más que la construcción que se hace de la misma;—como dirá Vattimo—, encontramos la verdad cuando nos pusimos de acuerdo acerca de lo que puede ser considerado como verdad⁷.

Es imposible defender a la verdad como si fuera algo ajeno a nosotros. Se debe admitir que aquello que consideramos verdad es ya una forma de ver y aceptar el mundo. Es justamente por eso que, dentro del análisis que comenzamos a emprender, consideraremos al filósofo italiano Gianni Vattimo, uno de los representantes del “pensamiento débil”, el cual se determina por no aceptar una fundamentación única o última de la noción de “verdad”.

Para Vattimo, el hombre se encuentra en la búsqueda de una nueva definición de verdad, dado que “la crisis de los fundamentos ya no puede ser tratada, como una verdad incongruente... debe ser sustituida por una verdad distinta... porque lo que entra en crisis es la idea misma de verdad”⁸. El pensamiento débil es una construcción elaborada, argumentada y definida en la pluralidad y la inconclusión que muestran un acceso diferente a través del cual se puede formular lo que es o, será una posible verdad.

La religión era, desde antaño, la gran portadora de la verdad. En ella el hombre accedía a una imagen completa de sí mismo. A través de ella el hombre configuraba su mundo, en la religión encontraba la verdad como la palabra del creador. Ahora bien, como ya comenzábamos a plantear en un inicio, el hombre vive con nostalgia desde que cayó la figura de ese absoluto que fue la religión, específicamente el cristianismo, y aunque parezca fuerte afirmar que ese absoluto se ha derrumbado, pues aún está, debemos decir que la religión ha perdido potencia y autoridad, ya no es la única portadora de sentido, hay otras mitologías que han asaltado el lugar que anteriormente ocupaba. Con las mitologías no se reinventan las estructuras, es decir, el pedestal

⁷Gianni Vattimo. “La construcción de la verdad” en Clarín [en línea], 24 de junio de 2011, [fecha de consulta: 24 de junio de 2011]. Disponible en: <http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/filosofia/Gianni_Vattimo_en_Buenos_Aires_0_505749427.html>

⁸ Gianni Vattimo. *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2000, pág. 12.

designado para el absoluto sigue ahí, las mitologías simplemente han cambiado, por decirlo de alguna forma, el ídolo, la figurilla.

Debemos recordar que las mitologías son siempre disímiles, pero sin importar las diferencias que entre ellas existan la característica que mantienen en común es que proveen de sentido a la existencia. El interés que poseemos en la concepción de mitologías está en relación con nuestra tentativa de hablar de las grandes mitologías que en la actualidad se encuentran y que, posiblemente, seguirán presentándose a través de la historia,—porque se irán determinadas mitologías pero vendrán otras. El objetivo que aquí perseguimos es, plantear que el hombre necesita inefablemente de un sentido para vivir, y por ello es que, con gran premura, recurre a la construcción “mitológica” para dotar de sentido la vida.

Recuperemos a Nietzsche y digamos que el hombre se encuentra en una etapa que podríamos denominar como nihilismo incompleto⁹—éste—ha renunciado a Dios y, al parecer, a la razón como el absoluto capaz de proveerle sentido. Sin embargo, también se debe admitir que aún no es capaz de realizar una verdadera transvalorización. Las viejas y desgastadas máscaras de dios y de razón cayeron y dejaron un vacío. Recurrimos aquí a Nietzsche, pues es él quien ha problematizado estas cuestiones acerca del sentido, del nihilismo, de las fracturas de un mundo en el que los síntomas de decadencia se hacen presentes.

Al desmoronarse el absoluto que fue la religión, el hombre construyó mitologías para dotar de sentido a la existencia. A través de ellas pudo reconfigurarse y darle sentido a la vida y es que al eliminar a Dios como el principio unificador, el hombre quedó a la subvención mitológica de humanistas, sociólogos y politólogos. Sin embargo, hoy en el ámbito social, centrándonos en lo ya expuesto por Sloterdijk en su obra *En el mismo barco*, advertimos que las sociedades son sociedades solamente mientras imaginen con éxito que lo son. En la actualidad los hombres han roto el lazo (cualquiera que este haya sido) que alguna vez los unió y ahora sólo queda entre ellos, una nueva forma de relacionarse con el otro, el cual adquiere el carácter de medio.

⁹ Este punto será analizado con más detenimiento en el capítulo I que lleva por nombre “Nihilismo y sentido”.

Sloterdijk dirá en referencia a esto último que “los hombres quedan yuxtapuestos, formando huérfanas multitudes en un inmenso paisaje mundial”¹⁰.

Los constantes y vertiginosos cambios en el mundo nos han sumergido en la paradoja que Sloterdijk formula así: “nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos”¹¹. En nuestros días los hombres se encuentran al lado de otros individuos y, sin embargo, pareciera que dentro de sí,—viven solos. Lo que ellos piensan, ambicionan y esperan, ya no incluye al otro, éste aparece a modo de medio para alcanza un fin individual. El hombre creó a Dios y, al caer ese absoluto, él creó de manera inevitable un nuevo mito, el mito de la razón. Ella fue el Dios de la modernidad, pues se creyó que le daría al hombre la justicia, la libertad y la verdad que le había sido negada. Desafortunadamente no fue así, la razón término cayendo como aquel viejo Dios, y el hombre se encuentra de nuevo errando por esa nada infinita de la que ya nos hablaba Nietzsche y que Heidegger recuperaría más tarde.

El sentido de la vida se revela así como construcción y la interrogación por el mismo no puede ser resistida, se vive con soportes cada vez más risibles, cada vez más endebles, pero se resiste a vivir sin ellos. Aún falta ver que el sentido de las mitologías no puede ser absoluto, es, simple y llanamente, reflejo del hombre. No se puede vivir al margen del sentido de las mitologías, dado que, éste, aun cuando resulte sernos cáustico, nos pertenece a todos y a nadie. Partimos de la idea de que el mundo es una pluralidad de opciones, por ello intentamos hablar desde una postura abierta que admita la diversidad de posibilidades.

Las mitologías son construcciones que se revisten con el manto de la verdad. Por eso nuestro propósito radica en analizar el sentido de la vida que se crea a través de las mitologías, estas nuevas formas de mito moderno. Intentamos advertir, por decirlo de alguna forma, los juegos en los que se involucra la creación del sentido, las formas en las que se presenta el sentido de la vida.

Con el propósito de examinar y comprender, cómo es que se configura el sentido de la vida a través del mito, se analizará en el primer capítulo, “Nihilismo y sentido”, la manera en que el hombre actual se encuentra en una etapa en la que, de forma

¹⁰ Peter Sloterdijk. *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 2008, pág. 67.

¹¹ Ídem, pág. 18.

innegable, los viejos dioses, la religión y la razón han dejado de ser los proveedores de sentido y, sin embargo, aún se encuentra sujeto a ellos. Veremos, con Nietzsche, que el nihilismo incompleto es ese saber ver que no hay dioses ni razón que gobierne en el mundo pero que no es capaz de comenzar de una forma diferente y sigue recurriendo a una figura moderna del mito.

El hombre, ser indefinido, no logra decirse a sí mismo qué es y busca siempre, a través del mito, definirse para poder precisar el valor de su existencia. Recurriremos, también con Nietzsche, a las figuras de los dioses griegos Apolo y Dioniso encarnadas en el género trágico para acceder así a una visión del mundo Griego al que, el filósofo, caracteriza con sus divinidades artísticas, donde el primero, Apolo, viene a ser el arte del escultor, mientras que el segundo, Dioniso, representa el arte no escultórico de la música, y es que:

tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordancia entre sí, y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos... sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente en común la palabra 'arte': hasta que finalmente, por un milagroso acto metafísico de la 'voluntad' helénica, se muestran apareados entre sí, y en este apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática¹².

Es en el capítulo uno que colocaremos los pilares que nos permitan dar claridad y continuidad a un tema que si bien ha sido estudiado no ha sido agotado. Nos servirá, además, para colocar los cimientos de una transición entre el mundo moderno y antiguo. El capítulo uno nos permitirá abordar, más adelante, en el capítulo dos, una exploración más detallada respecto a la construcción mítica del género trágico y su configuración en la sociedad griega arcaica. Se busca comprender el papel que desempeñaban los mitos dentro de la sociedad griega antigua, para acceder así a una perspectiva amplia acerca del mito y su función como proveedor de sentido. Vivimos aún con esa figura arcaica del saber, el mito, aunque éste se presenta hoy de una forma diferente, transfigurada. El mito es esa construcción con la cual buscamos, todavía, encontrar el sentido de la vida y por ello creemos propicio dar una vuelta hacia los griegos para examinar la función y desarrollo del mito dentro de dicha sociedad e

¹² Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2012, pág. 50.

intentar así acceder a la figura del mito desde una perspectiva amplia que examine desde su origen su función proveedora de sentido.

En un principio nos serviremos de Aristóteles para colocar los pilares de la construcción poética y dar paso a una comprensión de la *mitopoiesis* griega. La mitopoiesis se revela como una vía de comunicación que transmite el saber a través de la armonía y el ritmo. Veremos, también, la radical diferencia que existe entre la poética y lo que los antiguos griegos consideraban historia. Para ellos las posibilidades que ofrecía la poética con los temas y cuestiones sobre las cuales versaba trascendían a las posibilidades de lo que la historia podía tocar.

A lo largo del capítulo dos intentaremos analizar la figura del mito, su nacimiento y, su función dentro del género trágico. El espectador, figura imprescindible para la tragedia, sufre una transformación a través del *éleos* y *phóbos*. La tragedia necesita del espectador para poder realizarse de manera plena, mientras que, él, el espectador trágico, accede a una forma de representación donde la vida es desgarramiento. El espectador trágico, es el espectador capaz de aceptar la vida con toda la desventura y adversidad que representa, abraza la vida en su máximo esplendor.

Las transformaciones que le acontecieron al mundo griego arcaico, con el correr del tiempo, y sobre todo con el paso del poeta al filósofo y al retórico, al llegar la escritura a la sociedad griega, es lo que buscamos advertir, comprender. El paso de la cultura oral a la cultura escrita es un tema que no podemos dejar de lado, esa revolución llevada a cabo hace ya siglos configuró, en cierta manera, el mundo occidental que vive en la palabra escrita y al que la palabra viva del griego antiguo le resulta ajena, extraña. El capítulo dos resulta decisivo, nos permite no sólo entender y vislumbrar el mito antiguo dentro del panorama griego, sino que nos envuelve en la necesaria e importante tarea de re-considerar la visión que muestra al mito y al *logos*, como contrapuestos. Solamente así podríamos pasar a una discusión que verse sobre el mito moderno y arroje luz sobre esa especie de mito que el hombre ilustrado abría inaugurado.

Mientras tanto, en el capítulo tres, “Entre mitos modernos” es con Steiner y su concepción de mitologías que buscamos comprender el cómo es que la figura del mito ha llegado y tenido vigencia en la actualidad. Deseamos aclarar que el mito griego y las

mitologías son diferentes formas de mito. Sin embargo, ambos mantienen su función reguladora y expresiva del hombre con respecto al mundo. Uno y otro son aún la expresión mediante la cual los hombres han buscado adquirir certeza de sí y del mundo que los rodea. Es a través de los mitos que el hombre antiguo y moderno buscó y busca comprenderse.

La construcción mítica ha tenido, con el paso del tiempo, diversos significados. Si nos remitiéramos a los antiguos griegos encontraríamos en ellos una visión del mito que dista mucho de lo que la construcción mítica es hoy para nosotros, si volviésemos la mirada al mundo de los ilustrados y aprehendiéramos el sentido de lo que el mito era para ellos, nos encontraríamos, de nuevo, ante una imagen totalmente distante de lo que el mito y su contenido era para el hombre que buscaba pensar y pensarse a través de la razón.

Steiner opta por hablar, ya no de mitos, de mitologías. Para él, nuestros nuevos “mitos” son edificaciones extraordinariamente racionales que apelan a un corte religioso en cuanto a sus tácticas y efectos. Las mitologías claman ser productos de la razón, se presentan como la verdad “demostrada”.

En el capítulo tres, con Steiner, hablaremos de las nuevas mitologías, examinaremos sus características y nos detendremos a pensarlas como esas nuevas formas del mito moderno. Presentaremos, además, el tema del “desenmascaramiento” propuesto por el filósofo Mauricio Ferraris, sus planteamientos respecto a la “escuela de la sospecha” nos permiten salvar la trampa en la que el tema de las mitologías nos podría hacer caer, si se llegará a pensar que cuando hablamos de mitologías y de su revelamiento se pensará que, nos encontramos creyendo que al final del mito, de la mitología, existe una última y única verdad. Para Ferraris la triada de la sospecha conformada por Nietzsche, Marx y Freud intentaba realizar un “desenmascaramiento” de las mistificaciones existentes en la historia. No obstante, hablar de desenmascaramiento es hablar de un proceso infinito, en el cual se debe tener presente que, no hay al final una verdad última a la cual llegar, por ello el desenmascaramiento es un tema que debe ser tratado con cuidado y en el cual deben reconocerse “límites”.

Ahora bien, en el capítulo cuatro, “Teoría de la imaginación productiva”, se busca comprender el por qué en la sociedad moderna se habla de una pérdida del sentido de la vida. Las rupturas y las crisis en la sociedad actual corresponden al quebrantamiento de la fantasía de pertenencia.

Para el filósofo Peter Sloterdijk la historia de las sociedades es la historia de las fantasías de pertenencia. Las fantasías de pertenencia son las que le han permitido al hombre conformar sociedades donde el hombre puede sentirse acogido porque, como dice Sloterdijk, de “ahí que vivir en sociedad signifique también, desde siempre, formar parte de un regazo fantasmal, en parte imaginario y en parte acústico: la idea de que algo nos alberga y algo nos rodea”¹³.

Se habla en la actualidad de una pérdida de sentido. La apatía, el solipsismo y la indiferencia pueden ser entendidos como una serie de síntomas causados por la ruptura de la fantasía de pertenencia. La idea de un humanismo que con la escritura hizo posible la marcha hacia lo inalcanzable, la unidad y el entendimiento entre los hombres, se desvanece y deja al hombre solo.

Buscamos plantear en el mismo capítulo, cómo los síntomas de “decadencia”, de pérdida y vacío se vuelven más comunes dentro de las sociedades actuales. El hombre definido como un animal político por Aristóteles cobra vigencia, pues en el aire está la pregunta del qué ha sido de él.

Con Sloterdijk podremos acceder a un panorama actual del hombre contemporáneo. Con él, lograremos ver los juegos que el hombre de manera constante se encuentra realizando y que, finalmente, nos llevarán al capítulo cinco, “El juego del sentido”, en donde se busca crear un paralelo entre el sentido y el juego a través de la concepción de la estética gadameriana expuesta por el autor en su obra *Verdad y Método*. En dicho capítulo se despliegan una serie de argumentos a través de los cuales se busca afirmar que el sentido al igual que la obra de arte se desarrolla a través del juego. Encontrar las raíces de lo que se denomina juego resulta ser algo difícil, sin embargo, y quizá de manera contraria, ver cómo el movimiento y la dinámica del “juego” se implican en las más diversas tareas del hombre es algo que, desde hace tiempo, resulta casi evidente. He ahí la importancia de intentar comprender el sentido

¹³ Peter Sloterdijk. *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 2008, pág. 31.

de la vida a través de la dinámica y movimiento del juego. El hombre ha sido definido como *homo sapiens*, como *homo faber*, y quizá haga falta, como expone Johan Huizinga, que se le designe como *homo Ludens*, el hombre que juega. Por ello, en un primer momento, habremos de realizar acotaciones que nos permitan entender la importancia y trascendencia que tiene el “juego” para el hombre y poder, así, versar más tarde de lo que hemos optado por denominar el “juego del sentido”. El juego del sentido es aquel en el cual todos participamos, independientemente de que lo queramos o no.

El sentido de la vida no es algo que el hombre el día de hoy o mañana logre dictaminar. El sentido se nos ha presentado siempre desde dos panoramas. Por un lado podemos hablar del hombre constructor de sentido y por otro podemos hacer mención del hombre jugador del sentido.

Es a través de todos ellos, Nietzsche, Steiner, Sloterdijk y Gadamer, fundamentalmente, que esperamos desarrollar el tema del sentido de la vida y hacer frente a las distintas problemáticas que dicha cuestión trae consigo. Vivimos hace ya tiempo en la época de la razón. En ella los mitos, aparentemente, se descartaron porque sólo así se alcanzarían los ideales puestos por la razón ilustrada. No obstante, la razón terminó siendo un mito más, hoy hemos visto que la razón no dio lo que tanto prometió y observamos que lo único que tenemos y mantiene en pie al mundo, lo único que le da sentido a la vida, son esas formas de mitos modernos que hemos creado, pues no hay un *telos*, no hay un fin último, único y necesario al cual este destinado llegar el hombre.

1. Nihilismo y sentido

¿No heramos a caso a través de una nada infinita?
¿No nos roza a caso el soplo del espacio vacío?...
¿Qué ritos expiatorios, que juegos sagrados
tendremos que inventar?
Nietzsche. *Así habló Zaratustra*.

Nuestra investigación versa sobre la noción de “sentido”. Buscamos acceder desde diferentes perspectivas y ámbitos a una imagen o figura a través de la cual podamos comprender algunas de las problemáticas que giran entorno, a la construcción del sentido de la vida. Por ello, recurriremos en un primer momento a Friedrich Nietzsche, uno de los filósofos que tematiza acerca de la noción de “sentido”.

El mundo en el que el joven Nietzsche había escrito su primera obra, *El nacimiento de la tragedia* y con la cual buscaba acceder a una visión dionisíaca del mundo, se encontraba demasiado cerrado como para aprobar un enfoque tan vertiginosamente cambiante acerca del pensamiento trágico del griego antiguo. No debería de sorprendernos que en ese mundo conservador en el que surge la obra, una perspectiva como la de nuestro filósofo resulte ominosa. No obstante, hay que decir que cuando Nietzsche habla del género trágico y su peso ante los griegos no sólo se encuentra hablando de la Grecia arcaica, coloca a la par la cuestión de la degeneración actual del mundo donde se han pervertido los antiguos valores.

Aquí habremos de puntualizar que, lo que nos lleva a versar sobre lo apolíneo y lo dionisiaco con Nietzsche¹⁴ es la oportunidad que su obra nos da de examinar, no sólo al griego antiguo sino al hombre moderno, que al parecer se ha configurado a través de lo que Nietzsche denomina “espíritu apolíneo”. Nuestro interés respecto al hombre moderno y en específico a Nietzsche y su época, radica en el hecho de que, -es justo en ese momento en el cual podemos advertir, siguiendo a nuestro filósofo, una

¹⁴ Existen diversa investigaciones que versan sobre los espíritus apolíneo y dionisiaco. Una de ella es la del filósofo italiano Giorgio Colli en su obra *El nacimiento de la filosofía*. En dicha obra el filósofo acusa a Nietzsche de separar de manera tajante a los dioses Apolo y Dionisos y no ver que el arte trágico del griego arcaico se formaba de la sólo “aparente” contradicción entre esto dos espíritus artísticos. No obstante, las imputaciones que realiza Colli a la interpretación de Nietzsche, decidimos comenzar el análisis del género trágico con Nietzsche dado que su perspectiva del género trágico abre el horizonte a una posibilidad diferente para pensar el género trágico en la modernidad.

ruptura, una fractura en la historia respecto al sentido de la vida, ahí se puede observar el “aparecer” del nihilismo.

La llegada del nihilismo se advierte con tal fuerza en esa época, en ese momento histórico que es a causa de ello que hemos decidido comenzar a plantear nuestras preguntas respecto a la noción de “sentido” desde ahí. Ya nos dirá Nietzsche en su obra *La voluntad de poder*, que todo se agita: “con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar”¹⁵.

Pero, antes de adentrarnos al nihilismo creemos prudente pensar y caracterizar con Nietzsche ese mundo moderno, no tan lejano al nuestro, en el cual los síntomas de decadencia, de desamparo y azar comienzan a advertirse. El hombre moderno, entregado aún a la imagen positivista del mundo, comienza a advertir las fisuras de un modelo que no es capaz de dar cuenta del todo a través del estudio meramente “racional”. Así que comencemos por servirnos de la caracterización de lo apolíneo y lo dionisiaco para re-crear una imagen de ese mundo moderno en el cuál la pregunta por el sentido de la vida cobra tanta fuerza. Juguemos, por un momento, lo griego y lo moderno con Nietzsche, intentemos aprehender de su obra *El nacimiento de la tragedia* no sólo lo apolíneo y lo dionisiaco respecto a lo griego sino, también, a lo moderno. Leamos y advirtamos que dentro de su obra se contiene una riqueza que nos permite acceder a dos momentos, a dos épocas, totalmente distintas.

Apolo y Dioniso en el esplendor y la embriaguez de la tragedia griega. Un enfoque del mundo griego antiguo lanza sobre las fuerzas creadoras de la tragedia al espíritu apolíneo y dionisiaco. La existencia del hombre griego es, para Nietzsche, en esencia trágica y es a través de la aprehensión de este ser trágico que nuestro filósofo busca acceder a una visión de la vida que se cumple en la destrucción¹⁶.

La fuerza del género trágico y su desarrollo se encuentran unidos al espíritu apolíneo y dionisiaco, cada una de estas fuerzas marcha de forma distinta. No obstante, ambas son el reflejo de la vida misma, donde el espíritu apolíneo, señala

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Editorial Edaf, 2000, pág. 31.

¹⁶ Cfr. Herbert Frey, *La sabiduría de Nietzsche, Hacia un nuevo arte de vivir*, México, UDLA, 2007, pág. 78.

Nietzsche, es el recatamiento y el control que oculta el mundo dionisiaco donde el hombre se vuelve libre de toda convención establecida y fundada por el espíritu de la pesadez. El segundo, el espíritu dionisiaco, es la vida que ruge en el baile, en la danza y la embriaguez que le muestran al hombre esa parte íntima y salvaje donde él mismo se encuentra.

Hay hombres que se apartan del espíritu dionisiaco buscando preservar la salud, sin embargo, nos advierte Nietzsche: “no sospechan desde luego, qué color cadavérico y qué aire fantasmal ostentan precisamente en esa ‘salud’ suya cuando a su lado pasa rugiendo la vida ardiente de los entusiastas dionisiacos”¹⁷. Nietzsche marca con esto último una transición, comienza a hablar del espíritu de la pesadez que domina su mundo, versa, ahora, de lo que se considera “salud” ya no dentro del horizonte griego sino dentro de la consideración moderna del mundo y es que al parecer, el espíritu de la pesadez es el que ha configurado el mundo moderno. En él se han olvidado y perdido los entusiastas dionisiacos. La vida como juego se ha disuelto en un mundo dominado por la razón. Surge así la necesidad de analizar la edificación racional que es la sociedad moderna porque sólo entonces entenderemos su fundamento.

Para el griego antiguo la vida tenía un sentido trágico. El heleno era capaz de abrazar y aceptar la tragedia que acompañaba la existencia. Por el contrario, el hombre moderno se alejó de los instintos dionisiacos para preservar así la “salud” y creó un nuevo “sentido” para la vida. La razón se convirtió en piedra de toque. Sin embargo, como ya lo advirtiera Nietzsche en su *Zaratustra*, “el sentido y el espíritu son instrumentos y juguetes”¹⁸, el mundo no es más que invención y creación. El sentido de la vida es ese ir y venir de todas y cada una de las metas que el hombre se ha fijado, reflejo de esas vidas ansiosas de encontrar lo que sólo se puede crear.

El hombre requiere para vivir de un sentido y sin él, incluso sin su ilusión, “el hombre no puede actuar y, en última instancia, tampoco vivir”¹⁹. El hombre griego, el hombre moderno y el hombre actual, necesitan, reclaman, un sentido y por ello buscan de manera constante nuevos principios. Han atravesado por tan diversos desencantamientos y siguen aún en la búsqueda de nuevos manuales, de nuevas

¹⁷ Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, pág. 54.

¹⁸ Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 79.

¹⁹ Frey. Op. cit., pág. 108.

verdades. A través de la historia del hombre podemos encontrar grandes y enérgicas transformaciones, el hombre se ha creado y reconfigurado de manera constante. Un ejemplo de esto es, recurriendo a Gadamer y su exposición de las 3 grandes oleadas en la historia, la oleada ilustrada de la sofística ateniense en el tardío siglo V. Más tarde, nos encontraremos con la oleada del siglo XVIII que se manifiesta de manera culminante con el racionalismo de la Revolución Francesa. La tercera oleada, es a la que Gadamer denomina, respecto a nuestro siglo, la cumbre en la “religión del ateísmo” y su función en los ordenamientos estatales antirreligiosos.

El hombre moderno ha abandonado la fe en los dioses, desconfía de la razón y tiene tan cerca la nada. La nada que nos es más que la ausencia de absoluto y que hace ver que detrás del tiempo y del hombre sólo hay juego y devenir. No hay un sentido de la vida que sea eterno e inmutable, lo único que hay es el juego propio de la existencia.

En la modernidad el hombre vive, tal como Heidegger señala siguiendo a Nietzsche, un nihilismo inconcluso en el que si Dios ha muerto no se ha derrumbado su antiguo pedestal, pues “el nihilismo completo debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito y por lo tanto poner los valores de otra manera, transvalorarlos”²⁰. Hasta ahora se ha quitado el viejo absoluto a la manera en la que se quita una vieja figurilla para colocar después otra en su lugar y seguir adorándola con el mismo fervor con el que se adoró la anterior.

El dolor de la existencia y el miedo ante un mundo despiadado y cruel llevaron al hombre griego, desde la perspectiva de Nietzsche, a engendrar el espíritu apolíneo que le permitió seguir siendo, seguir existiendo. De forma similar el hombre moderno buscó a través de la ilusión de una racionalidad entera comprender y crear un mundo del cual pudiera tener absoluta certeza.

Existe una abismal diferencia entre el hombre trágico poseído por el espíritu dionisiaco y el hombre racional que construye edificios de “apariencia resplandeciente” y que por momentos podríamos identificar más con el modo de ser del espíritu apolíneo caracterizado por Nietzsche. Pero, no olvidemos que la construcción racional del

²⁰ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2008, pág. 168.

hombre moderno es sólo una ilusión de aparente perfección que terminaría por desmoronarse y dar paso a un nihilismo incompleto.

El nihilismo inconcluso es el mal de nuestra era. Aún no somos capaces de realizar una verdadera transvalorización de los valores y así superarlo. Con el anuncio de la muerte de Dios el hombre fue capaz de verse como el supremo creador y fue entonces que pudo ver el nihilismo, el cual no era más que el resultado de la historia del hombre.

Se debe identificar el nihilismo como: “un movimiento histórico, no cualquier opinión o doctrina sostenida por cualquier persona. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales”²¹. Él es la consecuencia de todo lo ocurrido, es el resultado histórico del hombre. El nihilismo viene a ser el fin de viejos valores. Es la decadencia del mundo presente.

Pero el nihilismo incompleto no puede ser superado sin tener presente la imagen del devenir. En él, la voluntad de poder aparece como la única capaz de proveer una verdadera transvalorización de los valores donde se rompa con el ciclo inconcluso que representa cambiar el valor pero no la forma en la que se realiza esa valorización.

Exploraremos ahora el nihilismo a través de las figuras del camello, el león y el niño presentadas en el *Zaratustra*. El nihilismo se hace visible a través de la figura del camello. El camello era el espíritu “fuerte, de carga, en el que habitaba la veneración; su fortaleza demandaba cosas pesadas”²². Sólo en la figura del camello, que representa todo lo pasado y que cargó con los más grandes y sagrados preceptos, es que podemos apreciar el aparecer del nihilismo pues, no olvidemos que es un proceso histórico resultado de lo vivido.

Ahora bien, aceptar la muerte de Dios es, lo que podríamos denominar, el momento reaccionario del hombre que se revela ante lo establecido, es, para seguir con las figuras, el león cuyo espíritu “quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto”²³. El león es el hombre luchando por encontrarse. Pero éste no es aún el momento de triunfo e independencia sino

²¹ Ídem, pág. 163.

²² Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 65.

²³ Ídem, pág. 66.

únicamente el comienzo del largo camino que el espíritu del hombre ha de recorrer para superarse a sí mismo.

La transvalorización de los valores viene a ser un momento más dentro del camino que con el león se comienza. En ella el hombre se ve obligado a re-inventar, a crear valores nuevos que ni el propio león con toda su fuerza es capaz de fundar, dado que, lo propio del león es, forzando un poco a Nietzsche, el santo decir no.

Para llegar al nihilismo consumado se debe ser niño. Sólo ante la figura del niño se abren los caminos y se presenta la verdadera transvalorización de todos los valores. Sólo ante ese *ser* se abre el futuro donde el juego hace posible, de nuevo pero ahora de manera diferente, la existencia. Porque “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, una *santo decir, sí*”²⁴.

Nietzsche muestra a través de la figura del camello, del león y del niño que el nihilismo es un proceso que debe ser superado. Cada figura se encuentra unida de una u otra forma con la que le antecede y se encadenan porque deben ser superadas. El nihilismo no es el destino del hombre, es el proceso mediante el cual éste puede crear e inventar nuevos juegos que permitan la vida a manera de devenir. Porque la vida es ese devenir en donde fluyen todas las cosas.

El niño es esa voluntad de poder capaz de instaurar y aceptar la vida como devenir. La voluntad de poder es la fuerza creadora y destructora que hace posible la transvalorización de todos los valores. La voluntad de poder “no tiene su fundamento en un sentimiento de carencia, sino que es ella misma el fundamento de la vida más rica posible. Aquí vida significa voluntad de poder”²⁵.

La vida que se crea a través de la voluntad de poder es la vida que ha dejado al hombre sentir sus impulsos y le ha recordado el espíritu dionisiaco de la embriaguez que enseña, que la razón al igual que su viejo dios, también es una enfermedad. El mundo como suelto y travieso es para Nietzsche el verdadero vivir, es la plena y certera aceptación del fluir eterno, en donde hay creación, búsqueda, riqueza y donde el camino no existe, se labra en el andar mismo de la existencia.

²⁴ Ídem, pág. 67.

²⁵ Heidegger. Op. cit., pág. 177.

La única forma de encontrar la salud de la existencia es a través de los instintos que nos descubren que: “todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras”²⁶.

Para concluir diremos que, inclinado a mostrar una visión diferente y hasta ese entonces negada del género trágico, Nietzsche manifiesta la trascendencia de la tragedia para el griego antiguo. Pero, no sólo accede al mundo trágico del heleno que afirma la vida en el dolor y la destrucción sino que expone, como ya hemos visto, lo vacío de su mundo presente, el cual pareciera ser dominado por el espíritu apolíneo que ha terminado por eclipsar al “dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos”²⁷.

Gracias a Nietzsche se consiguió versar a través de la figura de Apolo y Dioniso, acerca de la Grecia antigua donde la vida se afirmaba al aceptar el desgarramiento, el dolor y el sufrimiento, pero también el dulce y embriagador encanto de la música movida por el espíritu dionisiaco. Con Nietzsche logramos, además, plantear una perspectiva de su mundo, donde la vida es negada.

Recurrimos aquí a Nietzsche no sólo para colocar las bases y cimientos del problema y las cuestiones sobre las cuales habremos de versar más adelante, a saber, la noción de “sentido” y su construcción a través de los mitos. Acudimos a Nietzsche pues la riqueza de su obra respecto al tema del “sentido” nos ha servido para plantear las bases de las problemáticas que giran alrededor de la noción de “sentido”. El pensamiento del filósofo nos ha guiado y ha dado luz acerca de un tema tan difícil de abordar. Dado que la pregunta por el sentido de la vida no puede ser pensada, planteada, descrita, vista, sin antes tener presentes algunas de las principales problemáticas que dicho tema trae consigo.

Buscamos hablar del “sentido”, del sentido de la vida y por ello es que acudimos en un primer momento a Nietzsche. Abordamos el nihilismo inconcluso como un proceso ya que a través de él se hace evidente uno de los momentos de ruptura

²⁶ Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 275.

²⁷ Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, pág. 39.

respecto al “sentido” para el hombre moderno. Partimos de aquí para examinar ¿cómo se construye el hombre? y ¿cómo es que construye para sí mismo el sentido de la vida?. El sentido de la vida parece construirlo el hombre de manera constante a través de los mitos, esa es nuestra tesis, hacia allá apunta nuestra investigación, y por ello en el capítulo dos examinaremos cómo el hombre griego configuró su mundo y lo dotó de sentido a través del mito para poder así, entender, también, cómo el hombre moderno haría lo mismo pero a través de lo que se ha denominado el “mito de la razón”.

Para examinar el “mito de la razón” de manera pertinente y clara, partiremos en lo que sigue de una caracterización y rastreo de lo que era el mito para los antiguos griegos. Solamente así lograremos, más tarde, hablar y diferenciar el mito griego del “mito de la razón” del hombre moderno. Hoy en día le hemos dado un significado diferente al “mito”, nuestra noción de “mito” difiere de lo que para el griego arcaico significaba. Creemos que lo ideal, antes de afirmar que el hombre construye el sentido de la vida a través de la construcción mítica, es acercarnos a esa figura antigua del saber que era el mito para la sociedad griega. Veamos sus transformaciones, porque sólo entonces podremos hilar y dar sentido a la construcción mítica que impera aún en la actualidad.

2. El mito antiguo

Hablar del género trágico y de la Grecia antigua posee una riqueza temática sin igual. En el género trágico con Nietzsche a través de los espíritus apolíneo y dionisiaco, accedimos a una comprensión de la cultura griega en la que se expresaba la tensión entre los opuestos y encontramos, también, a la sociedad moderna donde, al parecer, ha vencido el espíritu de lo apolíneo sobre lo dionisiaco.

Consideramos ahora pertinente remitirnos de manera entera al panorama griego y tratar de acceder con Aristóteles a una imagen del mito griego en el cual no existía aún la disociación del mito y el logos, esto con la intención de profundizar y desarrollar la función del mito dentro de la sociedad griega que nos ayudará a rastrear y comprender las transformaciones que sufrió el mito desde la antigüedad.

En el inicio a la *Poética*, Aristóteles escribe: “hablemos de la poética en sí y de sus especies”²⁸ y es justamente lo que aquí habremos de hacer valiéndonos de él como guía, para colocar las bases de la construcción poética y analizar después, a través de la tragedia, el papel que ejercía el mito dentro de la cultura griega.

Para Aristóteles existen dos causas por las cuales se origina la poesía: la primera de ellas es la *mimesis*, la imitación, esto a raíz de que el hombre adquiere desde el principio los conocimientos más básicos por ésta vía en la cual encuentra el placer de aprender, pues “aprehender agrada muchísimo no sólo a los filósofos, sino igualmente a los demás” (*Poética*, 1448b8-10). La segunda causa es que en el hombre se muestran como algo natural la armonía y el ritmo. En la armonía se da la unión de la diversidad de sonidos, mientras que en el ritmo el hombre encuentra el fluir acompañado de las voces, los sonidos y los movimientos. Con la armonía y el ritmo surgirá la recitación, la música y la danza a través de las cuales el hombre engendrará y desarrollará, más tarde, la poesía.

En la poética²⁹ la *mimesis*, la armonía y el ritmo se muestran ya no solamente como formas básicas, espontáneas y propias del hombre sino que se articulan para dar sentido a la construcción poética que se sirve de la recitación, la música y la danza que

²⁸ Aristóteles. *Poética de Aristóteles*, Edición trilingüe, Madrid, Gredos, 2010, pág. 126.

²⁹ Conservamos el término poética y no poesía para distinguirla de lo que actualmente entendemos por poesía.

le permiten al oyente o espectador una fácil aprehensión y memorización. Además, en la poética la *mímesis* es entendida como un proceso que ejecuta una afectación en el público, en ella se enlazan emociones y sentimientos en relación con el espectador que posibilitan una afectación que trasciende la narración para tocar al oyente y despertar en él, pensamientos, ideas y acciones.

La importancia de la poética se ve al diferenciarla de lo que los griegos antiguos consideraban historia. La narración histórica es una construcción que se da principalmente en prosa y que contrasta radicalmente de la construcción poética en tanto que su horizonte es limitado, se reduce a narrar lo sucedido, lo pasado, mientras la poesía versa sobre el futuro, sobre lo que podría suceder. Para Aristóteles: “la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular” (*Poética*, 1451b-5). La poesía habla y atiende a un horizonte abierto, encuentran la infinidad de posibilidades de todo aquello que puede pasar mientras que la historia narra y atiende a lo que ha sido.

Para continuar, nos ocuparemos en extenso de la *poiesis* trágica³⁰ que, en palabras de Aristóteles es: “imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en un lenguaje sazonado... actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación [catarsis] de tales afecciones” (*Poética*, 1449b15-25). En la tragedia el espectador es invitado a formar parte de las acciones de un hombre superior que, dentro de la trama, se muestra como un ser ordinario.

El espectador aparece dentro del género trágico como un ser que se purifica a través del *éleos* entendido como “compasión” y el *phóbos* como “terror”. Para filósofos como Gadamer, quien se ha adentrado en el estudio del fenómeno trágico de la antigua Grecia, el espectador se encuentra en la tragedia con una abrumación trágica que le facilita “una vuelta a sí mismo”³¹. Lo trágico se le presenta al hombre como espectador

³⁰ El mito se presentó en un principio a través de la épica y la sátira. Más tarde, en la época clásica (siglo VII-V a.C.) se manifestó a través de la comedia y la tragedia. La *poiesis* épica es la representación de hechos de tipo heroico mientras que la sátira es la creación poética en verso yámbico que imita las acciones de los hombres tendiendo hacia lo inferior. La comedia representaría en la época clásica acciones donde: “lo risible es parte de lo feo, pues lo risible es un defecto que no causa dolor ni ruina... la máscara cómica es algo feo y contrahecho sin dolor” (*Poética*, 1449b-35).

³¹ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, pág. 179.

a través de acciones y sentimientos que lo mueven porque trascienden de la representación a la vida misma, a su propio sobrevenir, es en la tragedia en donde el hombre puede encontrarse, puede verse y entenderse gracias a la figura del héroe trágico.

En el mundo trágico, el espectador encuentra representaciones de la vida y de las acciones de los hombres que lejos de buscar y mucho menos forzar a la acción, le sirven para encontrarse. Es gracias a la peripecia y la agnición que la tragedia lo seduce. La peripecia, expone Aristóteles, es el cambio que sufre el héroe, que va de la fortuna a la desgracia. La agnición es también un cambio, lleva a los personajes “desde la ignorancia al conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la desdicha o al infortunio” (*Poética*, 1452a-30). El *éleos* y *phóbos* producto de la peripecia crean la agnición perfecta que sacude al espectador trágico.

El *éleos* y *phóbos* surgen en el género trágico de la forma más perfecta y poética debido a la estructura de los hechos. La fábula, el mito, nos recuerda Aristóteles, debe estar constituido de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga y atienda al avance de los hechos se horrorice y se compadezca por lo que le sucede al héroe trágico. El placer que le es propio al espectador del género trágico es el que se inspira y surge del *éleos* y *phóbos*, es a través de ellos que el estremecimiento invadirá al público y le proveerá de un autoconocimiento.

En el género trágico coexisten una infinidad de elementos y atributos que muestran que el goce trágico no es meramente afectivo, en él se implica compromiso y saber de carácter intelectual y emocional de parte de los espectadores, y ese compromiso los afecta.

Es a través de la mimesis que se da en la tragedia que es posible una apropiación de las experiencias por parte del espectador quien adaptará, gracias a la conexión de ideas y experiencias propias, las representaciones ocurridas en escena, donde no sólo se mostraban y relataban acciones sino la importancia y consecuencias de las mismas. El drama trágico aparece, en el mito, como *mimesis* de la vida y de las acciones del hombre. En él, el hombre puede exponer su sentir, comprender una serie de emociones que tienen lugar dentro de sí, a través de los cuales estructura y entiende el mundo, porque:

Ninguna tragedia griega se limita exclusivamente a lo que sus episodios representan. Cada una tiene una enorme carga de afirmaciones, de matices, de implicaciones y de sugerencias, tanto intelectuales como emocionales, y saca fuerzas por igual de las predisposiciones del autor y del espectador³².

Antes de continuar, consideraremos las perspectivas desde las cuales se puede ver el mito griego. Por un lado, se puede ver como una creación artística y, por otro, desde una perspectiva formativa, entendiendo por formativa la adquisición de conocimientos. Pero se debe tener presente que el mito aun cuando desde una configuración actual pueda concebirse como formativo, para los griegos éste no fue realizado nunca con dicha pretensión. El mito era una creación propia del poeta y tal como lo expone McLeish, resulta: “fundamentalmente no griego a tribuir cualquier didáctica específica o impulso terapéutico a la creación artística en general o a cualquier artista en particular”³³.

El mito se encontraba profundamente arraigado en la sociedad griega, donde la costumbre y no la prescripción fue la que lo consolidó. El hombre griego se encontraba inmerso en el mito, en la narración y no vio ni encontró en éste decreto alguno. Para los griegos en el mito se contenía el ritmo y la forma, donde la *mímesis*, entendida como proceso, se hacía posible a través de la narración y representación de las acciones en las cuales se contenía una visión del hombre, de la vida.

La creación mítica debe ser entendida como un todo en el que se contenían formas estéticas propias de la narración poética y contenidos con carga tanto política como cultural y social, porque la invención libre y pura no existe, la “invención del poeta es representación de una verdad común que vincula también al poeta”³⁴. Así, dentro del acontecer de la Grecia antigua la *mitopoiesis*, entendida como un saber en el cual se contiene el conocimiento del hombre griego, es un decir poético en el que se halla un saber decir y un saber oír que terminará configurando un saber actuar.

El saber gracias a la *mitopoiesis* se dio de manera abierta y natural, se hizo presente en el acontecer del hombre antiguo. La *mitopoiesis* fue para el hombre griego,

³² Kenneth McLeish. *Aristóteles. La poética de Aristóteles*, Bogotá, Norma, 1999, pág. 23.

³³ Ídem, pág. 17.

³⁴ Gadamer. Op. cit., pág. 180.

esa narración con la cual podía conectarse consigo mismo y con el otro. El griego de antaño se muestra así como inmerso dentro de un mundo donde la *mitopoiesis* florecía como una forma de saber y no como una estructura que dictaminaba el saber y el hacer.

El heleno “no poseyó una dogmática fija e inmodificable. Los poetas... actuaron en calidad de vehículo difusor”³⁵, la narración fue por ello tan significativa para los griegos. El poeta era una clase de sabio que transmitía, gracias a la narración, el saber, dado que con el término saber se engloban una red de significados y comportamientos y, como lo expone Lyotard: “el término saber no se comprende solamente, ni mucho menos, como un conjunto de enunciados denotativos, se mezclan en él las ideas de saber-hacer, de saber-vivir y de saber-oír”³⁶. Así, el mito se muestra como una forma compleja en la que se contiene el saber cómo cultura a través de la oralidad de una manera abierta y viva.

La *mitopoiesis* tuvo una función dentro del acontecer griego que devino con la escritura en saber para el hombre actual. En la Grecia arcaica el conocimiento y la sabiduría se manifestaban y transmitían a través de la narración. Mucho antes del conocimiento filosófico tal y como lo conocemos, las narraciones míticas integraban al hombre griego a su sociedad. En las tragedias el poeta antiguo narraba las vicisitudes y proezas del héroe, en ellas, se colocan en el ámbito simbólico ideales en la figura del guerrero, del héroe.

La *mitopoiesis* se muestra en un trasfondo donde trasciende del ámbito dramático para incrustarse en lo más profundo del sentir y lograr con ello una afectación en el pensar y en el hacer del hombre antiguo. En la *mitopoiesis* los griegos encontraron un medio de “transmisión del saber”, detrás de ella se encontraba una forma que les permitió configurarse como sociedad.

Las construcciones míticas sirvieron como expresión y soporte de la cultura griega, donde la figura del héroe evita siempre caer en la desmesura, pues lo propio del

³⁵ Giovanni Reale. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I, Barcelona, Herder, 2008, pág. 27.

³⁶ Jean-François Lyotard. *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2006, pág. 44.

héroe es encontrar la virtud, la *areté*. Es gracias a la *areté* que el héroe transmite a los hombres, a manera de legado, fuerza y honor³⁷.

En el mito se proyecta la virtud y por ello debemos recordar que: “la *areté* es una virtud ‘colectiva’, lo que significa abrir un horizonte moral en el que el conjunto de individuos diferentes se sienten, sin embargo, parte de una misma unidad, poseedores de una misma *areté*”³⁸. El mito engendra dentro de la sociedad antigua un sentido de pertenencia³⁹ a través de la *areté* del héroe que se transmite a la *pólis*⁴⁰ y que guarda dentro de sí el saber que posibilita se desarrolle dicha sociedad. Es dentro del imaginario social donde los individuos se ven y sienten como partes de un todo.

El sentimiento de pertenencia posibilita a cada sociedad desarrollarse y estrechar lazos mediante los cuales se procuró el bien común. La *areté* se torna así como decisiva para la *pólis*. Los mitos proveyeron a los griegos de un sentido de pertenencia que los dotó de una identidad cultural.

Los hombres en el mito pudieron oír y ser escuchados, el mito no era sólo discurso dado, en él quien narraba y quien atendía participa de lo dicho y se enriquecen ambos con ello. El hombre griego se forma con las narraciones *mitopoiéticas* y adquiere certeza de sí mismo con los mitos, con esas reproducciones de la vida que muestran a los hombres desde diferentes perspectivas.

Ahora bien, la verdad dentro de este marco referencial está aún muy lejos de tener el sentido único e inequívoco que alcanzará más tarde con la filosofía. La verdad se presenta como fija hasta que llega la escritura que ha de abrir el camino del conocimiento en calidad de ciencia. Examinemos ahora el paso de lo oral a lo escrito y adentrémonos a sus consecuencias.

La cultura oral desempeñó un papel crucial dentro de la sociedad griega antigua, a través de ella la palabra, como palabra viva, se incrustó en lo más profundo de dicha

³⁷ Cfr. José Jiménez. *Teoría del Arte*, Madrid, Ténos, 2002, pág. 57.

³⁸ Ídem, pág. 58.

³⁹ Respecto al sentimiento de pertenencia como elemento ineludible para la formación de sociedades, recurriremos para su análisis y explicación al concepto de fantasía del cual nos ocupáremos en extenso en el capítulo IV denominado “Teoría de la imaginación productiva”.

⁴⁰ La *polis* en la concepción aristotélica es la comunidad en la cual los hombres se unen con miras hacia un bien. La *polis* debe entenderse como la forma de sociedad civil donde los individuos participan de forma activa en las cuestiones referentes al estado, donde la autonomía se muestra como un elemento indispensable.

sociedad. El paso de lo oral a lo escrito transformó el mundo griego. En la cultura oral se enmarcaba el mito que, contenía una multiplicidad de prácticas y acciones mediante las cuales la palabra despertaba y transmitía, ideas, sentimientos e imágenes en la memoria.

La recitación, el ritmo, la música eran el *pathos* a través del cual las prácticas vivas guiaban al hombre. La *mímesis* y la danza⁴¹ transmitían un saber al mundo griego regido por la oralidad. El flujo de prácticas vivas encuentra aquí al *logos* como narración, como discurso.

La llegada de la escritura como la nueva forma de transmisión del saber agita el mundo griego del cual hemos venido hablando. El paso de lo oral a lo escrito debió ser un acontecimiento realmente revolucionario ya que representa un giro radical. Nada permanece igual una vez que la escritura se incrusta como el eje central dentro de la cultura griega.

Hemos hablado, hasta ahora, de lo que podríamos denominar oralidad mimética. En la oralidad mimética se hacía posible la *mitopoiesis* a través de la narración. Ahora hablaremos de la oralidad que se inaugura con el discurso socrático y retórico, el cual desde cierta perspectiva podría verse como la forma de oralidad que fue preparando el camino para la entrada de la escritura, veamos por qué.

Los filósofos presocráticos colocaron las bases de lo que sería más tarde, con Sócrates y los retóricos una nueva forma de oralidad que se distinguía de forma radical de la *mitopoiesis* de la Grecia arcaica y abrían a través del discurso un saber que intentaba alejarse de las construcciones poéticas.

La oralidad plasmada en el discurso naciente surge como antitética a la oralidad *mitopoiética*. Como enuncia Giovanni Reale: “justamente esta ‘oralidad dialéctica’ [es] la que ha traído consigo la necesidad del libro, introduciendo la necesidad siempre crecientes de conservar aquello que se publicaba mediante la oralidad, ya no susceptible de ser memorizado, como la poesía”⁴². Pues, ha de recordarse que el ritmo y la armonía crearon la recitación y la música que le permitían al hombre, en un inicio,

⁴¹ La mímica y la danza simplemente se mencionan a manera de ejemplo pues no son las únicas formas que se contienen el mito.

⁴² Giovanni Reale. *Platón*. Barcelona, Herder, 2006, pág. 81.

recordar de forma simple y natural lo contenido en el mito. Mientras que los nuevos discursos, ajenos al ritmo y la forma, resultan difíciles de memorizar y aprender.

La oralidad contenida en el discurso socrático y retórico trastoca el marco oral de la Grecia arcaica al configurar una nueva forma de pensar a través de la creación de nuevos términos con los que se busca inquirir el saber. Los presocráticos abrieron el camino de la oralidad al discurso socrático y retórico, en ellos, en los presocráticos, se puede advertir ya un alejamiento de la construcción poética y es que a “los que exponen en verso un tema de medicina o de física suelen llamarlos así [poetas]. Pero nada común hay entre Homero y Empédocles, excepto el verso. Por eso al uno es justo llamarlo poeta pero al otro naturalista más que poeta” (*Poética*, 1447b-20).

No se es poeta por escribir en verso, a ello apunta Aristóteles. Así como no se mantiene la tradición poética a través de la construcción en verso de los filósofos presocráticos, en las que se contienen explicaciones que surgen de una forma nueva y diferente del pensar. Tal y como menciona Giovanni Reale: “los presocráticos crearon un nuevo modo de pensar y, en consecuencia, un nuevo lenguaje, nuevos términos y una nueva sintaxis”⁴³. El nuevo lenguaje, los nuevos términos, permitieron la entrada de una oralidad no poética.

Se pueden encontrar diversas construcciones en verso entre los presocráticos, en las cuales, si bien, se sigue recurriendo a la estructura poética para su elaboración, los temas y los contenidos sobre los que discurren son, definitivamente, distintos a los tratados por los poetas de la Grecia arcaica. En ellos se contiene una nueva forma de ver y configurar el mundo. Las explicaciones de los filósofos presocráticos respecto a temas como la creación del mundo y fenómenos naturales, no abrevan más en los dioses para dar explicación y cuenta de ellos.

De ahí en adelante no será más la *mitopoiesis* la forma mediante la cual se transmita el saber. El arte del diálogo y la discusión es, con Sócrates, un momento notorio de la cultura griega, surge en un instante de debilitamiento del mito. El discurso en la oralidad aparece como contrapuesto a la *mitopoiesis*, es la “práctica de la discusión... cuna de la razón en general, de la disciplina lógica, de cualquier

⁴³ Ídem, pág. 81.

refinamiento discursivo”⁴⁴. En ella nos es posible encontrar los inicios de un modo de pensar sistemático y reflexivo donde los argumentos validan el saber. Sócrates se opone al saber que parte de la *mitopoiesis* y busca, sirviéndose del discurso oral, desarrollar el *logos* como pensamiento y lenguaje dirigido hacia la verdad.

Los filósofos presocráticos abrieron el camino a una nueva forma del pensar que se efectuaría de manera plena con Sócrates y, a su vez, sería Sócrates a través del discurso quien, sin saberlo, colocaría las bases y cimientos para el ingreso de la escritura.

La escritura se mostraba para Sócrates como discurso vacío. En el diálogo *Fedro* encontramos que: “los más poderosos y respetables en las ciudades, se avergüenzan en poner en letra a las palabras, y en dejar escritos propios, temiendo por la opinión que de ellos se puedan formar en el tiempo futuro y porque se les llegue a llamar sofistas”⁴⁵. En estas breves líneas podemos darnos cuenta del pensar antiguo respecto a la escritura. Pues, como ya lo decía Fedro, los hombres respetables se abstienen de escribir discursos, dado que tienen razones para creer que la escritura, lejos de preservar sus palabras y cuidar de ellas, pueda en un futuro distorsionar la imagen que se tiene de hombres honorables.

De esta manera nos es posible atender a la imagen que se tiene de la escritura en la época de Sócrates. La escritura, aun cuando comienza a hacerse manifiesta, no se encuentra, todavía, como el eje del acontecer griego. La escritura es más a la manera de instrumento en esos días, se encuentra dentro de la sociedad griega, sí, pero no de forma predominante y mucho menos respetable.

Para Platón la escritura es incapaz de sustituir a la oralidad. El discurso oral sabe con quién hablar y ante quién callar, y es capaz de responder a las preguntas y de defenderse en caso de ser necesario, mientras que el escrito se encuentra indefenso. La escritura tiende, por decirlo de alguna forma, a fragmentar el discurso vivo que era posible en la oralidad, dado que, todo aquel discurso que se plasma en papel se vuelve así un escrito mudo.

⁴⁴ Giorgio Colli. *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2010, pág. 81.

⁴⁵ Platón. “Fedro” en *Diálogos*, Tomo III, Barcelona, Gredos, 2007, pág. 364.

En el *Fedro* hay una pregunta que resulta central para el tema que aquí tratamos, Sócrates le pregunta a Fedro “¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen o los que se dicen?”(*Fedro*, 274b). Con esta pregunta, aparentemente escueta, Sócrates abre una significativa referencia al papel que desempeñaría la escritura si se colocaba como el eje central del mundo cultural.

Sócrates narra a Fedro un mito antiguo, en el mito aparece la figura de Theuth quien crea el arte de las letras como fármaco contra el olvido. Sin embargo, Theuth es cuestionado por Thamus quien le objeta que “es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y para sí mismos” (*Fedro*, 275^a).

La escritura, parece decírsenos a través del mito narrado, no será cura sino enfermedad. Será apariencia, recordatorio pero no verdad ni sabiduría. Es un ingenuo aquel que crea que deja algo fijo y seguro plasmándolo por escrito, pues las palabras, nos indica Sócrates, al igual que las pinturas aunque parezcan vivas si se les pregunta, no han de respondernos más que con un soberbio silencio. La escritura se muestra como recordatorio, pero no como generadora ni portadora de saber. En ella el hombre es aparentemente sabio.

Estas fueron algunas de las objeciones a las que se enfrentó la escritura antes de poder entrar a un mundo regido por la oralidad. No obstante, la escritura lograría colocarse dentro del panorama griego y establecería una nueva forma de saber.

La retórica y la filosofía tienen su caldo de cultivo en la escritura. Con la escritura se introdujo una nueva forma de pensar donde el poeta, ese sabio antiguo, fue perdiendo fuerza. La causa es que el pensamiento mítico y su lenguaje era incapaz de compararse al edificio teórico y la estructura dura que con él se imponía.

La palabra fue, con la escritura, moldeada como un saber práctico por los sofistas y retóricos, para ellos la persuasión y la verosimilitud vienen a ser los elementos más significativos, pues no necesita el que intente ser un buen retórico “tener conocimientos de la verdad, en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni de si los hombres son tales por naturaleza o educación” (*Fedro*, 272d). Para los

filósofos, la palabra fue un conocimiento teórico a través del cual se buscaba la verdad. El filósofo comienza a crear un edificio teórico y conceptual que le permite profundizar en la búsqueda del saber. El retórico, de forma contraria, recurre al discurso que sólo se dirige hacia la persuasión, la seducción.

En el paso de lo oral a lo escrito se da también el cambio del *logos*. El mito era aquella narración en la cual se contenía el saber, en donde habitaba el *logos* como narración dentro de un contexto cultural de oralidad regido por la *mitopoiesis*. En un mundo transformado por la escritura, el *logos* se presenta como una nueva forma de saber en la cual lo teórico y lo conceptual imperan. El *logos* en el mito era la narración viva que pierde fuerza al darse el paso de lo oral a lo escrito. A partir de ese momento y hasta la modernidad, el *logos* será entendido como racionalidad y llegará a ocupar el lugar preponderante dentro de la nueva configuración que con la filosofía acontece.

Ahora bien, siguiendo a Giorgio Colli, encontramos que para la Grecia antigua “el misticismo y el racionalismo no fueron al parecer algo antitético... habría que entenderlos como dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental”⁴⁶. Será hasta la modernidad, con la ilustración, cuando mito y *logos* se muestren como antípodas y busque el uno acabar con el otro y todo en nombre de la verdad única e inequívoca de la ciencia y la racionalidad que los ilustrados persiguen.

La exposición y rastreo del mito aquí realizado, nos ha permitido acceder a una imagen del mito antiguo como una forma del saber donde el mito, a diferencia de hoy en día, lejos se encontraba de ser entendido como lo falso, lo contrario al saber. El *logos* propio al mito era un *logos* que versaba sobre la vida, sobre el hombre y en el que se contenía el saber a través de la poesía que se servía del ritmo, la armonía, contenidos en la música, para transmitir al hombre de manera natural y viva una sabiduría antigua, rica y distinta a la nuestra.

⁴⁶ Colli. Op. cit., pág. 84.

3. Entre mitos modernos

Con anterioridad hemos analizado el mito antiguo y ahora pretendemos examinar el mito moderno. Pues creemos que, aun cuando ambos mitos difieren entre sí dado que, el primero, el mito griego, aparece como un tipo de sabiduría en la cual se encuentra el saber que era transmitido a través de la narración, podemos crear un paralelo con el mito moderno que aparece como el que buscó, irónicamente, acabar con todos los mitos sirviéndose de la razón. En el “mito de la razón” se hablaba de “una racionalidad única y sin fisuras”⁴⁷.

En el mito se encuentran un conjunto de significados mediante los cuales las personas buscan comprenderse. Los mitos entre los antiguos griegos eran “sobre todo historias de dioses y de su acción sobre los hombres”⁴⁸. Ahora bien, permítasenos decir entonces que los mitos modernos a diferencia de los mitos antiguos son las acciones, más allá de las narraciones, que realizan los hombres en la construcción de sus propios dioses, llámese a estos razón, ciencia o valor. En la actualidad nos encontramos construyendo a través de mitos el sentido de la vida.

En la modernidad el mito debía ser abandonado o al menos eso postuló la Ilustración. Filósofos como Adorno y Horkheimer exponen, en su obra *Dialéctica de la Ilustración*, que “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”⁴⁹. Es claro que esto nunca sucedió y quizá habría que decir que no fue por falta de voluntad ilustrada. Podríamos decir que fue cierta clase de ingenuidad que no dejó ver que se seguía construyendo a través de estas nuevas formas del mito moderno. El mito de la razón fue lo que sirvió de base para la creación de los grandes proyectos racionales que el hombre realizaba.

Esos extraordinarios proyectos de la razón a través de los cuales el hombre buscaba desmitificar la verdad eran mitos. Por ello, tal y como Gadamer apunta en su obra *Mito y razón*, debemos preguntarnos el papel que desempeña el mito en una

⁴⁷ Walter B. Taboada. “Fundamento sin fundamento. Racionalidad e irracionalidad en la posmodernidad” en *La posmodernidad*, México, Universidad metropolitana- Xochimilco, 1991, pág. 58.

⁴⁸ Hans-Georg Gadamer. *Mito y razón*, México, Paidós, 1997, pág. 17.

⁴⁹ Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 59.

sociedad donde domina la razón⁵⁰. Es decir, qué sentido o razón de ser tiene la figura del mito dentro de una sociedad en la cual la verdad e ideales se asignan a través de la configuración que la razón y la ciencia determinan. Responder a esta pregunta no resulta fácil ni sencillo, por ello habremos de abstenernos de dar respuesta alguna por el momento y trataremos de dar respuesta al finalizar el capítulo.

El término mitología tal y como lo desarrolla Steiner en su obra *Nostalgia del absoluto* alude a esos mitos modernos. Las mitologías son edificaciones, construcciones que aun siendo y reconociendo en ellas gran inventiva y racionalización continúan siendo estructuras que se adoran y mistifican. Quizá la única diferencia entre el mito antiguo y el concepto de mitología es que, el primero, se cobijaba bajo la sabiduría antigua mientras que el segundo se presenta bajo la veracidad que el pensamiento y saber racional le proveen.

Continuemos con las mitologías, con esas construcciones considerablemente racionales que ha creado el hombre para dotar de sentido la vida sin absoluto y, digamos citando a Steiner, que son:

una especie de teología sustituta. Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios, y negar la otra vida pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos⁵¹.

Las mitologías son esas construcciones modernas a través de las cuales encontramos el sentido de la vida. Son el sentido que hemos creado y cuyo único fundamento somos nosotros mismos. Transformándose así en el sentido que sostenemos mientras ilusoriamente pensamos que se sostiene sólo.

En ellas, en las mitologías, hay formas que resultan fáciles de reconocer en los grandes sistemas que claman ser de corte enteramente racional. A continuación habremos de referir, de manera breve, algunas de las características propias de toda mitología, esto con la intención de poder identificar los grandes sistemas actuales como creaciones mitológicas. Primero, nos dice Steiner, las mitologías se han de mostrar siempre bajo una expresión de totalidad. Es necesario para su propio subsistir que se

⁵⁰ Cfr. Gadamer. Op. cit., pág. 9.

⁵¹ George Steiner. *La Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2007, pág. 19.

presente como un todo. Segundo, han de mantener presente una visión profética fundadora en la que el hombre pueda creer. Tercero y último, una mitología debe de manera forzosa crear “su propio cuerpo de mitos”⁵². Es a través de este cuerpo mítico que “demostrará”, más tarde, su solidez, con el creará y delimitará sus bases.

Ahora bien, dejemos esto de lado por un momento y preguntémonos algo central, pensemos por un instante qué hace que se presenten las mitologías, esos mitos modernos con tanta urgencia. Podríamos decir, siguiendo a Steiner, que es la nostalgia. Es esa nostalgia y el sentimiento de vacío. Se tiene un sin sabor que se encuentra en lo más profundo de las sociedades. El futuro se ha tornado incierto. Ya no hay un carácter mesiánico visionario del porvenir que nos depare bienestar. En su momento, Nietzsche nos habla del nihilismo inconcluso, nos dijo a través de la frase “Dios ha muerto” que el gran absoluto se había derrumbado. Habló de la pertinencia y gran necesidad de una transvalorización de los valores, colocó la voluntad de poder como la máxima fuerza creadora del hombre, pues gracias a ella el hombre es capaz de re- inventarse, re-definirse, re-crearse.

El hombre crea de manera constante nuevos mitos, nuevas estructuras a través de las cuales intenta llenar el vacío, desde la perspectiva de Steiner, busca recuperar la certeza y por ello es la nostalgia la que mueve a la actual construcción de esperanzas mesiánicas. Aún cuando han surgido los “cultos de la insensatez, las histerias organizadas, el oscurantismo, que se han convertido en un rasgo tan importante de la sensibilidad y la conducta occidental... representan una ausencia de madurez y una auto degradación que son, en esencia, trágicas”⁵³. No obstante, siguiendo a Nietzsche debemos decir que el hombre se encuentra en la posibilidad de crear, de construir a través de la voluntad de poder.

Pero el hombre ha preferido creer en algo, en lo que sea con tal de que le ofrezca “garantías”. Porque “Estaban ellos a las orillas del mar,- entonces vino la ola y arrastró su juguete al fondo: ahora lloran. ¡Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y arrojar ante ellos nuevas conchas multicolores!”⁵⁴. Desafortunadamente la ola de la que nos habla Nietzsche en su *Zaratustra* no ha regresado aún y esos niños

⁵² Ibídem.

⁵³ Ídem, pág. 87.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011, pág. 170.

que lloran intentan crear nuevos juguetes. El problema no radica en el intento de creación sino en el hecho de que toda creación la hacen a través de la nostalgia. Crean pensando en construir un nuevo artefacto que realice las mismas acrobacias que realizaba el anterior.

Hasta aquí, hemos visto con Steiner la noción de mitología que devela a los edificios racionales, aparentemente sólidos, como mitos. De aquí en adelante es, con Mauricio Ferraris que continuaremos respecto a las desmitificaciones.

Ferraris es uno de los filósofos que retoma a Nietzsche, Freud y Marx⁵⁵, los filósofos de la sospecha, en cada uno de ellos podemos encontrar: “un intento programático y radical de poner al descubierto las mistificaciones presentes en la historia de la filosofía”⁵⁶. La tríada que conformaban los filósofos de la sospecha apuntaba hacia una desnudez de las estructuras que permitiera, por primera vez, la aceptación de que “pensar equivale a interpretar”⁵⁷.

Con todo, tal como Mauricio Ferraris advierte, en la actualidad el panorama reflexivo de los filósofos de la sospecha respecto a los desenmascaramientos se encuentran fuera del horizonte recogido del hombre contemporáneo. El desenmascaramiento capaz de poner al descubierto todos esos mitos modernos o mitologías se han debilitado a tal grado que en la sociedad hoy los grandes sistemas y estructuras se presentan como “un cuadro completo del hombre en el mundo”⁵⁸ que no da paso a la reconversión. Le dice al hombre que es, lo definen y le replican que ya no puede ser de otro modo.

⁵⁵ Antes de continuar permítasenos decir, aunque sea de forma breve, que Steiner en la obra que hemos venido comentando hace una crítica a Max y a Freud y denuncia con ello que sus sistemas son también una forma de mitología, nos dice que el marxismo tiene emblemas y gestos simbólicos, como toda creencia religiosa trascendente y respecto a Freud expresa que el psicoanálisis tiene una íntima relación con el mito, pues desde el comienzo Freud hizo uso de los mitos, del material imaginario y poético de la literatura para dar una prueba a sus teorías. El hecho de que Steiner considere al marxismo y al psicoanálisis como mitologías, no demerita el punto mediante el cual Mauricio Ferraris atiende, respecto a los filósofos de la sospecha, el hecho de que hay un debilitamiento en la configuración actual de la sociedad en relación a la pérdida de visión mediante la cual se puede advertir tanto el dogmatismo como el nihilismo incompleto.

⁵⁶ Mauricio Ferraris. “Envejecimiento de ‘la escuela de la sospecha’” en *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 169.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Steiner. Op. cit., pág. 17.

El propio Ferraris realiza un análisis acerca de los límites del desenmascaramiento. La escuela de la sospecha, advierte, tiene fronteras. Pues para Foucault, nos dice Ferraris, “la intensificación de la interpretación ‘desenmascaradora’ supone el paso constante de una máscara a otra, pues tras una careta se esconden otras, y las metáforas se continúan hasta el infinito”⁵⁹. No hay una verdad que se encuentre al final. No hay sino una serie de cortinas y velos que se descorren sólo para mostrar que debajo hay más, recordemos que pensar equivale a interpretar. El hombre “hace” mundo porque lo piensa, lo interpreta y es así que lo crea.

La verdad ya no puede ser tratada bajo los antiguos lineamientos, debe ser entendida de una forma diferente. Es así como la verdad con mayúsculas se diluye. El concepto de verdad se torna entonces como una construcción más y por ende se debe hablar de verdad desde un marco teórico abierto y plural. Para el hombre como ser histórico la verdad “es una variable compleja dependiente de los objetos políticos y sociales. Clases diferentes tienen verdades diferentes”⁶⁰. La verdad retorna como débil para Vattimo quien habla de verdad desde una perspectiva donde, el elemento de lo incompleto y lo plural no pueden ser relegados porque la verdad, nos dice Vattimo, es persuasión⁶¹.

El desenmascaramiento que propone los filósofos de la sospecha es infinito, por ello la verdad debe concebirse de otra manera. Pensar la verdad como construcción es un primer paso, en la búsqueda de una vía diferente mediante la cual se pueda hablar de verdad, pero de esa verdad que ya veíamos con Vattimo, la cual debe ser pensada en un sentido débil que denoté lo múltiple e inconcluso como parte fundamental.

Después de lo expuesto es que llegamos a la conclusión de que las mitologías, esos mitos modernos se encuentran lejos de ser el desencantamiento de la realidad, pues, el paso del mito al logos donde la razón desencantada se muestre como dueña de sí misma y sea capaz de realizarse en una absoluta posesión de sí, es tan sólo un mito⁶². El hombre moderno sigue viviendo de mitos. Éstos son para él, la invención que ha olvidado. La construcción mítica aparece en el horizonte del hombre de manera

⁵⁹ Ferraris. Op. cit., pág. 171.

⁶⁰ Steiner. Op. cit., pág. 118.

⁶¹ Gianni Vattimo. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 19.

⁶² Cfr. Gadamer. Op. cit., pág. 11.

constante. El hombre se muestra destinado a construirse una y otra vez a través del mito, a través de esa construcción del saber, que debemos remarcar, crea “dioses mundanos, figuras del mundo mismo sentido como potencia superior”⁶³. Nuestros mitos, distan ya de pertenecer a un corte mágico, teológico o enteramente racional. Es la construcción mítica de la actualidad:

ella es siempre interpretación de una fe, 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, cuya realización es ese saber... [Hay] un movimiento de protección y conservación del encanto mítico en la misma conciencia; hay, sin duda, el reconocimiento de su verdad⁶⁴

⁶³ Ídem, pág. 15.

⁶⁴ Ídem, pág. 21.

4. Teoría de la imaginación productiva

Las personas quieren encontrar el “significado” de todo y de todos.
Ése es el mal de nuestra era, una era que no es más que práctica pero
que se considera a sí misma más práctica que cualquier otra era.
P. Picasso. *Picasso*

La importancia y trascendencia del mito nos llevó a volver la mirada a la concepción de mitología. La mitología como se ha visto ya, puede ser entendida como una forma de mito moderno a través de la cual el hombre ha disfrazado sus edificaciones, a las que considera como totalmente racionales y veraces. Descubrimos, sirviéndonos de la caracterización y delimitación que hace Steiner de mitologías, que lejos se encuentra el hombre de “eliminar” esa figura arcaica del saber griego, el mito.

Advertimos, también, que hablar de “desenmascaramientos” es una cuestión complicada cuando se ha aceptado que pensar es interpretar y que el mismo desenmascaramiento ha de tener límites, fronteras que no ha de poder cruzar sino re-inventa las estructuras. Es necesario plantear las problemáticas desde una perspectiva diferente que permita entender que no hay una última verdad. Ahora bien, en lo que sigue a continuación presentaré un cuadro más actual del sentido de la vida en las sociedades a las que el filósofo Peter Sloterdijk, ha denominado como “post-literarias”.

La teoría de la acción productiva es una tesis del filósofo alemán Peter Sloterdijk en la cual desarrolla y caracteriza la “fantasía de pertenencia”. Para él, las sociedades han recurrido a lo largo de la historia a las fantasías de pertenencia para poder establecerse y desarrollarse. Hemos encontrado en las fantasías de pertenencia que esboza nuestro filósofo un elemento capaz de arrojar luz sobre el tema respecto al sentido de la vida que las sociedades actuales continúan encontrando en el mito.

Siguiendo a Sloterdijk encontramos que el hombre actualmente se halla ligado a la figura del mito, en donde hace posibles las “fantasías de pertenencia” que crean y estructuran el lazo social. Expondremos en un primer momento algunas cuestiones referentes a la escritura y el humanismo además de sus posibilidades en función al lazo social.

Con la frase de “los libros son voluminosas cartas a los amigos” de Jean Paul, comienza Sloterdijk su reflexión acerca del humanismo en su obra *Reglas para el parque humano*, en la que expone las consecuencias de la correspondencia entre griegos y romanos, pues sin ellas, sin esas cartas a los amigos lejanos no hubiese sido posible el humanismo o el discurso filosófico latino.

El papel que encarnara la escritura dentro de la antigüedad, con los griegos, alcanzó dimensiones realmente inimaginables en el correr del tiempo, pues, “la escritura no sólo efectúa un arco telecomunicativo entre amigos probados, que para la época del envío viven a distancia espacial el uno del otro, sino que pone en marcha una operación hacia lo improbable”⁶⁵. La esencia del humanismo se encuentra fundada sobre una operación que siempre se encontró dirigida hacia un aspecto quimérico de la existencia, la unidad.

En determinado momento a través de la escritura se volvió posible la “fantasía” comunitaria que se encuentra detrás de todo humanismo. El hombre accedió gracias a la escritura a una dimensión culturalmente rica en donde los hombres pudieron crear y estrechar lazos entre ellos, pues cada libro, cada lectura, era una “carta” de un amigo lejano que esperaba ser leída y respondida.

De ahí en adelante, expone Sloterdijk, “los pueblos se organizaran como ligas alfabetizadas de amistad compulsiva, conjuradas en torno a un canon de lectura asociado en cada caso con un espacio nacional”⁶⁶. Las sociedades modernas aparecen como ficciones posibles gracias a los escritos que logran unir y crear con ello comunidades armónicamente fundadas de hombres reales que se sienten partes de una misma unidad.

Sin embargo, el hombre actual se muestra como perdido. La causa puede ser que, si retomamos a Sloterdijk en el texto ya antes mencionado donde se encuentra examinando la carta sobre el humanismo de Heidegger, el humanismo que logró alguna vez a través de la escritura ser la fuente gracias a la cual los hombres lograban

⁶⁵ Peter Sloterdijk. *Reglas para el parque humano*, Conferencia pronunciada en el castillo de Elmau, Braviera, en julio de 1999, con motivo del Simposio Internacional “Jenseits des Seint/ Exodus from Being/ philosophie nach Heidegger” en el marco de los Simposios del Castillo de Elmau sobre “La filosofía en el final del siglo” (philosophie am Ende des Jahrhunderts), El texto fue publicado en Die Zeit el 10 de septiembre del 1999. Traducción: Fernando La Valle, pág. 2.

⁶⁶ Ídem, pág. 3.

una telecomunicación capaz de fundar amistad, se ha vuelto insostenible. El humanismo ha sucumbido al tiempo, las guerras y la configuración del mundo actual en donde se ha instalado la cultura del mercado y de lo volátil que, al parecer, derrumba de manera desastrosa las fantasías de pertenencia y provoca en los hombres un sentimiento de vacío, de pérdida.

El humanismo fundado en el amor a aquellas cartas ha fracasado. Las causas son diversas, una de ellas fue que: “el arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, aun cuando adquirió un carácter profesional, no fue ya suficiente para anudar ya un vínculo telecomunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas”⁶⁷. Las sociedades actuales se han fundado ya no sobre aquellas viejas bases de correspondencia, en la actualidad la imagen de una sociedad literaria armónicamente fundada no es capaz de mantenerse, ya no basta para seguir sosteniendo el lazo social, pues dentro del imaginario del hombre la contradicción y disolución se hacen presentes.

La decadencia de las sociedades actuales es también una decadencia en el lenguaje. Parafraseando a Francastel diremos que la ley del lenguaje es crear lazos ente los espíritus⁶⁸. El lazo que unió a las pasadas sociedades no pudo mantenerse en las sociedades actuales donde los medios para conservar unidos a los hombres evocando un sentimiento de pertenencia se vuelve difícil de mantener. El hombre se muestra como perdido, como ausente al sentido de su época y la posibilidad de que pueda reconfigurar o reconstruir el lazo social se torna difuso y lejano.

La responsabilidad del hombre actual no puede confiarse ya más a ni a un poder ni a un dios, por ello la indiferencia es uno de los peores enemigos del hombre, el hombre debe comenzar a verse como un ser contingente. Agnes Heller apunta que: “los hombres y las mujeres se tornan en seres contingentes en el momento en que se los ha privado de su *telos*”⁶⁹. En la vida del hombre, como ya decíamos en la introducción, ya no hay un *telos* y el hombre queda entonces sin propósito, se vuelve un ser contingente.

⁶⁷ Ídem, pág. 4.

⁶⁸ Cfr. Pierre Francastel. *Sociología del arte*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 188.

⁶⁹ Agnes Heller. *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999, pág. 18.

El concepto de “fantasía” desde el punto de vista de la teoría de la imaginación productiva delineada por Sloterdijk en su obra *En el mismo barco*, da pie a una posibilidad de comprensión a través de la cual podemos entender, el porqué en la sociedad actual se habla de una pérdida de sentido que expresa más allá de una pérdida real, un malestar en la sociedad que siente que el sentido del que participa ya no la representa.

Los síntomas de malestar que experimenta el hombre contemporáneo son la consecuencia de una serie de acontecimientos que han causado el desgarramiento de las fantasías de pertenencia. El concepto de fantasía, permítasenos explicitar, será de aquí en adelante usado tal y como la concibe Sloterdijk al decir que “la palabra `fantasía´ no abría que tomarla... en su sentido crítico (como mera apariencia o imagen engañosa) sino más bien en el sentido de una teoría de la imaginación productiva, como manía demiúrgica, como idea que se hace verdadera así misma”⁷⁰. Las fantasías de pertenencia son construcciones a través de las cuales los hombres pueden sentirse como partes de un todo, el hombre encuentra a los otros y a sí mismo gracias a las fantasías que le permiten configurarse socialmente.

A continuación realizaremos un rastreo a través de *En el mismo barco*, para tratar de configurar la teoría de la imaginación productiva y ver que en ella se encontró y, quizá aún se encuentra, la posibilidad de continuar con las fantasías que le han permitido al hombre configurarse.

Sentimientos de pérdida y vacío no son, a nuestro parecer, más que una sintomatología resultado de todo lo vivido. Hoy los hombres se desconocen y se extrañan de sí mismos. La causa, nos aventuraremos a decir, es el resquebrajamiento de la fantasía de pertenencia. Si nos preguntásemos hoy ¿qué mantuvo unidos a los hombres?, ¿qué les permitió alguna vez formar sociedades y sentirse parte de un grupo? podríamos recurrir como una posible respuesta al hecho de que “las sociedades son sociedades mientras que imaginan con éxito que son sociedades”⁷¹.

⁷⁰ Peter Sloterdijk. *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 2008, pág. 19.

⁷¹ Ídem, pág. 20.

La fantasía de pertenencia fue en determinado momento la que le permitió al hombre construir las grandes sociedades y estructuras que hoy están en crisis, porque si los significados:

Están encarnados en la religión, la cultura, y el trabajo. La pérdida de significados en estos campos origina un conjunto de incomprensiones que la gente no puede soportar, y acucian, con carácter de urgencia, a la búsqueda de nuevos significados, para que todo lo que queda no sea una sensación de nihilismo o el vacío⁷².

Las fantasías se disipan y con ellas el lazo que une a los hombres se vuelve difícil de sostener. Se necesita, cada vez con más urgencia, restablecer las bases sobre las que está sentada la convivencia en la sociedad, ya que: “el contrato social no es algo dado de una vez y para siempre. Es un convenio que se actualiza y renueva constantemente”⁷³. Y hoy indefectiblemente el contrato social parece caducar. El sentido se vive a través de instituciones pero ya no se cree, el sentido de la sociedad presente ya no personifica a nadie, aun cuando se sostiene a través de las acciones que realizamos en el día a día.

La sociedad se encuentra en crisis, los hombres se alejan entre ellos. Se hace más evidente el hombre sin propósito⁷⁴ quien ha roto los lazos que lo mantenía unido al sentido de su tiempo y le permitían reconocerse en él. El hombre sin propósito se halla inserto en un mundo que le resulta ajeno, una de las características de este hombre sin propósito es que ya no se es capaz de creer en lo que hace, pero aún así lo hace.

Como ya lo decía Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, estamos “muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad”⁷⁵. Los nuevos parámetros y estándares en la configuración del hombre son utilidad y practicidad. Incluso el vínculo comunicativo se ha transformado y no escapa a la crisis.

⁷² Daniel Bell. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1982, pág. 143.

⁷³ Walter B. Taboada. “Fundamento sin fundamento. Racionalidad e irracionalidad” en *La posmodernidad*, México, Universidad metropolitana- Xochimilco, 1991, pág. 23

⁷⁴ El hombre sin determinaciones de Mussil podría verse como ese hombre sin propósito del que nos encontramos halando aquí.

⁷⁵ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, pág. 11.

El capitalismo se encuentra organizado culturalmente en las relaciones de intercambio, las de compra y venta que han ocupado la mayor parte de la sociedad⁷⁶. El capitalismo deviene como un sistema económico-cultural que regula e impone las nuevas reglas bajo las cuales se dirigen las sociedades, reglas que como ya decíamos han derogado los otros ámbitos de la vida y se ha olvidado el pensar mismo propio de la existencia y se vive de forma azarosa.

Debe pensarse a sí mismo el hombre que desee cuestionarse acerca del mundo y es que “aquello que es digno de ser cuestionado no es en absoluto arrojado a la voracidad de un escepticismo vacío, sino que es confiado al pensar como eso que es propiamente suyo y que tiene que pensar”⁷⁷.

Toda sociedad en la concepción aristotélica se presenta como una comunidad con miras a algún bien en la que se coloca al hombre como un *ser* por naturaleza social. El hombre es el *ser* dotado con la palabra y es gracias a ella que establece lo conveniente y lo perjudicial. Aristóteles define al hombre como un *zoón politikón* y por ello su destino, como ser social, es desarrollarse y vivir en la *polis*⁷⁸. Quizá, el hombre entendido como un animal político lleva a Sloterdijk a recuperar la definición de política de Bismarck, en dicha definición encontramos que la política es el arte de lo posible.

La política es la esfera en la cual los hombres hacen viable el arte de la unidad y realizan con éxito la “fantasía de pertenencia”. En la política los hombres encuentran la posibilidad de formar pueblos y ciudades, el hombre puede vivir con su coetáneo.

Encontramos que actualmente el arte de la política se ha malogrado. Al abandonar la quimera que fue alguna vez la pertenencia, que se estructuraba y sostenía en la correspondencia de esas cartas a los amigos y en la inventiva humana, los hombres se han quedado solos frente al abismo.

Vivimos en la era de la técnica. El sistema y el hombre se muestran como paradójicos. La contradicción se hace patente. La técnica es la esencia de un saber que: “no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros al capital”⁷⁹. Para el hombre el saber

⁷⁶ Cfr. Bell. Op. cit., pág. 27.

⁷⁷ Ídem, pág. 25.

⁷⁸ Cfr. Aristóteles. *Política*, Madrid, Gredos, 2007, págs. 27, 30 y 31.

⁷⁹ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 60.

es poder, el conocimiento es vacío, se instaura una nueva definición de hombre, de verdad, de cultura y de saber.

Se han vaciado los hombres del amor al saber con el que hace tanto tiempo comenzara la filosofía y con el que se escribieron tantos mensajes lanzados al mundo en forma de libros que, sin saberlo y quizá sin buscarlo, encontraron tantos destinatarios. Pues en mundo en el cual el número, el cálculo, la estadística, el procedimiento, el fin y la función se centran en el poder y en la dominación, pareciera ser: “como si no sólo los dioses, sino también los sabios se hubieran retraído, y nos hubieran dejado del todo solos con nuestra falta de sabiduría y nuestro conocimiento a medias”⁸⁰.

Vivir en sociedad nunca fue fácil. El hombre siempre tuvo que establecer leyes, reglas y delinear el comportamiento de los ciudadanos para que la convivencia serena y estable pudiera realizarse. Pero el establecer y el delinear leyes sólo fue posible porque vivir en sociedad significa formar parte de un grupo en el que el elemento imaginario nos permite oír y oírnos juntos.

Desafortunadamente, hoy lo único que se tiene por cierto es que de manera irremediable los síntomas de decadencia, de desarraigo, hacen cada vez más fuerte la impresión de fracaso en las sociedades que alguna vez pudieron creer con éxito que lo eran, el hombre actual se ha vuelto un *ser* inaudible. Pareciera ser que la única posibilidad que le queda al “huérfano género humano sea formular un nuevo principio... algo ha muerto y sólo le queda descomponerse con más o menos rapidez, aunque, de algún modo, la vida y la civilización siguen adelante y se aventuran en novedades todavía inconcebibles”⁸¹. De forma incierta la vida sigue, con todo y las grandes crisis, problemas y desajustes, el hombre continúa.

Debemos admitir, tal y como Sloterdijk señala, que estamos en el mismo barco y ello “significa estar embarcados... con innumerables miembros del pueblo. Ese barco es la comunidad imaginaria. Que vierte sangre auténtica”⁸². Somos ese animal político que está destinado a vivir en sociedad y a causa de ello debe crear y re-inventar el lazo

⁸⁰ Sloterdijk. *En el mismo barco*, pág. 27.

⁸¹ Ídem, pág. 68.

⁸² Ídem, pág. 65.

social. Los mitos se encuentran bajo esas fantasías de pertenencia que vuelven real toda sociedad.

Hasta aquí, hemos hablado de la teoría de la imaginación productiva y resaltado el elemento de lo imaginario que dota de un sentido que, podemos denominar real en cuanto que se cree. Concluiremos diciendo que todas esas fantasías de pertenencia que se han creado y seguramente se crearán para poder permitirle al hombre continuar, tienen un efecto contundente sobre el mundo y la visión que de él adquiere el hombre. Por ello es que hay que cuidar del elemento imaginario dentro de las sociedades dado que “siniestra es la existencia humana, y carente aún de sentido: un bufón puede convertirse para ella en la fatalidad”⁸³.

Los hombres como sociedad se forman y crean a sí mismos a través de las fantasías de pertenencia. Las cuales nunca son ingenuas, ya que en ellas se contiene la noción y aceptación del lazo entre los individuos. Es gracia a las fantasías de pertenencia que los hombres aprenden a cuidar de sí mismos.

⁸³ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011, pág. 56.

5. El juego del sentido

La vida tiene un único encanto verdadero;
el encanto del juego. ¿Y si ganar o perder nos es indiferente?
Baudelaire. *Dibujos y fragmentos póstumos.*

Con Sloterdijk analizábamos en el capítulo anterior el cómo en las sociedades actuales el hombre se muestra como ausente, como perdido ante un mundo del cual ha dejado de tener certeza. Las fantasías de pertenencia como pudimos ver son las que proveen de lazos a los hombres para puedan sentirse partes de un todo, no olvidemos que para Sloterdijk la fantasía no debe ser entendida como engaño o falsedad sino como una teoría de la imaginación productiva, como una ficción operativa.

El humanismo fue parte de una de esas fantasías de pertenencia que el hombre ha creado para poder coexistir con los demás hombres. No obstante, el humanismo se volvió posible pero sólo por un tiempo, pues no pudo sostenerse en las sociedades donde la barbarie nos mostró lo cara más aterradora del ser humano.

Ahora bien, una vez analizada la fantasía de pertenencia y concluido que los hombres han de formar grupos, sociedades a través de ideas que les permitan realizar la fantasía de la unidad, habremos de tocar un último punto respecto al sentido de la vida, la noción de “juego”.

No debemos olvidar que si el juego es, como algunos indican, una de las expresiones innatas del ser humano e implica un jugar donde la forma más plena se logra cuando se realiza con el otro, con los otros. Entonces entenderemos el porqué para filósofos como Gadamer la noción de “juego” resulta central dentro de sus planteamientos.

Recurriremos al concepto de “juego” tal y como lo desarrolla Gadamer en su obra *Verdad y Método* para analizar la forma en la que se da el juego del sentido de la vida. El juego del sentido en el cual todos nos encontramos inmersos y que, las más de las veces, se presenta y se da de forma incomprensible. Acudiremos aquí a la expresión “el juego del sentido” de manera constante, ya que en ella se contiene nuestra tesis es, a saber que, el sentido del hombre se da en una especie de

movimiento, de ejercicio, que nos provee como resultado de sentido en la vida. Entendiéndose la vida como ese hacer, pensar, decir y esperar del hombre. El sentido de la vida, para nosotros, se despliega a través de la dinámica del juego, el sentido es juego.

Nos serviremos en un primer momento del juego del arte gadameriano para poder hablar de lo que realmente nos compete aquí, el juego del sentido, y es que el sentido en la vida se presenta y mueve a la manera de un juego. Este juego del sentido, nos llevara a detenernos en el lenguaje y su juego. Pues es en última instancia el lenguaje es el que hace posible el juego del sentido. Respecto al juego del lenguaje nos centraremos en las acotaciones y referencias realizadas por Gadamer donde encontramos que el mundo es lenguaje.

Ahora bien, el juego, cuya historia es tan antigua como el hombre mismo, existe en una infinidad de formas. Vivimos rodeados de juegos que se efectúan en el día a día. El juego, expone Gadamer: “hace referencia a un movimiento de vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final”⁸⁴. Entendido así, el juego del sentido es un movimiento constante, un ir y venir, en donde nuestra atención debe centrarse simplemente en el movimiento que da vida y afirma la existencia del juego mismo.

Todo juego es autónomo y mantiene una esencia independiente al jugador. Se puede hablar, tal y como nuestro autor lo hace, del juego de luces, del juego del arte pues la obra de arte se expresa como juego y de igual forma el sentido de la vida se despliega en el ejercicio del juego. El juego del sentido es un juego que se realiza con jugadores que juegan sin saber que están jugando y es que pareciera, tal y como expone Huizinga que: “todo el hacer del hombre no es más que un jugar”⁸⁵. Un jugar del cual el hombre no siempre se encuentra consciente.

En la construcción gadameriana el juego es la forma natural y viva mediante la cual se muestra la obra de arte y como hemos comenzado a señalar es de igual manera la forma en la que se despliega el sentido de la vida, es por ello que intentaremos entender a través del concepto de “juego” la dinámica que permita se

⁸⁴ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, pág. 146.

⁸⁵ Johan Huizinga. *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 2007, pág. 7.

Cree el sentido dentro de las sociedades. Y es que el sentido de la vida es, fuera de toda solemnidad, aquello que se juega a través de la historia del hombre.

Existen diversas maneras de explicar el sentido de la vida, algunas de estas formas son de corte religioso, económico y científico. Sin embargo, desde nuestra perspectiva no existe un modo exacto y preciso mediante el cual el sentido de la vida se cree y nos atrevemos a decir que si hubiese alguna forma a través de la cual se pudiera pensar sería en la figura del “juego”.

Ahora bien, en capítulos anteriores se ha discutido la figura del hombre como constructor de sentidos gracias a las mitologías, que no son más que los mitos modernos, siguiendo a Steiner⁸⁶. Las mitologías son edificaciones que hemos creado para poder vivir y dotar la existencia de sentido. Quizá parezca, desde esta convención, que somos libres constructores del sentido, sin embargo, aquí buscamos afirmar que el sentido de la vida es aquello que más allá de entenderlo como una libre construcción deberíamos concebir más a la manera de juego, es decir, en una especie de movimiento que “no tiene un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva en constante repetición. El movimiento de vaivén es para la determinación esencial del juego tan evidentemente central que resulta indiferente quien o qué es lo realiza tal movimiento”⁸⁷.

El juego, indica Gadamer, es ese hacer que pareciera no debe tomarse muy en serio, pero que lejos de todo posee un tipo particular de seriedad, porque: “el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego”⁸⁸. De modo que el hombre, jugador por excelencia, sólo juega pero en ese jugar crea el sentido de la vida cuando se entrega al jugar mismo de la existencia.

Ahora veamos un ejemplo del juego desde la perspectiva de la historia donde podemos diferenciar al jugador del espectador pues el individuo como jugador no puede ver el sentido de su época como juego porque se encuentra dentro y nunca fuera. No obstante, es capaz como ser histórico, por decirlo de alguna forma, de mirar hacia atrás, de darse vuelta y ver épocas distintas. Hoy el hombre puede, en cierta

⁸⁶ Versamos ya sobre estas cuestiones en el capítulo tres “Entre mitos modernos”, ahí explicamos la concepción de nostalgia y mitologías planteadas por Steiner en su obra *Nostalgia del absoluto*.

⁸⁷ Gadamer. Op. cit., pág. 146.

⁸⁸ *Ibidem*.

medida, intentar entender el sentido de la vida para los griegos, para el hombre ilustrado y ver en ellos el movimiento, “el vaivén” del juego del sentido. Por ello, podríamos decir que el hombre posee una dualidad respecto al juego del sentido de la vida, pues se muestra en un plano como “jugador” y en otro más como “espectador”. El hombre se encuentra en la historia con el sentido a la manera de espectador como algo representativo de cualquier juego:

Pero el espectador posee una primacía metodológica en cuanto que el juego es para él, es claro que el juego posee un contenido de sentido que tiene que ser comprendido y que por lo tanto puede aislarse de la conducta de los jugadores. Aquí queda superada en el fondo la diferencia entre jugador y espectador. El requisito de referirse al juego mismo en su contenido de sentido es para ambos el mismo⁸⁹.

El hombre-espectador, del pasado como hemos expuesto nosotros, o del teatro, como Gadamer expone en la cita anterior, es siempre el “jugador-espectador” del sentido en su época, en su tiempo, y es gracias a ese jugar que se vuelve “constructor” del sentido en este volver a la historia pasada.

Se debe tener presente que el juego del sentido donde se encuentra el sujeto como jugador-espectador: “no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto”⁹⁰, esto es contrario al modo de ser del juego, de todo juego. De igual forma el sentido que atañe al hombre, el cual será respecto a su tiempo, no se deja ver ante los ojos de los hombres como cosa o artificio, se muestra como una edificación fuerte y segura a través de la cual los hombres pueden entenderse y en última instancia configurarse.

La esencia propia al juego del sentido encuentra respuesta en la reflexión que se centra en el “modo” de ser del juego como tal, el juego del sentido tiene una esencia propia e independiente de todo jugador y se realiza solamente cuando los jugadores juegan sin saber que lo están haciendo y entran en, lo que Gadamer denomina, la “sagrada” seriedad propia al juego.

El juego del sentido es ese ir y venir, ese “vaivén” en el que se realiza el sentido de la existencia a través de hombres como jugadores. No obstante, si vamos a hablar

⁸⁹ Ídem, pág. 153.

⁹⁰ Ídem, pág. 146.

aquí de un sujeto debemos decir que: “El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación”⁹¹. El juego mismo no posee una meta u objetivo a la cual se deba llegar, es el juego eterno del cual no conocemos principio o final. Es en el simple movimiento en el que se contiene el verdadero objetivo del juego que se logra cuando el hombre se mantiene, sin darse cuenta, dentro de la dimensión lúdica propia del juego.

En ese ir y venir constante del juego y también cambiante, en el que aparece una multiplicidad de hombres como jugadores, de valores y de tiempos, radica la importancia del juego y resulta irrefutable “*el primado del juego frente a la conciencia del jugador*”⁹².

El sentido de la vida es algo que más allá de ser una creación enteramente libre, es una composición donde la voluntad de poder le permite al hombre decidir, crear, hacer, pero sólo hasta cierto punto, pues el sentido como hemos venido apuntando se crea también jugando.

El sentido es un juego que posee una esencia propia e independiente al jugador, al hombre, “la estructura ordenada del juego permite al jugador abandonarse a él y le libra del deber de la iniciativa, que es lo que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia”⁹³. Así, el hombre juega porque el jugar se presenta ante él como algo natural y se le muestra como algo fácil de “realizar” que le permite un jugar en el que puede “encontrarle” y al mismo tiempo con la voluntad de poder crear un sentido para la vida.

No obstante, debemos tener presente que el juego del sentido como todo juego tiene riesgos y como advierte Gadamer: “la fascinación que ejerce el juego sobre el jugador estriba precisamente en este riesgo. Se disfruta de una libertad de decisión que no carece de peligros y que se va estrechando inapelablemente”⁹⁴. El hombre como jugador realiza ante la zona de juego, ante el tablero que representa la vida, constantes movimientos, realiza “jugadas” de los cuales no puede tener entera certeza de a dónde lo habrán de llevar. Se arriesga a elegir, se arriesga a hacer, a pensar y a decir con tal

⁹¹ Ídem, pág. 145.

⁹² Ídem, pág. 147.

⁹³ Ídem, pág. 149.

⁹⁴ Ibídem.

de lograr los aparentes “objetivos” del juego y decimos aparentes porque en realidad el juego del sentido como tal no posee objetivo alguno. Lo único constante y seguro en el juego del sentido es la simple y certera tarea de que ha de seguirse realizándose.

El hombre como jugador-espectador experimenta siempre el sentido de la vida como una realidad que lo rebasa, pues el individuo aparece como “jugador” mientras ignora que juega, cuando no se da cuenta de que su hacer es en realidad “juego”. Podemos decir que hay un juego que se realiza dentro del marco del sentido de la vida en el cual no es posible diferenciar al jugador del juego mismo. El jugador del sentido de la vida llega a tomar parte en un juego que ya está en movimiento y que tiene sus propias reglas, un juego en el que participa y en el que intervienen múltiples jugadores.

En el juego del sentido se inventan juegos que se lanzan al mundo y se vuelven autónomos de tal forma que ya no pertenecen a nadie, ni al creador, ni al jugador. Son juegos que de ahora en adelante seguirán sin nosotros, juegos que jugamos pero que no nos pertenecen porque en todo caso somos nosotros los que les pertenecemos a ellos, porque como enuncia Gadamer “todo jugar es un ser jugado”⁹⁵. Y de igual forma ocurre con el sentido de la vida que jugamos sin ver, las más de las veces, que estamos siendo jugados y que sólo podríamos llegar a mediar a través de la voluntad de poder constructora que ya veíamos en un principio con Nietzsche.

Definir qué es el juego del sentido como tal, es una cuestión un tanto compleja y por ello en un principio recurríamos a la definición gadameriana que concibe el juego como un sutil movimiento de “vaivén” y acudíamos a los ejemplos de juegos dados por el mismo autor para tratar de entender la dinámica y el movimiento del sentido que se nos presenta a la manera de juego y es que se debe tener presente que: se “tropieza con el juego en la cultura como magnitud dada de antemano, que existe previamente a la cultura, y que la acompaña y penetra desde sus comienzos”⁹⁶. De igual forma se encuentra el hombre con el sentido de la vida, se encuentra en cierta forma como arrojado a las circunstancias, “tropieza” con un marco que lo delimita, pero que a través de la voluntad de poder lo salva de la vorágine incontrolable de un sentido dado a través de un juego ya existente.

⁹⁵ Ídem, pág. 149.

⁹⁶ Huizinga. Op. cit., pág. 15.

Hasta aquí hemos intentado enunciar y caracterizar el juego del sentido, ahora bien, deseamos ver como se conjuga este juego con un juego más, el juego del lenguaje, y es que no debe sorprendernos que la noción de “juego” se aplique desde hace ya tiempo al lenguaje pues como menciona Huizinga: “las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego”⁹⁷.

Para comenzar diremos que el juego del lenguaje, tal y como fórmula Gadamer en su ensayo de autocrítica en la introducción del segundo tomo de *Verdad y Método*, es el juego donde el habla es imitación e intercambio.

En la lengua materna, explica Gadamer, hemos aprendido a ver y hacer mundo, el lenguaje, continua el autor, es un juego en el cual la dialéctica de pregunta y respuesta permite el mutuo entendimiento y la articulación de “un mundo común”. Es a través de la dialéctica platónica que muestra la “*docta ignorantia*” que podemos acceder a un ámbito en el que:

Para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe. Y en el intercambio cuasicómico de preguntas y respuestas, de saber y no saber que muestra Platón, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas la pregunta va por delante⁹⁸.

Todo preguntar es un “abrir” y sin embargo, todo lo preguntado coloca bajo determinado horizonte la respuesta. Sólo así se podrá decir que tanto la pregunta como la respuesta tienen “sentido”, es decir, una correspondencia que nos ha de acercar hacia el saber. Al respecto Heidegger señala que “comprender el mundo es comprender la existencia y viceversa”⁹⁹. En el comprender “la cosa” se encuentra ya uno mismo comprendido, pues el sentido de los entes no reside en ellos: “Sentido sólo lo ‘tiene’ el ‘ser ahí’, en tanto el ‘estado de abierto’ del ‘ser en el mundo’”¹⁰⁰.

Ahora bien, el juego del sentido se muestra como contenido dentro del juego del lenguaje pues es con el lenguaje que entendemos y configuramos el mundo, por ello: “la universalidad de la dimensión lingüística es considerar el aprendizaje del habla y la adquisición de la orientación en el mundo como la trama indisoluble de la historia

⁹⁷ Ídem, pág. 16.

⁹⁸ Gadamer. Op. cit., pág. 440.

⁹⁹ Martín Heidegger. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2010, pág. 170.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

educativa del ser humano”¹⁰¹. Al enseñarnos a hablar nos han enseñado también el mundo, pues con la imitación y en el intercambio accedemos a lo que se denomina un mundo en común.

El lenguaje es comunicación y toda comunicación se basa en un preguntar y responder que ya sea de manera oral o a través de la escritura y la lectura se presentan como una comunicación que lleva la conversación por caminos diferentes pero que cumple con la misma función que el diálogo oral. Nos invita Gadamer a entender la oralidad como un decir en el que se contiene y a la vez se hace el mundo que rodea al individuo. Sin embargo, el decir que guarda dentro de sí la escritura es un decir vasto y amplio el cual será siempre un diálogo en espera de un interlocutor.

Recordemos ahora que en el capítulo dos, se expuso el “antagonismo” entre la oralidad y la escritura. La discusión que se presentaba en la antigua Grecia apuntaba por un lado a la superioridad de la oralidad pues en ella señalaban sus defensores, entre ellos Sócrates¹⁰², la palabra era palabra viva mientras en el discurso escrito las palabras se tornaban mudas. Sin embargo, encontramos que formaron parte de un cambio con alcances inimaginables.

El paso de lo oral a lo escrito debe ser considerado como una etapa resultado del sucesivo cambio cultural en el horizonte griego y hoy para filósofos como Gadamer se debe tener en cuenta que: “por mucho que se reconozca la primacía de la palabra viva, la originariedad del lenguaje que está vivo en la conversación, lo cierto es que la lectura remite a un ámbito más vasto”¹⁰³. Nos permite acceder al pensamiento de autores lejanos, tanto espacial como temporalmente hablando, a través de los cuales se continuará con el mecanismo inicial de pregunta y respuesta que hace posible el dialogar.

La pregunta aparece aquí como superior a la respuesta: “la dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en aquel que sabe preguntar... El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de poder llevar una auténtica conversación”¹⁰⁴. De esta

¹⁰¹ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método II*, México, Sígueme, 2012, pág. 13.

¹⁰² Véase Platón. “Fedro” en *Diálogos*, Tomo III, Barcelona, Gredos, 2007.

¹⁰³ Gadamer, *Verdad y Método II*, pág. 24.

¹⁰⁴ Gadamer. *Verdad y método*, pág. 444.

forma en el preguntar se contiene la “*docta ignorantia*” que mencionábamos arriba donde se hace evidente que cada pregunta es a la vez un saber que no se sabe. Es con el preguntar que busca una respuesta, que se hace posible el verdadero dialogar.

En la lectura y la comprensión de lo escrito se hace el cambio que traslada lo escrito en el texto a un enunciado distinto y que por ende debe fijarse de nuevo, pues: “cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado, sino de algo compartido, de algo común”¹⁰⁵. En toda lectura se realiza un acto de comprensión que nos permite acercarnos al autor, a ese otro con el que comprendemos algo en tanto que hay algo que compartimos en común. Es decir, somos capaces de comprender de manera profunda al otro, a los otros, en tanto que exista algo que compartamos, ya sea una misma forma de ver, de pensar o de abordar un tema. He ahí la importancia de entender la lectura como: “la estructura básica común a toda realización de sentido”¹⁰⁶.

Hagamos una breve pausa y recapitulemos un poco. Hasta aquí nos es posible decir que, es gracias al lenguaje que tenemos “mundo”. Es en la superación de la dinámica: pregunta y respuesta que creamos “un mundo en común” y se hace posible la dinámica comunicativa donde la escritura como vía de comunicación es un campo en la cual la interpretación y la comprensión requiere que se reviva la pregunta a la cual responde lo escrito. En el leer mismo se da la interpretación y se hace posible la “comprensión” porque comprender es interpretar y por ello no debemos olvidar que el escrito se actualiza, se renueva cada vez que es leído y como expone Gadamer: “El arte epistolar consiste en no dejar que la palabra escrita degenera en tratado, sino en mantenerla abierta a la respuesta del corresponsal”¹⁰⁷.

Para continuar con el lenguaje diremos que: “El presupuesto del ‘lenguaje’ es siempre el carácter común de un mundo, aunque sólo sea de juguete”¹⁰⁸ y es que a un mundo en común, sin importar que sea de juguete, es a lo que accedemos a través del diálogo, de la lectura, es decir, del lenguaje y por ello hoy más que nunca cobra

¹⁰⁵ Gadamer. *Verdad y método II*, pág. 26.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Gadamer. *Verdad y método*, pág. 447.

¹⁰⁸ *Ídem*, pág. 488.

actualidad y fuerza la pregunta por la decadencia del lenguaje, la cual no es algo nuevo.

En 1947 Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* nos decía que: “La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre”¹⁰⁹. Y es que, si el lenguaje está en decadencia y si la posibilidad de “un mundo en común” se contiene en el lenguaje se torna entonces incierto el hombre mismo.

En el capítulo cuatro veíamos con Sloterdijk la “teoría de la imaginación productiva”¹¹⁰ y analizábamos el quebrantamiento de las fantasías de pertenencia. En ese momento buscábamos entender las causas, las razones por las cuales los hombres en las sociedades actuales se disgregaban y es que, pareciera ser que al hombre contemporáneo le resulta cada vez más difícil acceder a “un mundo en común”.

Las posibilidades de que los hombres se entiendan entre sí escasean. Al parecer: “nos olvidamos de qué, al hacer uso de las palabras corrientes, esos fragmentos de las antiguas y eternas historias, construimos –como bárbaros- nuestras casas con pedazos de esculturas y figuras de dioses”¹¹¹. El lenguaje se ha transformado y nosotros con él. Lo hemos reducido a un “instrumento” de comunicación y nos hemos reducido al mismo tiempo nosotros mismos al olvidarnos de que somos lenguaje.

Para concluir diremos que, sólo cuando nos concientizamos y damos cuenta de que somos lenguaje comprendemos la fuerza y trascendencia que tiene la afirmación de Heidegger respecto a la “devastación” de lenguaje. El hombre es lenguaje, tiene mundo porque tiene lenguaje, es capaz de “construir” un mundo en “común” a través de la comunicación que le permite compartir con otros hombres “algo en común”. Al llegar a este punto se podría decir que no es justo considerar a “la palabra como una sombra de la realidad, como un reflejo, sería más justo decir lo contrario. La realidad es una sombra de la palabra”¹¹².

¹⁰⁹ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, pág. 19.

¹¹⁰ Para abundar al respecto véase el capítulo cuatro.

¹¹¹ Bruno Schulz. *Ensayos críticos*, Barcelona, Maldoror ediciones, 1998, págs. 13 y 14.

¹¹² Ídem, pág. 5.

Para concluir diremos que, vivimos rodeados de juegos que se efectúan en el día a día, juegos que se realizan con jugadores-espectadores que juegan sin saber que están jugando y es que sólo el que “sabe apreciar la comedia y la tragedia de la vida es el que sabe sustraerse a la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros”¹¹³.

¹¹³ Gadamer. *Verdad y método*, pág. 157.

Conclusiones

En un principio partíamos de la hipótesis de que el sentido de la vida se encuentra unido y en estrecha relación con los mitos creados por el hombre. Ahora bien, llegados a este punto podemos decir que encontramos el sentido de la vida como eso que se juega en la historia del hombre y que se crea a través de los mitos. Por mito se entienden muchas cosas, por un lado con Nietzsche el mito es lo dionisiaco contrapuesto al espíritu apolíneo que se guía por la *ratio*.

En la obra *El nacimiento de la tragedia* pudimos ver como Nietzsche da una vuelta a los griegos para dar una explicación del sentido de la vida para el heleno. Expuso a Homero como el máximo representante del espíritu apolíneo y, hace manifiesto que es en la tragedia donde se puede apreciar al hombre griego como ese ser trágico que afirma la vida.

Con Nietzsche pensamos el sentido de la vida desde dos perspectivas, lo apolíneo y lo dionisiaco. La concepción trágica de la existencia que se afirma en el espíritu dionisiaco es donde encuentra Nietzsche, el verdadero vivir. Sin embargo, la vida plasmada a través del espíritu dionisiaco pero también apolíneo muestra la dualidad en el hombre pues Dioniso es el instinto que le libera, que le sacude al hombre el espíritu apolíneo del recatamiento y la ingenuidad que “siempre ha de derrocar primero un reino de Titanes y matar monstruos, y haber obtenido la victoria, por medio de enérgicas ficciones engañosas y de ilusiones placenteras, sobre la horrorosa profundidad de su consideración del mundo”¹¹⁴.

Por otro lado, el sentido de la vida de la sociedad moderna aparece como fundada sobre el espíritu apolíneo que aparta al hombre del ánimo dionisiaco. Esta interpretación de lo apolíneo y lo dionisiaco como contrapuestos y la afirmación que Nietzsche realiza respecto al sentido de la vida, el hecho de que nuestro autor se atreviera a plantearse desde una perspectiva no tradicionalista el género trágico y el que apuntara hacia una reinterpretación de Homero donde este lejos se encuentra de ser el heraldo de los valores y la dignidad griega le valió a Nietzsche muchas críticas provenientes del mundo universitario que tacho su labor como una falta de amor a la

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2012, pág. 66.

verdad¹¹⁵. A pesar de que la obra *El nacimiento de la tragedia* no fue bien recibida en un inicio esta sirvió para colocar las bases de la filosofía nietzscheana.

La filosofía de Nietzsche se basa en un descubrir el sentido de la vida como “juego” y en aceptar el devenir eterno en el que se encuentran todas las cosas, pero también nos muestra la importancia de la voluntad de poder como fuerza creadora.

El sentido de la vida se torna como lo indispensable para el hombre y el nihilismo aparece ante el hombre moderno quien se encuentra inmerso en una sociedad que ha perdido al gran absoluto y descubre que no se puede fiar de manera entera en la razón. El mundo no es sólo una construcción racional fundada en la ciencia.

Se duda de la razón y aún así se sigue cayendo en los viejos patrones, se siguen repitiendo los viejos valores. Nietzsche nos muestra al hombre como decidido a dejar los viejos vicios y la enfermedad de un mundo donde, parafraseándolo, se niega la vida y se aniquila el espíritu de la alegría y la danza.

El propio Nietzsche afirma que el hombre no está predestinado a permanecer en este nihilismo que esta inconcluso, lo puede superar. Para superar el nihilismo el hombre debe, a través de la voluntad de poder, primero, re-inventar las estructuras, los valores, debe encontrar una forma de eliminar los viejos “vicios”, porque sólo una verdadera transvalorización de los valores puede traer al hombre un nuevo comienzo, un nuevo sentido a la vida.

En su obra cumbre *Así habló Zaratustra*, pudimos apreciar como expone Nietzsche las figuras mediante las cuales el nihilismo inconcluso podría ser superado. Presenta la figura del camello, el león y el niño como un puente a través del cual el hombre puede superarse a sí mismo. En su *Zaratustra* nos muestra el lado más icónico de su filosofía, en sus figuras el camello representa el pesar de un sentido de la vida en el que todo valor y precepto aniquilaba la existencia, mientras que el león personifica la fuerza del exclamation ¡No!, en la figura del león, el hombre accede a la fuerza destructora que rechaza toda convención, no obstante, hace falta transformarse en niño para logra un nuevo comienzo.

La vida, objeto Nietzsche, ha sido hasta ahora negada y advierte “<<Éste – es mi camino, - ¿dónde está el vuestro?>>”¹¹⁶, porque él como Zaratustra profiere yo no

¹¹⁵ Cfr. Ídem, pág. 10.

quiero seguidores. En primer lugar, porque para Nietzsche el hombre es aquello que debe ser superado. En segundo lugar, porque el hombre, cada hombre debe darle a su vida sentido. Nietzsche no se siente en la necesidad de crear un manual, su Zaratustra es “un libro para todos y un libro para nadie”. Se niega a seguir el afán de querer explicarlo todo y busca expresar su pensar a través de simbolismos que permitan la abstracción y reflexión acerca del sentido de la vida y busca que el hombre decida por sí mismo también su significado.

Ahora bien, para hacer prudente un análisis del sentido de la vida que vislumbra al mito como elemento primordial y que ha tomado como punto de partida el género trágico del griego antiguo hemos decidido acercarnos a la figura del mito a través del género trágico no sólo desde Nietzsche sino desde Aristóteles. Esto con la intención de aprehender el sentido de la vida en de la construcción trágica de la Grecia antigua desde otra perspectiva. Intentamos acceder a una imagen de la tragedia a través de la cual pudiéramos acercarnos y comprender el lugar y la función que ocupó en la sociedad griega. Para ello seguimos la vía trazada por el saber *mitopoiético* de la antigua Grecia. Los griegos se encontraban inmersos en el mito dentro del horizonte de la cultura oral que en un principio se manifestaba como poética-mimética en las narraciones realizadas por el poeta. Narraciones que determinaron, en cierta forma, la mirada sobre el mundo que poseía el hombre en la antigua Grecia.

En la antigüedad el poeta antiguo era una sabio al que, tal y como refiere Ulises en la Odisea: “la honra y el respeto mayor los aedos merecen, que a ellos sus cantares la Musa enseñó por amor de su raza... pues cantas también lo ocurrido a los dánaos, sus trabajos, sus penas, su largo afanar cual si hubieras encontrádote allí o escuchado a un testigo”¹¹⁷. El poeta se encargó, por mucho tiempo, de transmitir las narraciones donde se relataban acontecimientos tanto reales como ficticios a los hombres.

En el mito se encontraba el sentido de la vida del griego antiguo. El mito estuvo siempre ligado a la cultura e ideales que seguiría dicha sociedad, ya que la *mitopoesis* vino a ser un parangón para el sentido político y social del hombre griego. La tragedia

¹¹⁶ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011, pág. 321.

¹¹⁷ Homero. *Odisea*, Madrid, Gredos, 2011, pág. 154.

se encargo de hacer representaciones de los hombres que lograban tocar y sacudir al espectador través del terror y la compasión.

El universo mítico del hombre griego fue un campo abierto donde éste pudo adquirir certeza de sí gracias a la *mitopoiesis*. En el existir del hombre griego arcaico no se encuentra aún la figura de lo que más tarde será la filosofía, esa forma de saber que traerá al mundo griego una revolución en los medios, formas y contenidos del saber.

La figura del poeta arcaico, de la que hemos hablado con anterioridad, se comienza a disipar del panorama griego y comienza a surgir la figura del filósofo, quien se irá alejando cada vez más de la construcción *mitopoietica* de la cultura oral para abrir, dentro del mismo marco de oralidad, una nueva forma de expresión del saber cómo discurso y con ello un nuevo sentido de la vida. En el discurso como diálogo el hombre griego comienza a plantearse interrogantes de una nueva forma y a tratar de responderlas a través de la discusión y la argumentación.

Con respecto a esa nueva forma de entender el mundo, expresamos que, desde la perspectiva de Giovanni Reale, la oralidad que con el diálogo socrático se abrió fue, en cierta forma, la responsable de que la escritura se instaurase, más tarde, como eje central de la cultura griega. La escritura existía en el universo griego desde antaño, sin embargo, ella no dominaba, ni poseía el espacio cultural y político. Serán varias generaciones de filósofos y retóricos los que le abrirán el camino a la escritura. A través de los retóricos la escritura se tornará como un instrumento necesario, práctico y usual que poco a poco transformará el saber. Mientras que con los filósofos la escritura se revelará como una forma a través de la cual se puede conceptualizar y profundizar en la búsqueda del saber.

Como en toda transformación habrá cosas que se han de ganar y otras más que se han de perder u olvidar. El mundo griego fue alejándose de ese saber originario que en las narraciones se mostraba para llegar, a la que puede ser entendida como una nueva etapa, al saber filosófico constructor, donde la teoría, el argumento y la razón desplazarán al mito, el saber y la narración. Quizá, lo más adecuado sea considerar este paso no como un desplazamiento, deberíamos entenderlo más a la manera de una transición ya que de ahí en adelante el sentido de la vida para el hombre griego se transformo.

Nuestra intención respecto al mito griego nunca fue, ni ha sido, la de encontrar o dictaminar de forma imperiosa el carácter del mito en su totalidad, pues, nos encontraríamos sobre estimando nuestras posibilidades si pretendiéramos formular un decurso histórico al cual quisiéramos considerar como unívoco respecto al mito y sus consecuencias desde su nacimiento en la antigua Grecia.

La tarea que aquí se planteó fue la de encontrar, sirviéndonos de diversas investigaciones en este ámbito, una figura más o menos nítida de la función expresiva de la construcción trágica y de sus posibilidades como proveedor del sentido de la vida a través de la cual podamos acceder al sentido del mundo griego, el cual se muestra tan disímil al nuestro.

El mito estructuraba a través de la *mitopoiesis* el mundo antiguo, pero con las diversas transformaciones que acontecieron a ese mundo al entrar la escritura se fue olvidando y parecería que perdiendo en el tiempo. No obstante, ese mito que en la ilustración se quiso eliminar se hizo evidente y se presentó con gran fuerza. He ahí la razón por la cual intentamos indagar el por qué la figura del mito se hizo presente en las sociedades dominadas por la razón, la cuales le han declarado la guerra a toda construcción mítica.

El hombre parece darse cuenta dos mil años después que el mito, que esa construcción predominante en la Grecia antigua, se ha encontrado y aún se encuentra ante su horizonte. No podríamos decir que el mito que ha conducido al hombre durante todo este tiempo sea la imagen idéntica del mito griego sobre el que hemos versado al inicio. Pero aún así debemos reconocer que la figura del mito ha devenido hasta nosotros en una nueva forma, la razón, la racionalidad.

En la modernidad se atacó de manera feroz el mito. Todas esas formas “irracionales” de ver y aprehender el mundo, la ilustración pareció declararle la guerra a esa figura arcaica del saber. La bandera de ciencia y racionalidad lideraban al hombre nuevo, al que la construcción mítica se le presentaba como absurda pero que de forma irónica, él mismo continuaba.

El hombre moderno construyó el “mito de la razón” al no darse cuenta de que esa razón que enarbolaba era un mito más. El ilustrado visualizó y proyectó una imagen del mundo venidero donde el progreso yacería gracias a la razón. La razón

sirvió para exaltar la figura del hombre, el cual debía liberarse, se gritó al unísono ¡Sapere aude!¹¹⁸. La Ilustración le dio un vuelco al hombre y al sentido de la vida que de allí en adelante se seguiría. El hombre ilustrado se lanzó a la aventura, a la imaginería de un mundo nuevo regido por la razón. Sin embargo, ésta se cristalizó y término mostrándose como un mito más.

Hoy el hombre se muestra receloso a todo aquello que no ofrezca garantías, anhela con desesperación y vehemencia algo que lo salve del abismo. Apenas se ha derrumbado el viejo absoluto y el hombre se sumerge en la nostalgia. Las mitologías han sido parte de ese juego, de es ir y venir de sentidos en la vida del hombre.

En las mitologías podemos encontrar los grandes anhelos, esperanzas y proyectos de los hombres. La mitología se convierte así en un instrumento de creación de significados múltiples. El hombre ha convertido este modo de intertextualidad reflexiva en parte de él y se sirve de él para evocar los sentimientos, deseos y expectativas, elementos que conforman el sentido.

El sentido es siempre aquello que hemos “creado”, y que se encuentran íntimamente relacionado con nosotros, pues en él se contiene el ideal del hombre según el tiempo. Las mitologías se presentan aquí como formas “transfiguradas” del mito antiguo. En ellas la razón se muestra como absoluta, son una especie de “credo sustitutorio”. El hombre se entrega, con las mitologías, de manera completa y ciega a la imagen de un mundo “terminado”, es decir, la mitología se presenta como una explicación total, absoluta que da cuenta del hombre de forma entera. El hombre se sirve de las mitologías para encontrar un sentido de la vida que se muestre como acabado.

La construcción propia a las mitologías abarca un ámbito demasiado amplio para que pueda ser considerado en su totalidad, así que detengámonos un momento y precisemos que, las mitologías deben ser entendidas como éstas construcciones y modelos esencialmente racionales, con los que busca el hombre adquirir certeza sí mismo, de nuevo. En ellas, en las mitologías, encontramos de manera imprescindible un carácter mesiánico que promete más de lo que en realidad puede dar. El hombre ansía algo que lo salve de lo incierto y azaroso de la existencia.

¹¹⁸ Emmanuel Kant. “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2010, pág. 25.

Lo incierto y lo azaroso son algunas de las razones por la cuales el hombre prefiere aferrarse a las mitologías que surgieron, surgen y surgirán. No obstante, se debe tener en cuenta que las mitologías son grandes edificios teóricos contruidos de manera racional, en los cuales no podemos negar una gran inventiva. De manera desafortunada y casi trágica surgen, a los que Steiner denomina, “los cultos de la insensatez” que no poseen, al menos, un edificio teórico que permita tomarlos en forma sensata por un momento. Los cultos de la insensatez se ocultan bajo mascararas risibles en verdad y se propagan con rapidez colocando el absurdo en el horizonte del hombre actual.

Para poder examinar los cultos de la insensatez de los que nos hablaba Steiner, recurrimos, en ese momento, a Mauricio Ferraris con quien exponíamos el fenómeno del desenmascaramiento. Ferraris hacía referencia a la triada conformada por Nietzsche, Freud y Marx. El desenmascaramiento surgió, con ellos, como un intento de desmitificación de las estructuras donde el hombre puede darse cuenta de todas las mitificaciones de las cuales se encuentra rodeado. Sin embargo, al tomar en cuenta la cantidad de cultos de la insensatez que florecen dentro de la sociedad actual, vimos que la actividad de desenmascaramiento que dichos autores postulaban se encuentra en desusó.

Tampoco se debe olvidar que el desenmascaramiento se puede prolongar hasta el infinito, dado que no existe en la historia del hombre un sentido de la vida que pueda ser considerado como único o último. La triada de los filósofos de la sospecha instó, más allá de los desenmascaramientos, que el tema de la verdad ya no podía ser tratado desde una postura tradicional y común que habla de la verdad como algo que existía ajeno a nosotros.

Más adelante, la pregunta por el sentido de la vida en la actualidad se inserto y nos llevo a detenernos en el lazo social. En las sociedades que se han vuelto, tal y como exponía Sloterdijk, “post- literarias” y en las cuales el sentimiento de pertenencia dentro del imaginario social decae, pues los síntomas de decadencia y malestar se hacen presentes con gran fuerza, el lazo social parecía desvanecerse. En la actualidad pareciera ser que ya nada nos une, hace tiempo se perdió a Dios como el principio

unificador y aun cuando se intento nostálgicamente continuar, nos encontramos atados a esa aparente necesidad de un absoluto.

Con Sloterdijk y su tesis de la imaginación productiva recogimos elementos gracias a los cuales pudimos ver que el componente de lo imaginario cobra dimensiones realmente significativas para toda sociedad, pues en ella se encuentran las fantasías de pertenencia que dotan de un sentimiento de unidad.

Su obra *Reglas para el parque humano* se inserta en la discusión heideggeriana del humanismo, sus argumentos siguen las huellas del texto *Carta sobre el humanismo* y nos expone que el humanismo fue gracias a la escritura una comunicación que traspasó los límites del tiempo e hizo posible una amistad entre hombres de diferentes épocas, hombres que pudieron sentirse parte de un todo a través de ese vínculo telecomunicativo que se volvió posible en la literatura. Cada libro era visto como una carta a un amigo en un lugar lejano, en un tiempo aún inexistente con el cual los hombres podían identificarse, entenderse y tener “un mundo en común”.

La esperanza de un humanismo que desde un inicio se lanzó a una operación hacia lo improbable comenzó a desmoronarse. El humanismo pareció sucumbir después de las guerras, después de las brutales transformaciones de un mundo sacudido por la barbarie. El humanismo y su función expresiva realizada a partir del amor a los hombres se alejó, fue incapaz de percibir y denunciar las contradicciones de la realidad de una sociedad extraordinariamente “inhumana”.

El lazo social en las sociedades actuales donde las fantasías de pertenencia se desploman y en donde el vínculo telecomunicativo de antaño no es capaz de crear en el imaginario social un sentido de unidad hace que en algunos surja de nuevo, la pregunta por el humanismo y como expone Sloterdijk, todo aquel que “hoy se pregunta por el futuro del humanismo y de los medios de humanización, quiere saber en el fondo si quedan esperanzas de dominar las tendencias actuales que apuntan a la caída en el salvajismo”¹¹⁹.

¹¹⁹ Peter Sloterdijk. *Reglas para el parque humano*, Conferencia pronunciada en el castillo de Elmau, Braviera, en julio de 1999, con motivo del Simposio Internacional “Jenseits des Seint/ Exodus from Being/ philosophie nach Heidegger” en el marco de los Simposios del Castillo de Elmau sobre “La filosofía en el final del siglo” (philosophie am Ende des Jahrhunderts), El texto fue publicado en Die Zeit el 10 de septiembre del 1999. Traducción: Fernando La Valle, pág. 6.

El hombre contemporáneo se encuentra en un momento en el que todo lazo parece desvanecerse. El sentido de la vida, todo sentido, toda verdad, ha perdido su fundamento. Hay un sin sabor respecto al sentido de la vida que el hombre actual pareciera ser no puede quitarse. La vida se ha vuelto hostil, su sentido se ha vuelto incierto.

El hombre a quien Aristóteles definía como un *zoón politikón* cobra hoy más que nunca vigencia. Pues en el aire está la pregunta ¿qué ha sido del hombre como ser social?, ¿qué ha sido de las sociedades que alguna vez se presentaban con miras a algún bien?, porque ¿quién el día de hoy se atrevería a afirmar que en las sociedades contemporáneas se persigue un bien común?

Al parecer hoy tenemos más preguntas que respuestas, las sociedades actuales se encuentran ante la incertidumbre del tiempo venidero. Los caminos se han tornado inciertos, las nuevas vías de comunicación tecnológicamente hablando se desarrollan con rapidez, la información se desborda en causas sin control ni sentido, las sociedades actuales se han establecido, como expone Sloterdijk, sobre bases “decididamente post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post-humanísticas”¹²⁰.

La fantasía de pertenencia de un humanismo fundado en el amor a las letras se disipa. Las sociedades armónicamente fundadas con miras a algún bien parecen haber desaparecido del horizonte. Lo único que nos queda son los escritos de los sabios que nos han abandonado pero que, expone Sloterdijk: “todavía pueden ser leídos con sólo quererlo. Su destino es permanecer en quietos estantes como cartas detenidas y que ya no serán entregadas: imágenes o espejismos de una sabiduría que ya no logra la creencia de los contemporáneos”¹²¹.

La obra de Sloterdijk se desarrolla de modo congruente con el contexto actual de las sociedades contemporáneas. Sus obras recogen muchos de los aspectos que caracterizan la era actual: desconfianza, indiferencia y una exaltación de la subjetividad y el individualismo.

¹²⁰ Ídem, pág. 5.

¹²¹ Ídem, pág. 27.

La práctica del juego se convierte en el espacio para la libertad en estas sociedades caracterizadas por Sloterdijk. Una libertad que, como mencionó Gadamer, a través de la “estructura ordenada del juego permite al jugador abandonarse a él y le libera del deber de la iniciativa, que es lo que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia”¹²². El juego del sentido es donde observamos que el sentido de la vida se da a la manera de juego. El juego se nos presentó como una forma gracias a la cual pudimos entender el sentido, su movimiento y transformación. El juego del sentido, debemos decir, es el juego que el hombre realiza por excelencia.

El sentido de la vida, como pudimos ver, no se “construye” de manera libre. El hombre se encuentra con el sentido de su época y puede “cambiarlo”, “dirigirlo” solamente jugando y creando a través de la “voluntad de poder”. El hombre como jugador-espectador aparece como inserto ante un tablero de juegos. En el juego se hace presente el hombre como un “jugador” que no se da cuenta que no sólo juega, sino que es jugado por el juego mismo.

El hombre construye el sentido de la vida llevando a cabo juegos que ignora que son juegos. Sus movimientos y acciones se pueden equiparar a los movimientos realizados por el ajedrecista que mueve las piezas en un tablero, la diferencia sería que el hombre ante el tablero, que es la vida, desconoce a donde lo llevará el siguiente movimiento y no obtiene certeza jamás de haber perdido o ganado. En el juego el hombre encuentra la posibilidad de dotar de sentido la vida cuando se entrega al jugar. El juego del sentido es el juego eterno, en el cual no podemos hablar de un principio o un final.

El juego del sentido se trata de una modalidad de juego en el que se conjuga la reflexión consciente acerca del sentido con la “voluntad de poder” pero en el que también se inserta un movimiento que se muestra como vital, cambiante e infinitamente adaptable pero que se mantiene fiel a su dinámica interna original de juego.

El hombre como jugador se encuentra dentro del juego que “siempre es un riesgo para el jugador. Sólo se puede jugar con posibilidades serias. Y esto significa evidentemente que uno entra en ellas hasta el punto de que ellas le superan a uno e

¹²² Hans-Georg Gadamer. Verdad y método, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, pág.148.

incluso pueden llegar a imponérsele”¹²³. El hombre jugador del sentido adquiere las posibilidades como cosa seria, el hombre se encuentra siempre jugando y en ese jugar que es a la vez un actuar, un pensar y un decir, se juega la vida, la importancia y trascendencia del sentido que de cierta forma crea al jugar con esas posibilidades “serias” que las más de las veces le superan.

Observamos que el juego del sentido necesita de otro juego, el juego del lenguaje. Es a través del lenguaje como accedemos a un mundo. El juego del lenguaje es el juego que nos permite construir “un mundo en común”, donde toda comunicación sin importar porque vía se desarrolle sea oral o escrita, hace posible todo comprender y saber.

La cuestión que nos arrojó a discurrir sobre el juego del lenguaje fue la posibilidad de entender el cómo es que el hombre encuentra gracias al lenguaje “un mundo en común” y es que toda posibilidad de comprensión se hace posible porque más allá de “entender” compartimos algo en común. Nos acercamos con mayor profundidad a lo que el otro quiere decir cuando, en cierta forma, no sólo descubrimos lo que quiere decir sino que, compartimos y participamos de su decir.

El juego del lenguaje tiene como base la dinámica de pregunta y respuesta que hacen posible una apertura. He ahí la importancia del saber preguntar, porque desde la pregunta se está delineando ya la respuesta. Para poder inquirir el conocimiento hay que saber también preguntar, pues “el que quiera comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta”¹²⁴. Es por ello que con Gadamer, el preguntar aparece como superior al responder.

Respecto al texto escrito debemos tener presente que éste se renueva de manera constante y que cada vez que es leído cobra una nueva fuerza e invita para poder ser “comprendido” a reavivar la pregunta a la que el mismo es respuesta.

El lenguaje es para el hombre la vía por la cual puede construir un mundo para sí mismo y los demás. Es el lenguaje el que le ha de permitir acceder a un mundo compartido en el que se encuentra consigo mismo y con el otro, con los otros.

¹²³ Ídem, pág. 149.

¹²⁴ Ídem, pág. 448.

Por el momento hemos llegado al final de la investigación acerca del sentido, hemos visto al hombre como ese ser eternamente indefinido e inconcluso y vimos que la racionalidad ilustrada que buscó acabar con los mitos, sólo fue un mito más dentro de la historia del hombre. Encontramos que el lazo social que parecía en un principio desvanecerse no lo hace, se construye a través del mito, de las mitologías. También hemos podido observar y entender que el sentido de la vida, de forma estricta no es “creado” por nadie sino que se da, se juega y crea a través de la “voluntad de poder”.

Las problemáticas y cuestiones aquí tratadas se encontraron, siempre, girando acerca del sentido de la vida. El sentido del hombre. La pregunta por el sentido de la vida que aquí enunciamos partió de un interés genuino de poder entender, más allá de dar respuestas o soluciones, las cuestiones, dudas y necesidades de comprender un tema en el que se implican y contienen los diversos aspectos de la vida.

Creemos que las grandes preguntas del sentido son también las grandes interrogantes a través de las cuales se busca entender cómo el hombre se ha dado y se ha construido a sí mismo gracias al sentido de la vida que crea a través de la “voluntad de poder” y que se juega a través de los mitos. Nos encontramos de manera constante con una infinidad de interrogantes que se abren una vez que se ha aceptado que el sentido más que una construcción es un juego. Cabe aclarar que aquí simplemente abordamos algunas de esas interrogantes y es que el sentido de la vida, en ocasiones, es incomprensible y las más de las veces se ignoran la forma en la que surge y cambia. No obstante, el hombre jamás carece de él.

El hombre se construye a través de esos mitos modernos. La vida es ese conjunto de sentimientos, de ideas, de proyectos y esperanzas que se nos muestra como sendero, la vida no posee un sentido por sí misma y buscamos a través de las mitologías, entendidas como esas nuevas formas de mito moderno, el sentido de la vida.

Nuestro interés en la construcción mítica y su relación con el sentido de la vida no fue una cuestión de indagación fútil, residía en un intento de comprensión de la sociedad actual donde la figura del mito se encuentra porque, para decirlo con Fullat, el hombre “avanza estremecido porque se da cuenta de que no es una cosa dada, un objeto, un hecho o fenómeno, sino que nunca queda terminado encontrándose su

destino en el futuro, el hombre es quehacer, tarea y faena”¹²⁵ y es por eso que en el mito el hombre como ser inconcluso busca el sentido que no posee y que inevitablemente tendrá que idear.

Por esa ardua tarea que es el “construirse”, es que el sentido de la vida se ha dado y presentado siempre de diferentes maneras. El hombre le ha dado sentido a la vida a través de la construcción mítica que aparece como fundamento de su propia existencia. He ahí porqué el absoluto ha cambiado de forma en el correr del tiempo y se ha manifestado como Dios, razón e incluso sistema.

Los temas que se han presentado aquí han sido tratados pero no agotados y cada una de las cuestiones vistas nos ha mostrado nuevos horizontes respecto a las problemáticas que se abren con todo lo dicho, encontrado y visto. Hablábamos ya en un principio del sentido, del mito, del juego y en ellos se implicaban una cantidad de temas, de autores, de perspectivas para abordarlos que quedaran, por el momento, a la espera. Hasta aquí hemos versado sobre el juego del sentido y el juego del lenguaje. Sin embargo, una vez que se toca la noción de “juego” despiertan autores como Johan Huizinga, Ludwing Wittgenstein, Michel Foucault y otros más, los cuales advierten y caracterizan una infinidad de “juegos” que el hombre realiza en el día a día.

Entre los juegos a los que Foucault hace referencia se encuentran los juegos de verdad, los juegos de poder que si bien no hemos abordado aquí no podríamos seguir sin mencionar. Pues son formas específicas e juegos que el hombre realiza en el día a día.

¹²⁵ Octavi Fullat. *El siglo posmoderno*, Barcelona, Crítica, 2002, pág. 123.

Bibliografía:

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1997.
- Aristóteles. *Poética de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2007.
- _____. *Política*, Madrid, Gredos, 2007.
- _____. *Tratados de lógica*, Madrid, Gredos, 2007.
- Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1982.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2010.
- Ferraris, Mauricio. “Envejecimiento de ‘la escuela de la sospecha’” en *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Francastel, Pierre. *Sociología del arte*, Madrid, Alianza, 1998.
- Frey, Herbert. *La sabiduría de Nietzsche, Hacia un nuevo arte de vivir*, México, UDLA, 2007.
- Fullat, Octaví. *El siglo posmoderno*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*, México, Paidós, 1999.
- _____. *Mito y razón*, México, Paidós, 1997.
- _____. *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012.
- _____. *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012.
- Gasparotti, Romano. *Sócrates y Platón*, Madrid, Akal, 1996.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006.
- _____. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- _____. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2010.
- Heller, Agnes. *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Homero. *Odisea*, Madrid, Gredos, 2011.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 2012.
- Jiménez, José. *La invención del arte*, Madrid, Ténos, 2002.
- Kant, Emmanuel. “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2010.
- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2006.
- McLeish, Kenneth. *Aristóteles. La poética de Aristóteles*, Bogotá, Norma, 1999.
- Marshall, Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 1982.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011.
- _____. *La gaya ciencia*, México, Fontamara, 1996.
- _____. *La voluntad de poder*, Madrid, Editorial EDAF, 2000.
- _____. *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 2012.
- Platón. *Diálogos*, Tomo III, Barcelona, Gredos, 2007.
- Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I, Barcelona, Herder, 2008.
- _____. *Platón*. Barcelona, Herder, 2006.
- Shulz, Bruno. *Ensayos críticos*, Barcelona, Maldoror ediciones, 1998.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2011.
- _____. *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 2008.
- _____. *Reglas para el parque humano*, Conferencia pronunciada en el castillo de Elmau, Braviera, en julio de 1999, con motivo del Simposio Internacional “Jenseits des Seint/ s Exodus from Being/ philosophie nach Heidegger” en el marco de los

Simposios del Castillo de Elmau sobre “La filosofía en el final del siglo” (philosophie am Ende des Jahrhunderts), El texto fue publicado en Die Zeit el 10 de septiembre del 1999. Traducción: Fernando La Valle.

Steiner, George. *La nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2007.

_____ *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2010.

Taboada, Walter. “Fundamento sin fundamento. Racionalidad e irracionalidad en la posmodernidad” en *La posmodernidad*, México, Universidad metropolitana- Xochimilco, 1991.

Valenzuela, José C. *Libertad y razón: Rousseau, Hegel, Marx*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2006.

Vargas, Mario. *La civilización del espectáculo*, México, Alfaguara, 2012.

Vattimo, Gianni. *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2000.

_____ *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Barcelona, Herder, 2012.

_____ La construcción de la verdad, Clarín [en línea], 24 de junio de 2011, [fecha de consulta: 24 de junio de 2011]. Disponible en: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/filosofia/Gianni_Vattimo_en_Buenos_Aires_0_5_05749427.html.