



## El problema del mito

Nishitani Keiji 西谷啓治

ORIGINAL TITLE: 「神話の問題」, first published in 1956 in the journal 『宗教研究』 147: 343–56, and later included in Nishitani's collected writings, 『西谷啓治著作集』 6: 287–301.

KEYWORDS: Nishitani Keiji—mito—religión—ciencia—nihilismo—  
imaginación

## Introducción a la traducción

“El problema del mito” fue publicado en 1956 en 『宗教研究』 (*Investigaciones en religión*), una revista de la Sociedad Japonesa de Estudios Religiosos. Figura después en el volumen 6 de las *Obras de Nishitani Keiji*, volumen que recopila varios escritos de este pensador que aparecieron casi todos entre 1941 y 1969, y que trata sobre diversos problemas de la filosofía de la religión. Ya conoció una temprana traducción al inglés,<sup>1</sup> que es reproducida en este mismo volumen. No parece existir ninguna otra versión del texto en lenguas europeas.

Hay una gran continuidad entre este ensayo y la así considerada obra maestra de Nishitani Keiji: *La religión y la nada* (1960).<sup>2</sup> El hecho no es sorprendente, toda vez que estamos hablando de los años en que el mencionado libro se estaba forjando. No obstante, lejos de ser una mera repetición de ideas allí expuestas, en “El problema del mito” el pensador nipón se permite desarrollar detalladamente su perspectiva sobre el mito y la compleja problemática a su alrededor en el seno del mundo moderno.

Mas aún, el texto parece servir como elemento conector entre *La religión y la nada* y escritos más tardíos de Nishitani, especialmente porque empieza a desarrollar una idea que en aquel libro aparece apenas sugerida y que luego él elabora con suficiencia en “Vacuidad y mismidad” (1982)<sup>3</sup>: la imaginación como facultad productiva para el saber y la expresión de la realidad. Puede pensarse que hay una gran brecha entre las décadas intermedias y las décadas

1. «The Problem of Myth», *Religious Studies in Japan* (Tokyo, Maruzen, 1959).

2. *La religión y la nada*, trad. de Raquel Bouso, Nagoya, Chisokudō Publications, 2017.

3. Traducido al inglés por Michele Marra, «Emptiness and Sameness», en *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 179–217.

finales de la carrera de este filósofo, pues en su periodo “medio” (donde se ubican obras como *Nihilismo* o *La religión y la nada* misma) el problema del nihilismo ocupa un lugar central, mientras que posteriormente desaparece casi por completo en favor de asuntos como la imaginación. Que ambos temas aparezcan y ocupen un lugar destacado en un texto de 1956 como el que aquí presentamos sugiere que para nuestro autor no se trataba de asuntos separados. Es más, el artículo permite trazar las relaciones entre ambos, y de ese modo contribuye a una visión de conjunto coherente de la obra de Nishitani.

Justamente, él discute la imaginación en el marco de la situación moderna, en la cual el fundamento del punto de vista mítico ha sido resquebrajado por el punto de vista de la ciencia. Si consideramos que en este resquebrajamiento surge el nihilismo como problema que amenaza cernirse sobre todos los aspectos de la vida humana y reducirla toda a un oscuro mar de absurdidad, no es sin razón que muchos intentan recuperar el antiguo poder del mito para dar sentido a la existencia humana y a la realidad en general. Pero la modernidad y la ciencia no se irán: no podemos volver al pasado sin más. No obstante, Nishitani cree posible recuperar dicha fuerza “significadora” del punto de vista mítico en una dirección semejante a la de la desmitologización de pensadores como Rudolf Bultmann, pero que a la vez intenta ir más allá. Cómo ir más allá depende de vindicar el papel de la imaginación, operativo en el trasfondo de la vida del mito, no como mero delirio y ensoñación, sino como facultad capaz de mostrar la verdadera forma de las cosas a través de la imagen.

Queda por ver de qué manera esta vindicación permite elaborar una respuesta al problema del nihilismo y a la vez abra campo a una interacción armónica y fructífera entre ciencia y religión. Para ahondar en esa problemática será necesario apelar al punto de vista de la vacuidad y, por tanto, remitirse a *La religión y la nada*. Baste lo dicho, en todo caso, para formular la hipótesis arriba sugerida: en tanto sea posible vindicar la imaginación como facultad fundante de nuestra conexión real (no meramente epistemológica) con la realidad, es a su vez central para hallar salida al problema del nihilismo.

---

Nishitani Keiji

## El Problema del mito

*Traducción de Carlos Barbosa*

---

### I

Sobra decir que el del mito es un problema básico en el estudio de la religión, pero aquí propongo tratar de pensarlo no en un sentido estrictamente religioso, sino más bien como un problema actual para nosotros. A saber, puede pensarse que a la base del gran problema actual que para nosotros es el problema de la religión y la ciencia se oculta la confrontación entre la perspectiva mítica y la perspectiva científica. Así, a partir de dicho punto puede decirse que el problema del mito aún vive hoy. Pienso que posiblemente el de la religión es el problema más fundamental de la actualidad. Esto se manifiesta ampliamente ya en el espíritu, ya en la manera de pensar las cosas, ya en la variedad de transiciones históricas que atraviesan la vida real en la modernidad temprana.

Para decirlo brevemente, estas transiciones consisten en que el espíritu básico del ser humano ha transitado del espíritu religioso dominante desde la Edad Media al espíritu científico. Todas las áreas de la vida real, que incluyen por ejemplo la cosmovisión y la visión de la vida, o hasta el sistema social, se unificaban desde un punto de vista religioso. Esta situación, es decir, la estructura básica de la existencia histórica humana, se ha transformado fundamentalmente: poco a poco, la manera científica de pensar se ha vuelto dominante en todas las áreas, y la ciencia ha venido invadiendo progresivamente la posición unificadora de la que se encargaba la religión. Bien podemos decir que esta disputa por la soberanía entre la religión y la ciencia tiene lugar en el fundamento de la historia moderna temprana.

Desde luego, esta disputa no empezó en la modernidad temprana: se manifestó ya en la antigüedad, y quizá incluso antes. En otras palabras, parece que no se puede saber hasta dónde hay que remitirse en el pasado para encontrar su origen. No obstante, es sumamente claro que la ciencia que aparece en la modernidad temprana se independiza de la religión y, más aún, de la filosofía. Es más, no solo se independiza, sino que se ha ido con-

virtiendo en la fuerza dominante en diversas áreas en lugar de ellas. En esa medida, pienso que ahí se ha producido un problema importante.

Sobra decir que, desde luego, a medida que tanto la ciencia como la manera científica de pensar se han vuelto dominantes, han venido racionalizando los elementos irracionales contenidos en varias áreas, con lo cual en ese sentido el dominio de la ciencia ha aportado una gran contribución a la vida de la especie humana. En algún sentido, la disputa entre ciencia y religión ha tomado la forma de una ofensiva contra los elementos irracionales contenidos en la manera de pensar y en la vida de los seres humanos. Así, tal cual se manifiesta en movimientos como la Ilustración o el positivismo, en dichos casos la religión es considerada la fuente de todo lo irracional o, inclusive, ella misma es considerada como mera mitología (en ese mismo contexto, el mito es interpretado como superstición basada en la fantasía o la ilusión, como manera de pensar previa al pensamiento racional).

De cualquier modo, desde dicho ángulo la ofensiva contra la religión ha sido continua hasta ahora, y el movimiento racionalista ha adoptado la forma de un movimiento antirreligioso. Es más, es un hecho que este movimiento racionalizador ha tenido un impacto beneficioso para la especie humana: no se puede negar que este movimiento ha traído grandes ventajas nunca antes vistas a la vida social moderna y a la manera moderna de pensar. Sin embargo, al mismo tiempo, vista como un problema contemporáneo, pienso que se manifiesta una situación que de modo alguno puede darse por resuelta solamente con lo antedicho. En una palabra, esta situación puede ser denominada como la tendencia a mecanizar todas las cosas.

Es decir, primero, el mundo es visto de modo mecanicista; además, en segundo lugar, cosas como las relaciones entre humano y humano—es decir, las relaciones sociales—, más aún, la manera de pensar lo humano, incluso el interior del corazón humano, resultan progresivamente mecanizadas. Ya varios han indicado y analizado dicha situación: el gran problema de la contemporaneidad se puede ver en la inclinación al desmantelamiento gradual de todas las cosas vivas, de todas las cosas que se desarrollan bajo la forma de lo orgánico y vivo, o al menos a su debilitamiento, a medida que dicha tendencia a la mecanización avanza.

Tomando como ejemplo el problema del ser humano, el ser humano religioso ha ido olvidando poco a poco la ruta de la interioridad por la cual se refleja en sí mismo y autodespierta (a) su propio fundamento, y así la vida

del ser humano, tanto socialmente como en general, se torna progresivamente superficial y se mecaniza. Creo que no hace falta detallar ejemplos de como dicha tendencia se va haciendo particularmente más notable desde la revolución industrial, y como desde la segunda mitad del siglo XIX hasta tiempos contemporáneos diversas personas se hacen conscientes de ello en tanto un gran problema.

Al tiempo, por otra parte, el punto de vista que contrasta con la ciencia, a saber, la perspectiva que prioriza la vida o, en fin, la de las cosas vivas y orgánicas, que más originalmente aparece como el punto de vista del mito, tiende a ser recordado de nuevo y así sigue manifestándose ininterrumpidamente hoy. En cuanto a las personas que problematizan el mito en ese sentido, que el punto de vista del mito esté siendo recordado, puede afirmarse, no quiere decir que tan solo lo problematicen en tanto mero asunto de un pasado lejano, sino además que hoy en día retorna a su poder de moverse hacia el primer fundamento de nuestra vida. Es decir, es una reminiscencia con un sentido esencial.

La reminiscencia, que (como es bien sabido) es un concepto esencial en la filosofía de Platón, se asemeja a lo que estamos diciendo aquí. Platón piensa que el conocimiento es recordar (hacer reminiscencia), con ocasión de las cosas sensibles del mundo presente, las ideas (formas) intuitas en nuestra existencia previa. En ese caso la cognición en tanto reminiscencia está conectada en algún sentido con el regreso del alma humana a su tierra natal, a su fuente primera. A partir del modo de ser en el que estamos presos de diversas ideas confusas dentro del mundo sensible presente y en el que padecemos la contradicción y la dificultad, escapamos debido a la reminiscencia de la idea, y el alma regresa a su tierra natal primigenia. De este modo, retornar al mundo de las ideas es, a la final, retornar a Dios, y retornar a Dios consiste en el retorno del alma a su propia fuente elemental —sobra decir que en esto consiste el camino de la filosofía en el sentido de amor a la sabiduría.

Aun así, es evidente que en nuestro caso presente la reminiscencia diverge evidentemente en su contenido: el problema ahora es un problema de la vida histórica, y al vivir nosotros hoy dentro de una cultura histórica, todas las culturas hacen de ello su matriz; y el origen del que emergen, es decir, el retorno al mundo mítico que es el origen de todas las culturas, el retorno a la fuente elemental de nuestra vida histórica presente, ese es hoy el sentido de la reminiscencia del punto de vista mítico.

No obstante, a la luz de que en la teoría de la reminiscencia de Platón el conocimiento de las cosas significa el retorno del alma a su fuente elemental, en la vida histórica el retorno al lugar de origen de la cultura dentro de la cual vivimos se puede pensar desde luego como el regreso en el presente a la fuente elemental de nuestra propia vida histórica, como la reminiscencia de esa fuente elemental en el presente, como la apertura del origen de la historia en el presente. Por tanto, a partir de ese punto se puede tomar la reminiscencia esencialmente de la misma manera. Bien puede decirse que el inicio de la historia no es mero pasado, sino el retorno al inicio de la historia que se halla en el fundamento del presente en el que estamos asentados. De esta forma viene ocurriendo la reminiscencia del mito.

Puede decirse, a mi parecer, que esto se ha manifestado como reacción al problema de la mecanización de todas las cosas engendrado poco a poco por el dominio del punto de vista de la racionalidad científica. Si bien en su momento posturas como el nazismo alemán hablaron bulliciosamente del mito y se publicaron libros como *El mito del siglo XX*, desde luego no me refiero a un punto de vista como ese cuando hablo de la reminiscencia de lo mítico. Más bien, al contrario, el punto de vista del nazismo se manifestó tomando como base un mundo de entera mecanización de la vida. Por ejemplo, el suizo Max Picard ya denunció ese punto en su libro *Hitler in uns selbst* («Hitler en nosotros mismos»), discutido en Europa y recientemente traducido al japonés. A saber, Picard analiza agudamente desde diversos ángulos como «Hitler» se puede manifestar solamente allí donde se mecanizan todas las cosas: no solo la sociedad, sino nuestra psique, las maneras de ver el mundo, las maneras de pensar las cosas. Así, como la problematización del mito y la manera en que ha ocurrido se dan sobre la base de ese mundo mecanizado, señalo la reminiscencia de lo mítico (que ahora problematizo) en un sentido más básico, a saber, fundamentalmente con la intención de superar ese mundo mecanizado.

Sin embargo, este problema se vuelve una cuestión sumamente difícil para nosotros hoy. En el sentido en que aquí la menciono, la reminiscencia —es decir, la orientación a retornar a la fuente elemental de nuestra vida histórica presente— no puede darse tan fácil. Esto se debe a que, como es innegable, hace ya mucho tiempo el fundamento del punto de vista del mito fue resquebrajado por el punto de vista del pensamiento científico. Los varios procesos de desarrollo de la religión, dicho toscamente, son procesos por los cuales en

un amplio sentido el punto de vista del mito ha sido resquebrajado poco a poco por el punto de vista de la inteligencia científica. Aunque todavía hoy es un hecho que el punto de vista mítico actúa dentro de nuestra vida histórica como fuente elemental de la cual ha de hacerse reminiscencia, también es un hecho que el fundamento del punto de vista del mito ha sido ya resquebrajado por la inteligencia científica y, con ello, no se puede retornar a él tan fácilmente.

Sin embargo, en la medida que llevemos el punto de vista de la ciencia hasta sus últimas consecuencias al tiempo que este resquebraja el punto de vista del mito y se vuelve dominante, a partir de esa misma base viene a manifestarse el gran problema de la mecanización de todas las cosas, tal como hemos dicho antes. La ciencia misma continuará avanzando hacia todas partes desde su punto de vista, pero en el fundamento de dicho punto de vista irá surgiendo un gran problema. En tanto dicho problema fundamental, la tendencia a la recordación (*Erinnerung*) del mito se manifiesta como reacción.

Pienso que esta es una situación en la que en algún sentido el punto de vista mítico y el científico se están resquebrajando mutuamente. Dicho de manera extrema, el mito y la ciencia se están cortando mutuamente sus fundamentos. Viendo de manera general la historia hasta hoy, en algún momento la perspectiva científica adquirió vigor y surgió una gran tendencia a racionalizarlo todo. Como reacción a esta tendencia, surge enseguida el punto de vista que enfatiza aquello que la inteligencia científica no puede analizar, aquello ilógico: la vida, la emoción, la voluntad o la experiencia personal, por ejemplo. Por ende, esto comúnmente se lleva a término en lo religioso y, además, está conectado en un sentido amplio con lo mítico. Es en el interior de la religión que lo mítico adquiere vigor. De este modo, las dos inclinaciones se alternan continuamente.

Más aún, en el fundamento de esta pugnaz alternación, se oculta algo que ninguna de las dos puede manejar. Se oculta una situación que ni el punto de vista de la religión como ha sido hasta hoy —y que el mito ha hecho su base— ni el punto de vista de la ciencia pueden manejar, o más bien una situación en que ambos se resquebrajan y cortan mutuamente. Así, parece que en este mismo lugar hay un problema de la mayor importancia y se presenta el principal fundamento del espíritu moderno. En este sentido, es



imposible negar que en el fundamento de todos los problemas actuales de nuestra vida y pensamiento se oculta un problema sumamente difícil.

## II

Pienso que también el nihilismo en tanto problema reciente de la cultura y el pensamiento ocurre desde el lugar donde el punto de vista mítico y el punto de vista científico se cortan mutuamente sus fundamentos. Por ejemplo, como vemos en *El nacimiento de la tragedia*, por una parte, en Nietzsche se halla desde el principio el sentimiento de captar lo mítico como la cosa más elemental de la vida histórica y la cultura antes abordadas. A su vez, también desde el principio él aborda en tanto problema fundamental el problema de la inteligencia científico-racional o, en sus palabras, el problema del poder destructivo (resquebrajador) que contiene el «insaciable impulso de conocimiento». Posiblemente debido al surgimiento de la cosmovisión mecanicista de la ciencia moderna, el problema de no poder regresar fácilmente a nuestra vida (*Leben*) más elemental que se había manifestado bajo una forma mítica se encuentra en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche como una poderosa enzima.

A la final, es de dicho lugar que emerge el problema del nihilismo en Nietzsche. Por ejemplo, en *La genealogía de la moral* afirma que no se puede escuchar la voz del abismo en el interior del todo de la ciencia moderna, pero aun así la conciencia moral científica es hasta el día de hoy un abismo; estas palabras expresan muy adecuadamente que la ciencia misma bien puede ser un problema para nosotros en algún sentido. Es normal que el científico mismo no pueda captar el punto de vista científico en su interior como un abismo. Idénticamente sucede con las personas que se asientan no sobre la ciencia sino sobre el racionalismo filosófico.

Sin embargo, siempre que, desde la cosmovisión científica que mira al mundo como controlado por las leyes necesarias de la naturaleza, el científico rastree exhaustivamente los problemas desde el punto de vista de la ciencia, hasta el punto de ver al sí como una existencia en el interior de dicho mundo —o sea, hasta el punto de verse a sí mismo como una existencia dentro de dicho mundo—, inevitablemente el sentido último de nuestra existencia o *Leben* se convierte en una gran duda fundamental. Es decir, al aceptar el punto de vista de la ciencia en tanto problema del propio cuerpo

(en palabras de Nietzsche, en tanto problema *persönlich*), y llevar esto concienzudamente hasta sus últimas consecuencias, necesariamente surgen una gran destrucción y un gran sufrimiento en el interior de uno mismo.

Por ejemplo, la base de Dios, la naturaleza humana o la moral es inevitablemente destruida desde el interior de uno mismo, y esta destrucción de uno mismo no puede sino ser un gran sufrimiento que rasga la propia carne. Para el pensador mismo, el pensamiento científico es real solo cuando se transforma en dicho sufrimiento. En ese punto, en el interior de él mismo, viene a abrirse un abismo. La conciencia moral científica es un abismo en ese sentido.

No obstante, las personas que adoptan el punto de vista científico son, desde allí, sumamente optimistas en general. Ven la historia como un progresivo avance y gradual racionalización de todo lo irracional por cuenta de la ciencia y su inteligencia. Normalmente se trata de un sentimiento optimista comparable a un rayo de luz que irradia sin interrupción desde el futuro. Como las personas observan el mundo y la sociedad desde el punto de vista de la ciencia, no acogen la ciencia en tanto problema personal (*persönlich*). Por así decirlo, no hacen de la ciencia un asunto de su propia *Existenz*. Sin asentarse en la conciencia moral científica que menciona Nietzsche, no se abre el abismo. La apertura del abismo, en el caso de Occidente, consiste por ejemplo en el ateísmo. Hacer realmente un problema propio del hecho de que Dios sea nada y adoptarlo como punto de vista propio: eso significa el abismo. Si es que muchos científicos se asientan en el ateísmo, ¿cómo piensan el sentido del fundamento de su propia existencia? Si es verdad que todas las culturas avanzan ilimitadamente, ¿qué significado tiene todo ello a la final? ¿No será que en su fundamento la vida del universo y el ser humano son, como diría Nietzsche, «Alles umsonst» (todo en vano)?

Esta duda es el acontecimiento del nihilismo: cuando la conciencia moral científica es desarrollada hasta sus últimas consecuencias y con ello llevada hasta ese lugar, es decir, cuando el pensamiento científico rebota en la existencia del científico mismo, en el interior de este viene a abrirse un abismo. No obstante, Nietzsche afirma que no se abre la voz del abismo a través del todo de la ciencia moderna. Esto quiere decir que la ciencia moderna no puede acoger el punto de vista científico mismo desde dicha dimensión. Sin embargo, problematizar la ciencia desde dicho lugar fundamental es una cuestión contemporánea. Tan evidente como ello es, no quiere decir que la

ciencia no tenga sentido: el punto es simplemente que este problema está contenido en el reverso del punto de vista de la ciencia.

Visto desde ese punto, no creo que la religión llegue a su fin con el anterior punto de vista, en el que, sumida con la ciencia en el mutuo resquebrajamiento de sus fundamentos, aún no ha ascendido al autodespertar. Más bien, pienso que en un verdadero sentido el punto de vista de la religión bien puede revelar una nueva posibilidad futura solamente si pasa a través del lugar donde surge el nihilismo contemporáneo que resulta de que la religión y la ciencia se resquebrajen mutuamente sus fundamentos, lugar que se oculta en el fundamento de la historia contemporánea. En ese sentido, pienso, el problema del nihilismo también es el principal problema para la religión en nuestro tiempo.

En tanto problema contemporáneo, el nihilismo no es meramente un sentimiento, pensamiento o idea nihilista. Es algo más fundamental, a saber, es como una suerte de sismo submarino. Es una situación contemporánea que en varias facetas del pensamiento o la vida humanas se están manifestando fenómenos críticos, pero estos son exactamente como un sismo terrestre o un tsunami: aunque para nosotros son problemas sumamente urgentes y cercanos, no son fundamentales. Son como la reverberación de un sismo que surge desde las profundidades, desde la base del mar. De esa naturaleza es el problema del nihilismo. En consecuencia, en la medida que no se resuelva, no importa cuánto cambie lo demás: fundamentalmente el problema permanece, la fuente del peligro permanece.

Por ejemplo, aunque una sociedad se convierta en una sociedad sumamente racionalizada —al estilo del así llamado socialismo—, en su fundamento permanece un problema. Cabe afirmar que si en esa sociedad dicho problema aún no ha sido asumido como tal, si no se ha dado la necesidad de hacerlo, ello mismo no es sino una mayor manifestación del nihilismo. Puede decirse, según pienso, que el nihilismo es un problema en esa dimensión; así que la solución a ese problema, es decir, la solución a la situación que hemos denominado resquebrajamiento mutuo de la religión y la ciencia, se convierte en una gran cuestión para la religión de aquí en adelante.

Pongamos un ejemplo de esto último: como es bien sabido hoy en día en Occidente, el problema de la «desmitologización» formulado por Rudolf Bultmann tiene un enorme impacto: sacude no solo a los estudios cristianos en Europa y Estados Unidos sino a las personas vinculadas con las iglesias,

suscitando así diversas controversias. Este problema consiste en que dentro de la Biblia se incluyen numerosas representaciones e ideas míticas conectadas con la imagen antigua del mundo, lo cual se convierte en un obstáculo: el ser humano moderno, que parte de la imagen del mundo de la ciencia moderna como premisa, está a distancia de la Biblia.

A partir de ello, Bultmann afirma que se debe reinterpretar estas representaciones míticas con un nuevo método, para así revelar el verdadero sentido contenido en ellas. Con ese fin, él recoge el punto de vista de la interpretación existencialista de la existencia abierto por Heidegger, y con ello formula una interpretación existencialista de la Biblia. Pienso que esta es una actitud sumamente honesta, incluso valerosa y admirable. Sin embargo, creo que Bultmann no cava lo suficientemente hondo como para llegar al problema del nihilismo que surge de la rivalidad entre la ciencia y la religión, y así confrontarlo. ¿No será que incluso la interpretación existencialista debe descender un poco más?

### III

Examinar un poco más concretamente la relación entre los dos puntos de vista de la ciencia y la religión que se resquebrajan mutuamente sus fundamentos y, a partir de ello, indagar de qué forma debemos buscar una nueva orientación, es un problema de capital importancia. Empero, aquí no tengo espacio para problematizar detalladamente este asunto, así que optaré por expresar mis pensamientos en términos simples.

Pienso que el problema fundamental en la religión o la filosofía consiste en general en la relación entre tres factores básicos. Estos no han cambiado desde tiempos antiguos hasta hoy. El primero es denominado Dios, el segundo es el mundo en tanto totalidad de las cosas existentes, y el tercero es lo que hasta ahora era nombrado con la palabra alma y hoy más bien podemos llamar sí (sí-mismo). En otras palabras, cabe decir que la existencia subjetiva elemental, la relación entre estos tres factores, es el asunto más fundamental: todos los problemas acaban retornando a la pregunta por cómo pensar esta relación.

La relación entre el sí y el mundo es un problema básico, asimismo la relación entre el sí y Dios, y la relación entre Dios y el mundo. Cabe pensar que estas tres relaciones son los pilares que sostienen el sistema de toda religión

y toda filosofía (especialmente la así llamada metafísica). Dicho de manera bastante simple, a partir de ello se puede pensar que el punto de vista del mito surgiría fundamentalmente como lugar de completamente directa unificación de estos tres elementos.

Desde el punto de vista del mito, el espacio entre Dios y el mundo es sumamente fluido: los dos pueden ser pensados en algún sentido como una unidad. Los bordes entre lo que llamamos Dios y lo que llamamos mundo no pueden marcarse claramente, el espacio entre ellos es fluido. También, desde luego, el espacio de relación entre Dios y el sí y entre el sí y el mundo es fluido. En consecuencia, cabe pensar que ese espacio mutuo debe ser denominado, por así decir, identidad (*Identität*) fluida o dinámica. Al menos, la relación entre estos tres factores contiene la orientación a retornar a dicha identidad fluida.

Así, que el entrelazamiento de estos tres factores en una unidad fluida se convierta en un fundamento quiere decir que el punto de vista del mito es el punto de vista presidido por la imaginación (*Einbildungskraft*), es decir, el consistente en pensar mediante la imagen (*Bild*). Aquí lo que llamamos imaginación debe ser pensado en ese sentido fundamental. Normalmente, se piensa el mito como algo figurativo o fantasioso. Normalmente, se considera que la actividad de la imaginación consiste en el ensueño que un cierto individuo, cerrando los ojos por un momento a la realidad circundante, despliega a placer en el interior de su conciencia; se considera que el mito también es una fantasía de ese orden. Sin embargo, la operación fundamental de la imaginación no se manifiesta en tal fantasía subjetiva.

En cuanto existan, todas las cosas tienen una forma (*eidos*). El ser humano existe con forma humana, el pino existe con forma de pino. No se trata de la forma observable de dichas cosas a simple vista, sino de la forma no visible, es decir, la forma ya de las cosas de la naturaleza, ya de los diversos fenómenos sociohistóricos, incluso las así llamadas sustancias de las cosas —por ejemplo, cuando los dioses son pensados con un cierto aspecto o a la luz de una cierta imagen. Debe pensarse el actuar de la imaginación conforme a dicha noción de forma. No se trata solamente de figurarse fantasías alejadas y diferentes de la forma real de la cosa, sino de pensar la cosa con estricto apego a su forma real misma.

Más aún, al decir «pensar la cosa», esta «cosa» no puede ser claramente distinguida en su ser/existir de otras diversas «cosas» —o, dicho de otra

forma, todas ellas se interpenetran ontológicamente. El mundo también es fluido en tanto mundo de cosas así mutuamente entrecruzadas, e incluso así es el espacio entre la existencia de estas y del sí. Aun el «pensar» no puede separar la forma de las «cosas» de esta base. Se trata, por así decir, del auto-desarrollo de la forma o, más aún, del autodesarrollo libre y a veces desinhibido de la forma misma.

Sin embargo, esto no es simplemente una fantasía: desde luego hay una manera de captar una gran totalidad en que las cosas están interconectadas, incluso los dioses. Puede pensarse que aquí está actuando la *imaginación* en tanto un punto de vista elemental. No puede considerarse la imaginación que actúa en el mito meramente como una facultad perteneciente a la conciencia del individuo, ni puede pensarse el actuar de esta imaginación como una ensoñación. A la base del surgimiento del «individuo» y su «facultad de la conciencia» o «subjetiva», hay un contacto directo entre «cosa» y «cosa», «cosa» y persona, persona y persona, o bien una especie de interpenetración: el arriba mencionado mundo de la totalidad en que se interconectan las formas. A la vez, esto nunca se separa de, por ejemplo, los actos mágico-religiosos.

Además, también debe pensarse la imaginación en tanto fuente de la cual surgen grandes realidades como los principios de vida y los sistemas sociales que regulan la cotidianidad. Pienso que todo eso no es sino un cierto modo fundamental de ser del ser humano dentro del mundo de las «cosas» con forma. Por consiguiente, es insuficiente considerar desde el principio la imaginación una mera facultad de la conciencia humana, cosa que por ejemplo (y como es bien sabido) hace Cassirer con la mitología. Es decir, hay un problema con abordar el pensamiento mítico desde un punto de vista epistemológico. ¿No será que, más bien, cabe pensar el mundo del mito en tanto un modo de ser elemental del ser humano, en tanto una forma de la *Existenz* humana?

Sin embargo, como lo dije antes, dicho mundo fue resquebrajado poco a poco, y a su vez el *logos* vino a despertar en oposición al *mythos*. He aquí el nacimiento del río de la ciencia en su forma moderna, cuyo pasado prototípico evidentemente se manifiesta en la historia griega. No es el punto de vista en que Dios, el ser humano y las cosas del mundo traspasan sus fronteras mutuas y se conectan de acuerdo con una fuerza viva y fluida, sino el punto de vista que ve el mundo desde sí mismo y conforme a sí mismo.

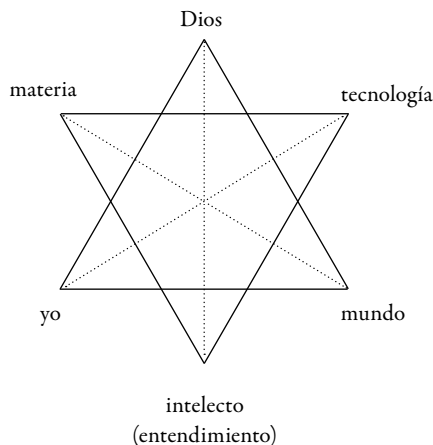
Quizá cuando Tales dijo que el *arché* del mundo es el agua, el surgimiento de ese punto de vista ya había comenzado. Cuando surge el punto de vista de la así llamada filosofía natural y se aprehende desde el interior del mundo mismo los principios que explican el mundo, eso es la aparición del punto de vista del *logos*. Cuando Tales o Heráclito enarbolan el agua o el fuego como *arché* de todos los seres, aún permanece un carácter mítico en el fuego y el agua, así como en la manera de pensarlos; pero cuando pasamos a la imagen atomista del mundo en Demócrito, ya se viene a manifestar en su pureza el punto de vista de la inteligencia científica.

A la vez, en paralelo, se da el problema del surgimiento del punto de vista del *ethos* opuesto al *mythos*. Entre Dios y el ser humano entra una conciencia ética, el ser humano se separa de la conexión directa con los dioses y el mundo, y el sí empieza a verse desde sí mismo y conforme a sí mismo. El punto de vista de los poetas trágicos griegos manifiesta el surgimiento de este punto de vista del *ethos*. De aquí, en el interior de la relación entre el ser humano y los dioses, surge con suma fuerza el problema del pecado, el problema de la *hybris*. Puede decirse que lo ético-moral es otra orientación, que, si bien se desarrolla desde el punto de vista del mito, surge resquebrajándolo.

Dejemos de lado por un momento el punto de vista del *ethos* para enfocarnos en problematizar el punto de vista del mito. En primer lugar —como se manifiesta en Demócrito—, en cuanto se transforma en un mecanismo compuesto de átomos, el mundo corta el espacio entre Dios y el ser humano. El punto de vista de la ciencia se manifiesta bajo la forma del resquebrajamiento de la religión en tanto relación viva entre Dios y sí. Mirar el mundo desde el mundo mismo sin la conexión viva entre Dios y el ser humano consiste en pensarlo en tanto mundo material inerte, en ver también el ser humano como existencia material dentro de ese mundo material, y en negar los dioses. Este es el punto de vista del materialismo.

En segundo lugar, las facultades y la vida humanas adquieren un carácter tecnológico, lo cual corta la relación viva entre Dios y el mundo. En contraste con el pensamiento según el cual Dios mantiene vivo el mundo y le da un orden, se pasa a que el ser humano domina el mundo y subyuga la naturaleza con sus propias fuerzas. Así, el nuevo punto de vista humano traído por el desarrollo tecnológico surge resquebrajando la relación mítica entre Dios y el mundo.

En tercer lugar, el punto de vista de la inteligencia científica en tanto res-



quebrajador de la relación viva entre el mundo y el sí, o el punto de vista del intelecto, opera esencialmente separando el sí de su relación orgánica viva con el mundo. Este es el punto de vista donde el ser humano refleja su propio interior, y por causa de la refracción de este reflejo en su interior despierta a sí mismo en tanto sujeto. En virtud de ello, al sí le es cortada su conexión directa y viva con el mundo.

Hegel llama el punto de vista del intelecto punto de vista de lo universal abstracto, o bien negatividad (*Negativität*): el intelecto es el punto de vista desde el cual el ser humano abraza lo universal (más aún, lo universal abstracto), despierta así a su subjetividad y se hace un ser autocentrado. Desde la antigüedad, se trata del punto de vista que oculta al de Dios, el que corta la relación entre el sí y el mundo. En otras palabras, entre el mundo físico, el intelecto y la tecnología surgió una relación que resquebrajó la anterior relación viva entre Dios, ser humano y mundo; y en lugar del punto de vista del mito emergió un nuevo punto de vista. Hasta nuestros días, con tal significado la ciencia ha desarrollado poco a poco ese punto de vista.

Hasta hoy, la filosofía se ha esforzado por superar (*aufheben*) sintéticamente la división entre el punto de vista representado por la ciencia y el punto de vista del mito, conseguir unificarlos desde su fundamento, y a partir de dicha base construir una cosmovisión unificada. Cabe decir que la filosofía cuyas bases fueron puestas por Platón o Aristóteles tiene ese propósito. Si bien esto se manifiesta bastante en los escritos de Platón, al mismo tiempo



el agudo punto de vista científico representado por pensadores como Demócrito desencadena poco a poco diversas crisis en la sociedad griega.

También en el área del *ethos*, desde el punto de vista de la tragedia griega hasta los sofistas, la penosa lucha religiosa en el seno del poeta trágico se desvanece, el punto de vista del juicio sociocientífico —por así decir— se fortalece, y se convierte en semilla de otras crisis. Por ende, para superar el punto de vista de los sofistas o de la filosofía natural, y con el sentido de volver a captar lo mítico en un más elevado punto de vista de *ethos* y *logos*, surgen la filosofía platónica de las ideas y, más aún (aunque con un carácter quizá diferente), la filosofía de Aristóteles. Estas se han perpetuado hasta la modernidad como base de la filosofía.

Sin embargo, sin importar el esfuerzo de reajuste llevado a cabo tanto por esta filosofía como por la metafísica posterior a Platón y Aristóteles, el dominio de la ciencia moderna ha ocurrido de tal forma que su progreso ha resquebrajado incluso ese esfuerzo de la filosofía. El antes mencionado problema del nihilismo ha emergido de esa misma situación, así como el problema de la desmitologización en el cristianismo contemporáneo. Aún está por verse la solución a este problema. En lo que a mí respecta, sobre la base de cómo la vacuidad o nada se convierte en un problema fundamental a través de la aparición del nihilismo actual —una situación nunca antes vista en Occidente—, quisiera pensar los diversos problemas contemporáneos desde un punto de vista orientado a superar la vacuidad desarrollando plenamente la vacuidad: el punto de vista descrito desde antiguo como vaciar incluso la vacuidad.