

Mito y logocentrismo

Myth and logocentrism

ADOLFO CHAPARRO AMAYA*

Abstract: Este artículo aborda la problemática del logocentrismo en los límites de la investigación sobre el rol que debería tener el pensamiento mítico en la configuración de los saberes que caracterizan la América hispana a partir del siglo XVI. En la primera parte se aborda la crítica ya conocida al logocentrismo (Foucault, Derrida) teniendo presente el carácter originario del pensamiento mítico. En la segunda se plantean las coincidencias y los diferendos entre filosofía y mito en torno a la postulación del plano de inmanencia como condición del pensamiento (Deleuze, Derrida, Lyotard y Guattari). Por último, a modo de conclusión, se plantea un repertorio de posibilidades de investigación del discurso mítico como problema filosófico.

Palabras claves: Mito; Logocentrismo; Plano de inmanencia; Concepto; Figura; Pensamiento amerindio.

Abstract: The present article deals with the problem of logocentrism on the borders of the research into the role of mythical thought in the configuration of the knowledge that characterizes Spanish America since the 16th century. The first part has to do with the well-known analysis of logocentrism (Foucault, Derrida) bearing in mind the originating character of myth. In the second part, the similarities and differences between philosophy and myth with regard to the postulation of the plane of immanence as a condition of thought is set forth (Deleuze and Guattari). Finally, as a conclusion, it proposes a variety of possibilities for research into mythical discourse as a philosophical problem.

Key words: Myth, Logocentrism, Plane of Immanence; Concept; Figure; Amerindian thought.

Para abordar la problemática del logocentrismo en los límites de la investigación sobre el pensamiento mítico parece especialmente sugerente la acotación de Foucault, según la cual, la filosofía ya no es más una disciplina autónoma que pueda desarrollarse en una perpetua

Fecha de recepción: 13 abril 2009. Fecha de aceptación: 9 septiembre 2009.

* Grupo *Estudios sobre Identidad*, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, Bogotá. Dirección postal: Carrera 21 # 39-55, apto. 301, Bogotá, Colombia. E-mail: acha57@hotmail.com. Publicaciones recientes: *Génesis y transformaciones del Estado nación en Colombia. Una mirada topológica a los estudios sociales desde la filosofía política*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009; «Para una genealogía de la premodernidad en Colombia», en: Sierra, Rubén (editor) *La crisis colombiana. Reflexiones filosóficas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008; «Juzgar, explicar, comprender: tres opciones para abordar el canibalismo», en: *Francisco de Vitoria: Relección sobre la templanza*. Edición de Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007; «Cannibalism and State Formation in the Nueva Granada», en: *International Studies in Philosophy*, Volumen XXXVIII/4. Binghamton University, USA, 2006.

autorreferencialidad a sus propios postulados, ni se identifica con un lenguaje propio que la caracterice a nivel disciplinar.¹

A mi juicio, lo que está en juego en la sugerencia de Foucault es la noción misma de filosofía y los efectos pragmáticos del discurso filosófico sobre el conjunto del saber en cada época. En este caso, los riesgos de la ambigüedad que genera la postulación de un discurso que oscila entre los paradigmas que ha ido sedimentando la historia de la filosofía y la novedad que imprime al pensamiento la posibilidad de cambiar radicalmente las coordenadas geográficas, los referentes conceptuales, incluso, el tipo de coherencia lógica y los hábitos tropológicos de la disciplina, para ocuparse del pensamiento mítico.

En otras palabras, ¿Qué pasa con la filosofía en tanto que acto de lenguaje, y cómo se altera su función, si la consideramos como *un ejercicio de reflexión y de producción de conceptos al interior del mito*, en el contexto de la Conquista de América? En principio, ¿Qué legitima esta operación? ¿Hasta dónde un tema, con toda su complejidad histórica, lingüística y cultural, pero simplemente un tema, puede mantener el rigor del discurso filosófico sin abandonarse a los datos empíricos o a las descripciones que ofrecen la historia y la antropología?

Tentando algunas respuestas, este ensayo apuesta a tres estrategias. En la primera parte se aborda la crítica ya conocida al logocentrismo teniendo presente el carácter originario del pensamiento mítico. En la segunda se plantean las coincidencias y los diferendos entre filosofía y mito en torno a la postulación del plano de inmanencia como condición del pensamiento. Por último, a modo de conclusión, se plantea un repertorio de posibilidades de proyección del discurso mítico como problema filosófico.

1. La crítica al logocentrismo

Hay varias versiones del destino filosófico de Occidente. Durante el siglo XX la versión más acabada de la primacía del *logos* occidental ha sido elaborada por Edmund Husserl, quien supo vincular la función de la filosofía al destino universal que parecía encarnado en la «figura espiritual» de Europa. Husserl define esta figura como una «idea filosófica inmanente a la historia de Europa, o lo que es lo mismo, a la teleología que le es inmanente, y que desde el punto de vista universal se hizo conocer como la irrupción del desarrollo de una nueva época de la humanidad, *la época de la humanidad como tal*, que en adelante no puede vivir más que ligada a la formación de su existencia y de su vida histórica por las ideas de la razón, por tareas infinitas»².

En su diagnóstico de la crisis que acabaría por sumir a Europa en la barbarie, Husserl convoca los argumentos que nosotros consideramos necesario confrontar en el intento de

1 En ese sentido, el diagnóstico de Husserl sobre la relación entre historicismo, escepticismo y anarquía de sistemas filosóficos sigue vigente, aunque ya no resulte deseable la meta de una única ciencia filosófica, ni sea defendible la tesis de que la pregunta por lo prefilosófico –que el mito necesariamente comporta– conduzca al relativismo epistemológico. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* (1911) (Paris: P U F, 1989), p. 63. La traducción de los textos citados directamente del francés, ha sido hecha por el autor para este artículo.

2 E. Husserl, «La Crise de l'humanité européenne et la philosophie» (1935), en: *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris: Gallimard, 1976), p. 352.

plantear otras relaciones posibles entre la historia de la filosofía y la filosofía de la historia. A propósito, en la conferencia de Viena, Husserl plantea explícitamente la coincidencia entre la historia mundana y la idea de una teleología trascendental³. En la lectura que Derrida hace del texto, es Europa la que asume la mediación «entre el ego trascendental puro y la encarnación empírica de la idea teleológica», esto es, que si bien la determinación política, geográfica, espiritual de Europa no tiene un sentido puramente mundano, la Europa empírica tiene una génesis histórica, finita, que «tendría grandes dificultades para ser comprendida en una teleología trascendental infinita»⁴. Si la idea teleológica que subyace a esta relación no sólo está inscrita en la síntesis a priori del ser y del tiempo, sino que también es producto del tiempo, entonces, se trata de una idea histórica, vale decir variable, condicionada, contingente.

De otra parte, si la idea de la filosofía, como afirma Husserl, es una idea europea, para conservar su pureza debe negar esa facticidad ya que, en sentido estricto, la idea filosófica no se produce a partir de una historia empírica 'real'. De lo contrario, habría que rastrear las múltiples raíces lingüísticas y geográficas de «la Idea» que, con la misma legitimidad, ha suscitado el quehacer filosófico en Asia, África o América. Aceptar una necesidad histórica por la cual el *eidós* europeo se confunde con la auténtica idea de la filosofía significa confundirla con el destino y la existencia de un pueblo determinado. En ese sentido, insiste Derrida, si la esencia de la filosofía se confunde con la existencia, fracasa todo proyecto de fundamentación fenomenológica y, en primera instancia, saldríamos al terreno de la finitud y de la analítica existencial. En lugar de un origen puro, entonces, habría que situar el nacimiento de la idea filosófica donde cada vez la reducción trascendental se ha hecho posible, lo que entraña una paradoja irreductible, ya que «al explicar la reducción trascendental por la causalidad natural, se le hace perder todo su sentido originario»⁵.

Llevando la paradoja al extremo, Derrida muestra cómo, al tratar de separar radicalmente el sentido trascendental eidético de toda contaminación empírica, la finalidad teleológica deviene, justamente, una pura finalidad empírica. Ahora bien, si aceptamos ese devenir con todas las aporías que suscita, es necesario abandonar el punto de vista de una eidética, de por sí incapaz de dar cuenta de la génesis de la idea, para asumir una nueva ontología que intente describir o «revivir» la génesis, tanto del sentido, como del significado y de toda idea trascendental⁶. En ese ejercicio, a medio camino entre la exégesis y la deconstrucción del logocentrismo, Derrida se plantea una tarea que vendría a ser asumida, en otros planos discursivos y en perspectivas ajenas a la fenomenología, por varios filósofos franceses contemporáneos: «Esta ontología, lejos de ignorar el momento esencial e insuperable de la

3 Esta famosa conferencia fue realizada el 7 de Mayo de 1935 bajo el título de «La philosophie dans la crise de l'humanité européenne». Hay traducción al español en: E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1969. Traducción de Elsa Tabernig.

4 J. Derrida, *Le problème de la gènesis dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France PUF, 1990), p. 250.

5 Derrida, *Le problème de la gènesis dans la philosophie de Husserl*, p. 252.

6 Para conquistar su plenitud, para realizarse, argumenta Derrida, «lo vivido, lo puramente temporal egológico, ha debido perderse y reencontrarse en el discurso histórico. Pero no por la reducción de la síntesis genética que parece emanar de él, al contenido histórico de su evolución, sino porque, en ningún momento, la dialéctica originaria del sentido y del sustrato antepredicativo ha podido ser interrumpida o superada». Derrida, *Le problème de la gènesis dans la philosophie de Husserl*, p. 27.

fenomenología eidética, mostrará, profundizando en la fenomenología de la temporalidad que, a nivel de la existencia temporal originaria, el hecho y la esencia, lo empírico y lo trascendental, son inseparables y dialécticamente solidarios»⁷. Aunque desprovisto de todo esencialismo, pero igualmente influenciado por Heidegger, Foucault llega a conclusiones semejantes:

La analítica de la finitud al mostrar que el hombre está determinado, trata de manifestar que el fundamento de esas determinaciones es el ser mismo del hombre en sus límites radicales; debe manifestar también que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones, que el pensamiento obsesiona de antemano lo impensado que se le escapa siempre de antemano y que está siempre encargado de reaprehender; muestra cómo este origen, del cual el hombre jamás es contemporáneo, le está a la vez retirado y dado en el modo de la inminencia [...] por no tener necesidad de lo continuo, por no tener que reflexionar el ser más que en sus formas limitadas [...] puede y debe pasarse de la metafísica⁸.

En la perspectiva de Deleuze, según la cual «el sujeto se constituye en la multiplicidad de lo dado», la experiencia puede ser concebida como un *collage* de impresiones e ideas sin principio de orden jerárquico⁹. La constitución del sujeto en el afuera de *lo dado*, en medio de la exterioridad de las relaciones, señala la imposibilidad de la fenomenología, esto es, las dificultades de una concepción de «lo empírico como el ver natural» cuyo calco se apoya en un determinado a priori trascendental.¹⁰ En su texto sobre *Foucault*, Deleuze replantea el problema en términos de una divergencia radical –y sin embargo, indisoluble– entre la génesis del campo de lo visible y los procesos de subjetivación donde se constituye lo decible.¹¹

Haciendo eco de estas incursiones por el *afuera* del sujeto, Foucault parece poner el problema en los mismos términos. Así, a la pregunta de Derrida: «¿Cómo la originariedad de un fundamento puede ser (ella) una síntesis a priori? ¿Cómo es que todo puede empezar por una complicación?»¹², podemos plegar la de Foucault: ¿Es que «un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico, es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón?»¹³ Pero mientras Derrida excede los límites de toda argumentación para contaminar los términos de la oposición hasta hacerlos indiscernibles –de manera que los bordes se propagan en el

7 Derrida, *Le problème de la gènesis dans la philosophie de Husserl*, p. 256.

8 M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 1981), p. 330.

9 G. Deleuze, *Empirismo et Subjetivité* (París: PUF, 1953), p. 120.

10 En una primera lectura de *Las Palabras y las Cosas*, uno estaría tentado a reconocer el constructivismo husserliano como un determinado orden del discurso implícito en las diferentes esferas de significación objetiva de cada época. Pero las objetivaciones desplegadas por Foucault en el marco de cada episteme remiten, ante todo, a una bifurcación incesante de lo dicho sobre sí mismo, creando una multiplicidad de series, pliegues y derivaciones puramente discursivas que rebasa las delimitaciones intencionales de la objetividad husserliana.

11 Para una exposición en detalle, ver: G. Deleuze, *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

12 J. Derrida, *Le problème de la gènesis dans la phenomenologie de Husserl*, p. VII.

13 M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», en: *Dits et écrits*, Tome IV (París: Gallimard, 1994), p. 436.

ejercicio diseminatorio de la escritura, imbricando lo trascendental y lo mundano, lo eidético y lo fenoménico, lo originario y lo derivado, lo puro y lo impuro—, Foucault hace uso de una extraña sobriedad, que proviene de Kant, pero cuyo destino ya es nietzscheano, para plantear una fractura entre la historia del sujeto y la historia de la razón. De tal manera, que la primera no se proyecta teleológicamente en la segunda, ni esta se fundamenta en el acto fundador de un sujeto racionalista, sin que ello implique una renuncia a describir las formas históricas de la racionalidad. Todo lo contrario. De ahí la historia de la locura, de la sexualidad, de las disciplinas, del hospital, de la prisión...

Una descripción de las formaciones de saber en América a partir de la Conquista debería partir de esos dos criterios: historicidad y multiplicidad. Pero, si se quiere, en una perspectiva fenomenológica, para vislumbrar la constitución de la esfera trascendental en la génesis originaria de sentido dado por las culturas americanas a su propio universo, a eso que Husserl llama el mundo de lo vivido. Normalmente, en vez de hacer la pregunta desde el mundo de lo vivido por las comunidades originarias, la pregunta por el *telos* que recorre la historia ha sido resuelta desde la tradición hispánica o desde la tradición greco-cristiana que aparecían hasta hace poco en nuestros manuales escolares como las grandes protagonistas de la saga de la razón y/o de la civilización. En ese cruce de fuentes ‘originarias’ de sentido habría que examinar de qué modo la amnesia de *telos* que Husserl señala en su propia cultura incide en la ‘borradura’ de la memoria y el saber amerindios a través del proceso de conquista y colonización. Aunque no tengamos una respuesta todavía —por lo menos no en el indigenismo de los años 30 ni en el multiculturalismo de los 90— sabemos de antemano que no es posible responder diciendo, a la manera de Husserl, que esta multitud de pueblos desconocidos para la historia europea pasaron, por obra y gracia de la Conquista, de la carencia de historia a asumir la «teleología inmanente» al desarrollo espiritual de Europa, esto es, de la ignorancia a la «tarea infinita» que comporta la filosofía. O mejor, la tarea no es ya la anamnesis de una tradición ajena, sino la puesta en escena teleológica de ese complejo archipiélago de culturas que responden, indirectamente, a la razón colonialista occidental. En ese relevo, entrevemos la posibilidad de multiplicar los fines de la historia reconociendo que, por lo menos en la instancia empírica, el *telos* pierde toda referencia a un *logos* continuo, originario, universal, el cual ya sólo puede justificarse pragmáticamente, esto es, por su hegemonía cultural y su dominación histórica.

¿Cómo comprender entonces la idea teleológica y el ser mismo de la subjetividad trascendental frente a ese correlato, múltiple e impredecible, de la subjetividad antropológica y de los procesos culturales de subjetivación? En principio, el relativismo que asoma hoy por todas partes tiene efectos políticos que habría que rastrear tanto en la afirmación telúrica del ser heideggeriano como en la multiplicación de los movimientos independentistas y en la proliferación de todo tipo de autonomías culturales después de la Segunda Guerra mundial. Sin embargo, antes de asumir un relativismo a priori, prefiero preguntar, a partir de las formaciones de saber en la América hispana, como se produce en ellas la síntesis originaria y la génesis de sentido y, por lo mismo, como se hace posible en estas otras historias un análisis de la existencia. De ahí la necesidad de responder a la pregunta por la génesis del sentido asumiendo un perspectivismo ontológico que dé cuenta, no de la idea sino de los modos de vida, y una arqueología del saber que reconozca las tradiciones míticas a partir de sus propias premisas epistémicas.

Si uno sigue a Foucault cuando afirma que hay una «autocreación de la razón», en lugar de renovar la pretensión fenomenológica de restaurar el proyecto de la razón —o de suponer un momento en el cual la razón hubiera perdido su proyecto fundamental, y en el cual pudiéramos señalar el paso de la racionalidad a la irracionalidad—, lo que resulta es una noción de racionalidad compuesta por «diferentes instauraciones, diferentes creaciones, diferentes modificaciones por las cuales las racionalidades se engendran las unas a las otras, se oponen las unas a las otras, se apropian las unas a las otras»¹⁴. En ese entramado, la relación entre sociedad, historia y episteme se vuelve indispensable para aclarar de qué modo se establece un campo enunciativo, la estructura que hace posible el juego de las posiciones de sujeto, las definiciones de lo que puede ser un objeto de saber y, especialmente, las condiciones en que el sujeto se hace objeto de saber.¹⁵ En este punto, el asunto de las ‘verdaderas’ condiciones de posibilidad del enunciado se complementa con una pregunta radicalmente perspectivística: «¿A qué precio el sujeto puede decir la verdad sobre sí mismo?»¹⁶. Sólo que la respuesta a esta pregunta no se resuelve tanto desde la interioridad del sujeto de saber sino desde las relaciones de fuerza que constituyen lo social, en la heterogeneidad de tiempos y lenguajes que limitan lo decible en cada época y, en este caso, desde la asimetría de los desarrollos históricos y culturales que caracteriza a las sociedades hispanoamericanas a partir del siglo XVI, en el concierto del sistema-mundo.

De esa manera, adquiere su verdadera dimensión la pregunta por la racionalidad propia del mito, en tanto que discurso privilegiado de las sociedades prehispánicas sobre sí mismas y sobre el ‘nuevo’ mundo que las interpela en el entramado de su propio destino.

2. El plano de immanencia

Uno de los aspectos más fascinantes del pensamiento mítico, pero también de los más reticentes a un tratamiento filosófico, tiene que ver con las imágenes totalizadoras *del mundo*, lo que normalmente se reconoce como cosmogonía. Siguiendo a Deleuze, podríamos equipararlo al plano de immanencia, con la salvedad que el término en Deleuze se aplica a la imagen *del pensamiento* conque una época o un filósofo intentan totalizar el saber. Aunque las culturas indígenas separan estas dos instancias: mundo y pensamiento, normalmente, a través de la elaboración mítica los límites del mundo tienden a coincidir con los límites del pensamiento. Más aún, en la capacidad de proyectar imágenes totalizadoras de mundo radica la potencia originaria de su pensamiento.

14 M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», en: *Dits et écrits*, Tome IV, p. 440-441.

15 Según Dreyfus y Rabinow, al abandonar la autonomía del discurso-objeto propio de la arqueología (en la cual, dicen, reaparecen los dobles fenomenológicos, no en su formulación aporética o dialéctica, sino dentro de una analítica que da cuenta de sus propias reglas discursivas) Foucault irá desarrollando una nueva perspectiva, desde la cual el nivel descriptivo de las reglas de formación del discurso, relativo a los diversos dominios y formaciones discursivas, se verá desbordado por una multiplicidad «de prácticas históricas que producen los objetos humanos que el estructuralismo sistematiza, y los sujetos humanos de los cuales la fenomenología hace la exégesis». H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault -Un Parcours philosophique* (Paris: Gallimard, 1984), p. 153.

16 M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», en: *Dits et écrits*, Tome IV, p. 442.

Aunque resulte esquemático, podemos afirmar que mientras el saber científico se distingue por un proceso de continua corrección de los límites del mundo y de la imagen del pensamiento, el saber mítico se remonta cada vez a los orígenes, para refrendar la memoria de un relato incontestable e incontrovertible, por lo menos dentro de la comunidad que lo trasmite. Por eso, en vez de contrastar los mitos cosmogónicos con los modelos cosmológicos que Occidente ha elaborado en cada época, a mi juicio, resulta más adecuado tratar de analizar, desde dentro del pensamiento mítico, las relaciones –entre lo real, lo simbólico y lo imaginario– que le dan coherencia y verosimilitud, y que le otorgan peso ontológico a cada uno de los seres que aparecen en sus relatos.

La impresión inicial, al mirar en conjunto las cosmogonías amerindias, es que la noción de *real* entre las culturas indígenas está fundada en una suerte de nominalismo radicalmente múltiple –héroes, fuerzas, sujetos animales, presencias no humanas, dioses– a partir del cual intentan comprender en unidades significativas los diferentes aspectos del mundo visible e invisible, considerado como un todo interdependiente e insoluble. Es evidente que para la filosofía resulta imposible aceptar una noción de realidad que depende radicalmente de un plano imaginario al cual sólo se accede por complejos simbólicos de carácter figurativo y que varía con cada cultura; pero también es cierto que actualmente los investigadores tienden a reconocer arquetipos animales, por ejemplo la serpiente o el jaguar, alrededor de los cuales se puede reconstruir la mayoría de estas imágenes totalizadoras de mundo. Esa ‘certeza’ del núcleo simbólico en la aglutinación de lo múltiple resulta paralela a la multiplicidad de perspectivas ontológicas que hacen estallar lo real como un virtual producto de las relaciones entre naturaleza, sujeto y *sobrenaturaleza*. En esas condiciones, lo real no es lo dado ni un a priori trascendental del plano de inmanencia sino que se (re)construye, necesariamente, como un palimpsesto de sucesivas proyecciones coincidentes a través de las cuales el mito co-implica todas las cosas, a la vez que todas las cosas parecen explicarlo a él. Tomando el axioma deleuziano de una unidad trascendente que es desbordada continuamente por «oleadas de inmanencia», se puede decir de cualquier corpus mítico que: «lo múltiple está en lo uno que le complica tanto como lo uno está en lo múltiple que lo explica»¹⁷.

Por ahora, y antes de responder a la objeciones que supone este paralelismo irresoluble entre la heterogeneidad de seres que supone el mito y la unidad que él les otorga en su relato, pienso que el territorio del lenguaje, esto es, la topología relacional entre mundo real y mundos posibles que el discurso mítico sugiere al análisis filosófico¹⁸, se hace suficientemente autónomo y pleno de sentido; tanto, que bien vale la pena dejar en suspenso el juicio filosófico y ocuparse en la tarea de pensar *in situ* los elementos formales, relacionales, constructivos, de esas estructuras simbólicas.

Así, por otra vía, pero sumergidos ya en un discurso que posee sus propias reglas de construcción, es posible hacer de nuevo la pregunta por la génesis del sentido, por la objetividad de lo eidético, incluso, por la articulación de lo empírico y lo trascendental y por

17 G. Deleuze, *Dos regímenes de locos* (Valencia, Pretextos, 2007), p. 237.

18 Las dificultades de seguir una ontología del mito aumentan cuando se reconocen todas las traducciones que el filósofo tiene que aceptar para acceder a una realidad que, en últimas, se remite a las fuentes publicadas y a las descripciones antropológicas.

el discurso que la expresa, no tanto en términos del sujeto que le da unidad como mundo de lo vivido sino de estructuración genética del saber. En esta duda entre fenomenología y estructuralismo se forja la antropología continental a partir de los años cincuenta.¹⁹ En este caso, en vez de una vuelta a la antropología fenomenológica, de la cual hay ya extensos tratados, eruditos y esclarecedores²⁰, asumo el estructuralismo como una manera de operar, asaz científica, que permite formalizar el archivo sin que sirva de relevo a una perspectiva propiamente filosófica.²¹

En ese sentido, puesto en el ejercicio de describir formaciones específicas de saber antropológico y etnohistórico relativo a las culturas amerindias a partir de la Conquista, el método estructuralista se pliega a los criterios arqueológicos que dan cuenta de las condiciones de existencia (Deleuze diría «las planicies») que hacen posible el campo enunciativo donde se despliega cada formación de saber. En otros términos, la estructura es desbordada por el plano histórico-ontológico adonde concurren indistintamente los enunciados del conquistador y el conquistado. Por eso, una vez adquiere consistencia el lenguaje específico de cada una de las formaciones de saber –jurídico, económico, literario, por ejemplo– que interesa describir, el análisis ‘ya no recuerda’ el método que lo ha hecho posible.

En ese sentido, el postulado de Deleuze según el cual «el verdadero sujeto es la estructura misma» puede ser leído en clave arqueológica (Foucault). Básicamente, porque esta especie de topología autopoietica permite establecer las coordenadas de un espacio simbólico, ni abstracto ni concreto, donde se produce la génesis activa de una estructura que *genera*, y por tanto es irreductible a, el orden de lo real y el orden de lo imaginario.²²

En lo que sigue, el problema consiste en vincular el postulado de Deleuze a la ‘producción mítica de mundo’, tratando de articular el orden lógico de la estructura matriz que la hace posible con la narratividad y la figuratividad del discurso mítico/histórico.

19 En ese sentido el estructuralismo sirve para poner en evidencia un *impasse* –el humanismo marxista y fenomenológico dominante en los años cincuenta– que no podía ser resuelto en su propio lenguaje.

20 En realidad no hay una escuela que pudiera asimilarse en estricto sentido a esta tendencia. Sin embargo, las investigaciones de Mircea Eliade y Gilbert Durand, que marcan una pauta en cuanto a la interpretación sistemática de las tradiciones míticas, recogen, a su manera, los principios metodológicos de la fenomenología.

21 En principio, Deleuze no concibe el estructuralismo como una filosofía. Sólo que, siguiendo un impulso que se mantendrá en su obra posterior, en esta época (después de *Nietzsche y la filosofía*, 1962 y antes de *El Antidipo*, 1972) el lenguaje de Deleuze intenta encontrar un espacio de convergencia para esos elementos que –en la lingüística de Jakobson (fonemas), la antropología de Lévi-Strauss (elementos de parentesco), la filosofía de Kant (facultades), el marxismo (la noción de valor) o la arqueología de Foucault (enunciados)–, vendrían a producir un *objeto teórico original y específico*, la teoría misma en tanto que estructura simbólica (Alhusser). Ver: G. Deleuze, «A quoi reconnaît-on le structuralisme», en: F. Chatelet (dir.) *La philosophie au XXème siècle* (París: Marabout, 1979), pp. 297 ss. Al margen de la importancia de sus trabajos monográficos, la riqueza de la filosofía de Deleuze está justamente en la multiplicidad de conceptos y en la heterogeneidad de disciplinas con las que construye su propio plano de immanencia.

22 Ahora bien, probablemente no sea posible plantear esta topología sin asumir un margen de sinsentido: «nosotros no sabemos todavía, dice Deleuze, en que consiste este elemento simbólico. Pero podemos decir, por lo menos, que la estructura correspondiente a este elemento no tiene ninguna relación con ninguna forma sensible, ni con alguna figura de la imaginación, ni con una esencia inteligible. No tiene que ver tampoco con una forma (Ges-talt) [...] la estructura se define, al contrario, por la naturaleza de ciertos elementos atómicos que dan cuenta, a la vez, de la formación del todo y de la variación de sus partes». Deleuze, «A quoi reconnaît-on le structuralisme?», en: F. Chatelet (dir.), *La philosophie au XXème siècle*, pp. 297 ss.

Una pista interesante parece estar cifrada en un texto de Derrida sobre la *khôra*, concebida como espacio 'generatriz' que no puede ser asignado a lo sensible ni a lo inteligible, sino como perteneciente a un tercer género, híbrido, regido por un orden metonímico donde es posible pasar de un género a otro, esto es, pasar «de la pregunta por los géneros del ser a la pregunta por los géneros del discurso»²³. Lo interesante del ejercicio derridiano es la forma como logra vincular esta noción enigmática al origen de la filosofía. En efecto, es en el *Timeo* de Platón que la *khôra* aparece por primera vez con la potencia de un espacio mítico, anacrónico, que señala la anacronía del ser, más aún, que «anacroniza» el ser.²⁴

No es difícil relacionar este espacio con las instancias cosmogónicas en las que están enraizados muchos de los mitos de origen.²⁵ Por un lado, la *khôra*, a pesar de su presentación enigmática, tiene una función ontogenética similar a la de la madre, el vacío, la noche o la oscuridad en las historias amerindias del origen. Por otro, la *khôra* tiene un funcionamiento que permite conectar los postulados estructuralistas a la dinámica con que el mito, sea en los grandes panteones mesoamericanos o en los relatos de las pequeñas comunidades, distribuye los seres del mundo.²⁶ Haciendo caso omiso de los mitologemas específicos de cada tradición, se puede hablar de un *topos* originario al que aluden tanto la filosofía platónica como las cosmogonías amerindias. Con el prurito de su asepsia figurativa, la filosofía ha logrado mantener esta referencia en su más pura abstracción. Por el contrario, en la lectura de Derrida, *Khôra* quiere decir, al mismo tiempo: «lugar ocupado por alguien, país, lugar habitado, sitio marcado, puesto, posición asignada, territorio o región».²⁷ En el caso de los mitos americanos, es evidente que el discurso sobre *khôra* ha sido poblado por toda suerte de cosmogonías y relatos de creación, remarcando su función de «lugar *investido*, por oposición al espacio abstracto de los geómetras, y a la *res extensa* de los filósofos».²⁸

Otra pista. Hablando de las culturas amerindias, Lyotard afirma que el peso de lo sensible en el signo se traduce en un mundo cultural que es *como* el del cuerpo, es decir, «una transcripción continua de un *sensorium* en otro». De esta remisión, dice, surgen los prime-

23 J. Derrida, «*Khôra*» (París: Galilée, 1993), pp. 20 ss.

24 Platón, *Timeo* (en: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 2ª edición, 1981), 47c ss.

25 Otra coincidencia nos animaba a establecer esa relación. Haciendo uso de un discurso semiológico que trabaja en la frontera de lo literario y lo filosófico, Derrida describe la topología propia de la mitología griega en términos que podríamos trasladar a las culturas americanas: «En realidad cada contenido narrativo, fabuloso, ficcional, legendario o mítico, poco importa por el instante, deviene a su vez el continente de otro relato. Cada relato es, entonces, el *receptáculo* de otro. No hay más que receptáculos de receptáculos narrativos. No olvidemos que receptáculo, lugar de recibo o de alojamiento, es la determinación más insistente de *khôra*». J. Derrida, «*Khôra*», p. 75.

26 Sin pertenecer al orden eidético, ni a la producción mimética de las copias (Platón), la *khôra*, más que un atributo, funciona como una suerte de receptáculo que parece recibir todas las determinaciones sin poseer ninguna como propia. Esta es la lectura que Derrida hace de Platón: «Los *skhemata* son las figuras recortadas e impresas en la *Khôra*, las formas que la informan. Estas formas vienen a ella continuamente sin pertenecerle». Y agrega: «se trata de un lugar de inscripción de todo lo que en el mundo es marcado» y que, en su indecibilidad, puede generar todo tipo de discursos. J. Derrida, «*Khôra*», p. 27

27 De hecho, dice, «*Khôra* siempre estará ya ocupada, *investida*, incluso como lugar general, y es en esa condición que ella se distingue de todo lo que toma lugar en ella». J. Derrida, «*Khôra*», p. 58.

28 Ibid.

ros signos, aquellos que traducen el «saber del cuerpo» como «saber del mundo»²⁹. En esa dimensión sensible del ser, el concepto no se resuelve como un universal abstracto sino como figura y como acontecimiento, esto es, como expresión del ser en devenir y como síntesis de los diversos planos ontológicos y sustancias expresivas que comporta el discurso mítico en su realización ritual y cotidiana.

Aunque la ‘solución’ figural parece adecuada al pensamiento mítico, el problema originario – la cuestión de lo sensible, el sentido de la superficie por relación a lo profundo, en otras palabras, la cuestión de la receptividad primera en la que reside la génesis pasiva del sentido– no termina de encontrar una formulación adecuada. Deleuze ha avanzado en el camino dejado por la fenomenología con la hipótesis de que la relación originaria con las cosas está desprovista de la noción de ego, aún en su presentación intersubjetiva.³⁰ De esta forma, al radicalizar la epojé husserliana, se abre el espacio de la significación a una coherencia inmanente a la génesis de sentido y a un inconsciente pre-individual que es necesario describir desde dentro de su propio funcionamiento sin presuponer un autor o una teoría previa del sujeto y de la historia.³¹

La preeminencia dada por Deleuze a la inmanencia, la famosa fórmula de «concebir la trascendencia dentro de lo inmanente», nos acerca un poco más a los términos en los que quisiera plantear el problema. De hecho, tanto en el mito como en la filosofía se trata de recortar el caos a partir de un determinado plano de inmanencia. Tanto los sistemas filosóficos como las diferentes tradiciones míticas dan cuenta del acontecimiento/mundo en cuanto que expresión figurada o conceptual de los movimientos, de las líneas de fuerza, de los vectores significativos que recorren el plano de inmanencia. En los dos casos, el plano puede ser «circunscrito por ilusiones», por «espejismos del pensamiento» o «por alucinaciones, percepciones erróneas, malos sentimientos»³². Igualmente, cada corpus mítico comporta un determinado plano de inmanencia, de la misma manera que podemos reconstruir los planos de inmanencia de distintos filósofos siguiendo diversas imágenes/matrices de pensamiento.

Hasta aquí el plano de inmanencia parece responder a los dos géneros de discurso, sin poner en evidencia el diferendo. El problema surge de la objeción platónica, retomada por Deleuze, a la construcción del plano de inmanencia a partir de imágenes, y no de ideas o conceptos³³. A fin de trabajar desde –y no resolver en una instancia superior– el diferendo,

29 J-F. Lyotard, «Les indiens ne cueillent pas les fleurs» (en: Bellow y Clement. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Galimard, 1979), p.74.

30 G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France PUF, 1968), p. 4.

31 Si en algo coinciden los filósofos franceses que se acostumbra a denominar como postestructuralistas, es justamente la ‘lucha’ conceptual por salir de toda concepción egológica del sujeto. Dos gestos que *no* vienen de la fenomenología son sintomáticos. Veamos *grosso-modo* sus efectos. El primero tiene que ver con la concepción del lenguaje como una estructura donde los efectos de sentido no provienen de un sujeto fenomenológico y desde la cual el sujeto deja de ser donador de sentido. Por su parte, el psicoanálisis, en la vuelta a Freud de Lacan, plantea un problema análogo: el inconsciente escapa a toda reducción fenomenológica y, por tanto, pone entre paréntesis la afirmación de un sujeto constituyente.

32 G. Deleuze y F. Guattari, *¿Que es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1993), p. 52.

33 En su lectura del comienzo de la filosofía Deleuze subraya la lucha de los filósofos contra la Imagen, denunciada como no-filosófica. En esa lucha, la filosofía «encontraría su repetición auténtica en un pensamiento sin imagen, al precio de las más grandes destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones, y de una obstinación de la filosofía que no tendría por aliado más que la paradoja, ya que al final debería renunciar a la forma de la representación como a un elemento del sentido común». Deleuze, *Différence et répétition*, p. 173.

es conveniente marcar la diferencia sin considerar el 'error' figurativo de los mitos como una objeción definitiva a su configuración como saber. Al fin y al cabo la historia de la filosofía es también una escuela de errores, en tanto determinadas imágenes del pensamiento han contribuido a establecer, contra evidencias posteriores, un determinado plano de inmanencia. En definitiva, aún en su ilusión figurativa, hay en los mitos una zona de indiscernibilidad con lo más íntimo del pensamiento, en tanto uno y otro trascienden el mundo objetivo, en su intento por «pensar el afuera absoluto»³⁴.

Con las salvedades a que haya lugar, se trata de reconocer el plano de inmanencia propio del mito como lo *no pensado* del pensamiento americano. Más aún, se trata de cifrar el intento de pensar lo no pensado y de hablar de aquello de lo que no se puede hablar. En fin, se trata de re-trazar el flujo de significancia mítica que se dispersa como enunciado por el plano de inmanencia de lo vivido, con la hipótesis de que en esa operación se puede descubrir/describir una suerte de diagrama de los flujos, de las multiplicidades, de las posiciones de sujeto, de las localizaciones del acontecimiento con que Deleuze ha resuelto el nivel simbólico de todo lenguaje como juego heterogéneo de fuerzas y como producción de conceptos —que aquí habría que llamar figuras—, al mismo tiempo.

En esa operación, el discurso sobre/del mito no cesa de pendular entre la metafísica pura y la pura descripción antropológica, entre el concepto y la figura, entre el recurso a lo inconsciente y la positividad de los enunciados que constituyen el archivo de las posibles formaciones de saber. A través de esta espacialización se puede focalizar el plano de inmanencia en un sentido foucaultiano, esto es, en la interrelación del plano de emergencia de los enunciados con las condiciones de posibilidad de existencia de los enunciados: «No existe enunciado que no suponga otros; no hay uno sólo que no tenga en torno suyo un campo de coexistencias, unos efectos de serie y de sucesión, una distribución de funciones y de papeles. Si se puede hablar de enunciado, es en la medida en que una frase (una proposición) figura en un punto definido, con una posición determinada, en un juego enunciativo que la rebasa»³⁵.

Sin resolver la ambigüedad entre concepto y figura, se puede afirmar que el esfuerzo de Deleuze por desarrollar una noción de sujeto impersonal, preindividual, operando en varios niveles semióticos, parece encajar en el dispositivo arqueológico que Foucault logró ensamblar durante los años sesenta como una propuesta para salir del humanismo antropológico. Más aún, al traducir las estratificaciones del plano de inmanencia (Deleuze) en tanto que estratos históricos (Foucault), resulta accesible la tarea de descripción de las instancias reales de engendramiento de la discursividad de los grupos sociales y las instituciones. Al abrir el plano de inmanencia como continente del discurso, y poner en evidencia su función diagramática sobre la existencia de las poblaciones americanas, se configura el plano de consistencia de cada cultura. Se pasa de la tipología del inconsciente que ofrece la hermenéutica

34 ...«un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia, «la intimidad en tanto que afuera, el exterior convertido en intrusión que sofoca y en la inversión de lo uno y lo otro» La cita es de Maurice Blanchot (*L'entretien infini*), en: Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 62.

35 M. Foucault, *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 1969), p. 166.

a una topología del deseo inscrito en circunstancias finitas, esto es, en máquinas sociales de deseo y destino específicas³⁶.

Ese ejercicio de positivización de los enunciados tiene varias consecuencias: (i) remite a una episteme particular, en este caso, las formaciones de saber generadas por la Conquista en una relación de absorción/destrucción de las diferentes culturas prehispánicas; (ii) involucra la discusión metodológica en una experiencia histórica que adquiere así la «función de a priori» (Foucault), de modo que los conceptos incorporados para desplegar las diferentes series enunciativas puedan remitir a un estrato histórico determinado; (iii) el criterio compositivo de los conceptos/figuras, no podrá encontrar su determinación completa en el recorrido por los puntos singulares de cada formación de saber, más que describiendo las relaciones múltiples que se establecen entre los cuerpos, los discursos y las máquinas sociales³⁷ que la Conquista hizo entrar en conjunción.

Así, lo que en muchos sentidos ha sido un proyecto —siempre inconcluso, siempre en marcha, que busca establecer la génesis de sentido de la cultura latinoamericana³⁸— debe ser pensado de nuevo como problema.

3. La fuerza problematizante del saber mítico

Para terminar, quisiera plantear puntos neurálgicos que hacen pertinente el pensamiento mítico en la discusión filosófica contemporánea. Tratándose de afirmaciones que tienen simplemente la función de desplegar el problema y pergeñar el método, remito a la investigación que las tematiza³⁹.

(i) En su multiplicidad, el discurso mítico se dispersa en series que aluden tanto a las historias de origen, como a formas endógenas de saber sobre astronomía, historia, botánica, organización social o ecología, esto es, plantea una visión del mundo coherente y totalizadora.

(ii) En vez de reducir el saber a través de la contrastación y la justificación propias de la ciencia y la lógica, el mito supone una composición heterogénea de lenguajes y una producción colectiva de enunciados que plantea otras fronteras entre los saberes, otra división

36 Para sintetizar la articulación de Foucault y Deleuze en este proyecto, podemos decir que en la búsqueda de una génesis estática (Deleuze), que en principio Foucault resuelve como diagrama, ambos llegarán a una ciencia de los estratos que será formulada como imbricación del plano de inmanencia y el plano de consistencia (Deleuze-Guattari) o como pliegue de subjetivación del afuera (Foucault). Así, lo que era una arqueología de las ciencias humanas (Foucault) estructurada como series heterogéneas (Deleuze) tendrá que plantearse el problema de una nueva ontología que aborde las formaciones de poder (genealogía) y el descentramiento radical del sujeto en la máquina capitalista (esquizoanálisis).

37 La noción de máquina social se presta a numerosos equívocos. Según Deleuze y Guattari, que la han incorporado sistemáticamente a sus análisis, en ningún caso se trata de una metáfora, sino de «un sistema global de deseo y destino que organiza las producciones de producción, las producciones de registro y las producciones de consumo». Ver: G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo* (Barcelona: Paidós, 1985), pp. 147 ss.

38 Aunque nunca explícito, ese proyecto atraviesa el pensamiento latinoamericano de Oswald de Andrade a Viveiros de Castro, de Martí a Vasconcelos, de Mariátegui a Carpentier, de Arguedas a Gruzinski, de Lezama Lima a Lyotard, de Todorov a una nueva generación de filósofos e investigadores que han decidido estudiar 'lo latinoamericano' como problema.

39 A. Chaparro, *Les Archives de l'Ambiguïté*, Tomo I. París: L'Harmattan, 2000.

de las facultades y, frente al saber occidental, un verdadero diferendo en relación con lo que significa comprender y acceder a la realidad.

(iii) La relación ontológica del saber mítico y el acontecimiento ritual es una vuelta a la pregunta por el olvido del ser⁴⁰. En el presente de la repetición ritual, el *logos* se hace verbo a través de relatos, cantos, sentencias, reflexiones que dan cuenta de lo que es decible sobre el plano de lo visible en una determinada cultura.

(iv) Este *logos mítico*, de fuerte tradición oral y figural, también da cuenta de lo que, siendo indecible sobre el plano de lo imperceptible, encuentra en el mito y el ritual una especie de enunciado colectivo que rebasa toda explicación puramente argumentativa. Vis-tos como procesos de subjetivación, la palabra mítica y el ritual otorgan a los individuos un cuerpo a través del cual se conectan con las fuerzas que concita el hecho de nombrar –también invocar y conjurar– cada uno de los seres del mundo, ya sean humanos, naturales o sobrenaturales.

(v) La mitología despierta los fantasmas teológicos del discurso filosófico, en tanto que se ocupa de narrar los avatares inorgánicos del alma, el origen del mundo o la relación de los vivos con un más allá, después de la muerte. En ese sentido, pone en la superficie narrativa muchos de los tópicos que la filosofía moderna ha relegado al *atopos* de lo impensable, como discursos suspendidos bajo las figuras de la superchería y la especulación trascendental. A partir de Platón, el mito es el territorio de la imagen incomprensible y la creencia ingenua. Desde entonces, se asume que el mito carece de *logos* apofántico, o sea, que no es suficientemente autoexplicativo, y que sus proposiciones, expuestas al rigor de la lógica o de la dialéctica, terminan en el absurdo⁴¹. Si bien la filosofía dio por cerrada la discusión con la condena platónica, durante los siguientes siglos las culturas han seguido creando mundos fundados en el mito. Sólo a lo largo del siglo XX se fue aceptando que no se trataba de señalar el mito como un discurso erróneo, sino de considerar los criterios con que el mito y la filosofía marcan las fronteras entre saber y opinión, entre concepto y narración, entre ciencia y creencia.

(vi) A nuestro juicio, tanto el marxismo como la fenomenología, y el positivismo sin hacerlo explícito, inscriben el pensamiento mítico en una perspectiva teleológica. En estas teorías, lo que el mito pueda entrañar de problemático o contradictorio, el lugar del diferendo, es relevado –en la perspectiva histórica y en el propio filosofema– por una lógica ‘propia’ filosófica que, en el mejor de los casos, traduce la forma pre/ingenua/narrativa del mito en la búsqueda de su ‘verdadero’ significado.

40 Todo esto puede parecer irrelevante, pero resulta sintomático que las discontinuidades y las contradicciones entre el ser del hombre y el ser del lenguaje constituyan, más que un problema, una ‘enfermedad’ de la cultura occidental llamada nihilismo. A propósito, este es el diagnóstico de Foucault: «Lo único que nosotros sabemos por el momento con toda certeza, es que jamás en la cultura occidental han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje». Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 329. Hoy se plantea una cura definitiva a través del diálogo universal, multicultural, respaldado por la cobertura global de la informática que haría posible una traducción radical de todas las tradiciones a un lenguaje común.

41 En el momento mismo de su exclusión como discurso con pretensiones de verdad, la literatura mitológica griega deja el legado de una vasta configuración de formas de expresión, tipos de relato y heterogeneidad de géneros. Ver: M. Detienne, *La invención de la mitología* (Barcelona: Península, 1985), p. 108.

La cuestión es si ese proceso es irreversible a través de la historia, o si hay un devenir minoritario de la filosofía que pueda volver sobre el discurso mítico con una mirada desprovista del tópico evolucionista. Ejercicios involutivos como este sólo buscan hacer más razonable nuestra lectura de las tradiciones míticas o, lo que es lo mismo, traducir ese *logos* pagano (Lyotard, 1979), heteromorfo, poético y narrativo, pero también asertórico y prescriptivo, propio del mito, con un efecto de verdad que Foucault llamaría, adaptando el concepto hegeliano a una noción plural de racionalidad, ‘universal específico’.

(vii) Una perspectiva amerindia de estos problemas supone la descripción interna de las formaciones míticas de saber –arqueología– y una indagación de las condiciones en que se hace posible su repetición después de la Conquista –genealogía–. Se trata de encontrar las leyes de diferenciación del discurso mítico, las redes semánticas que constituyen el mundo de cada tradición, la economía general que conjuga ciertos postulados teogónicos y arquetipos sagrados con formas festivas y/o sacrificiales, dentro del paganismo de fuerzas, dioses y géneros expresivos que caracteriza la mayoría de las culturas prehispanicas.

(viii) Los pueblos sin escritura fonética otorgan a la memoria viva una posición privilegiada que permite actualizar continuamente el pasado, sin consignarlo al ‘olvido’ de la representación escrita; pero, a su vez, producen otras formas escriturales donde el cuerpo, la marca, el gesto, la huella pictural o ideográfica nos obligan a hacer un relevo, de manera que en adelante el enunciado puede ser concebido también como huella, trazo (Derrida), figura (Lyotard) o signatura (Foucault), nociones sugeridas a propósito de los ‘pueblos sin escritura’⁴².

Lo que Foucault llama el archivo de cada cultura –las reglas de construcción de los enunciados– obedece aquí a otro régimen de discurso y a otra lógica de la memoria.

(ix) En lugar de un *logos* que tiende a separarse de toda materialidad y a fundarse sobre un sujeto con validez universal, el mito se proyecta como un discurso discreto, conectado en múltiples formas a la existencia de cada cultura. En vez de la figura del filósofo o el científico, se trata del chamán, del sabedor, del abuelo, que tienen la responsabilidad de conservar y transmitir, de proyectar y repetir, de reelaborar y poner en acción ese archivo heteróclito, finito y contingente.

En ese sentido, la realización ritual del mito constituye el plano de intersección entre una determinada máquina deseante y un particular régimen de signos (Deleuze y Guattari, 1988). En efecto, aunque aparece desde fuera como un conjunto de falsedades e incoherencias, en ese continente maquínico de lo social el lenguaje mítico constituye el plano de consistencia de los deseos y las creencias de la cultura que lo produce.

Este plano, que por ahora hemos llamado *khôra*, opera como *spatium* relacional donde se efectúan los hechos de lenguaje, las inscripciones en el *socius*, las clasificaciones de los seres, los protocolos rituales a través de los cuales se repite el gesto, la palabra, el *mantram*,

42 Desde luego Foucault no era ajeno a la heterogeneidad expresiva de los enunciados, pero fuera de la noción de signatura desarrollada en *Las Palabras y las Cosas*, no parece interesado en una discusión semiótica o gramatológica. Sin embargo, anota: «La materialidad de los signos, en efecto, no es del todo indiferente a la gramática o incluso a la lógica. Las coordenadas y el estatuto material del enunciado forma parte de sus caracteres intrínsecos. Porque, en cuanto se le presta un poco de atención, las cosas se embrollan y los problemas se multiplican». Foucault, *La arqueología del Saber*, p. 168.

el canto, la danza, las *imago* colectivas que secreta el mito, como una prueba, siempre (in)actual, de su eficacia para leer y actuar sobre el mundo.

El resultado son sociedades donde opera lo que Bataille llama economía general, esto es, una economía que privilegia el consumo, el exceso, la fiesta, otorgándole al lenguaje la función de expresar este exceso como concepción del mundo y acontecimiento ritual.

(x) De cierta manera, y con las restricciones que plantea toda utopía «realmente existente», el mito como instancia totalizadora del saber realiza el sueño de la filosofía por fundirse con el mundo, el proyecto de los filósofos contemporáneos por revertir el discurso filosófico en lo no-filosófico. Los márgenes y las clausuras exploradas por Derrida, la abolición del referente en un afuera plegado a la subjetivación intuido por Foucault, las implicaciones del acto de habla en tanto que modo de vida, la restitución de lo trascendente al acontecimiento; todo lo que parece desbordar la tradición filosófica hacia una experimentación de sus propios límites, encuentra en la palabra mítica y ritual una posibilidad discursiva.

(xi) Una última aclaración sobre la comparecencia del mito ante la ley del discurso filosófico. En este retorno a las fuentes del pensamiento mítico no hay nostalgia por los orígenes, ni el atisbo de un humanismo antimoderno, pluriétnico, multicultural, ni siquiera la recusación de los presupuestos que sustentan las objeciones que el *logos* hace al mito, aunque todo esto se pueda deducir en un nivel performativo del discurso. El retorno simplemente implica una inmersión en lo prefilosófico, sin que el *pre* anuncie una revelación ulterior que deniegue sus orígenes, o revele una verdad oculta que el mito pudiera esconder bajo su ropaje narrativo, aparentemente caprichoso y fantástico⁴³. A nuestro juicio, lo que está en juego, es el derecho a la filosofía como reflexión, descripción y puesta en concepto de las formaciones de saber en ‘nuestra’ América⁴⁴. Dado que no se trata de una historia de la filosofía ni de una reconstrucción de las discusiones filosóficas de la época, la arqueología considera estas formaciones, en principio, como archivo literario-histórico-antropológico, sin la pretensión de postular a priori una teoría o una filosofía particulares de la historia americana.

(xii) El mito no promete un contenido último sino que en su enunciación *realiza* (Austin) una imagen del pensamiento donde las percepciones, las figuras sagradas, los actos rituales, los relatos de origen, las prescripciones éticas, las marcas sobre el territorio se alternan, y concitan, en tanto que puntos singulares a través de los cuales cada cultura va trazando las coordenadas de su propio plano de inmanencia y las claves escriturales de su propia historicidad.

43 Hay un nivel de lectura del mito en que en lugar de lo fantástico, hiperbólico, inasible, aparece únicamente lo ordinario. Aclarar las formas sociales, los órdenes discursivos, la economía simbólica dentro de la cual se percibe y se proyecta este mundo ordinario en el pensamiento mítico, es hoy una de las líneas más interesantes de la investigación en antropología filosófica.

44 Lezama supo traducir esa anamnesis de lo ‘nuestro’ en una nueva concurrencia poética de lo real y lo imaginario. Descubre que los fragmentos de una totalidad sincrética que se nos escapa son irreductibles a lo cultural, y que el pensamiento sobre «todos los signos que corren a su totalidad», sin lograrlo, es un ritual en el que «tocar y reverenciar» es tan importante como «descifrar y habitar». Lezama, «Tratado en la Habana». En: *Obras completas*, tomo 2 (Madrid: Aguilar, 1979), p. 580.

Bibliografía

- Bataille, Georges. *La part maudite*. París: Minuit, 1967.
- Chaparro, Adolfo. *Les Archives de l'Ambiguïté*, Tomo I. París: L'Harmattan, 2000.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Que es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Antiedipo. Esquizofrenia y Capitalismo*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Deleuze, Gilles. «A quoi reconnaît-on le structuralisme?», en: Chatelet, Francois (dir.) *La philosophie au XXème siècle*. París: Marabout, 1979.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjetivité*. París: PUF, 1953.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pretextos, 2007.
- Derrida, Jacques. «*Khôra*». París: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *de la gramatología*. México: Siglo XXI, 1978.
- Derrida, Jacques. *Le problème de la gènesis dans la philosophie de Husserl (1954)*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, 1990.
- Detienne, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona: Península, 1985.
- Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Un Parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*, Tome IV, 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *La arqueología del Saber*. México: Siglo XXI, 1969.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1981.
- Husserl, Edmund. «La Crise de l'humanité européenne et la philosophie» (1935/36), en: *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. París: Gallimard, 1976.
- Husserl, Edmund. «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en: *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1969.
- Husserl, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse (1911)*. Paris: P U F, 1989.
- Lezama Lima, José. «Tratado en la Habana», en: *Obras completas*, tomo 2. Madrid: Aguilar, 1979.
- Liotard, Jean-Francois y Thébaud, Jean-Loup. *Au juste. Conversations*. Paris: Christian Bourgois, 1979.
- Liotard, Jean-Francois. «Les indiens ne cueillent pas les fleurs», en: Bellow y Clement. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1979.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba, 1978.
- Negri, Antonio. «Gilles-Félix», en: *Revista Rue Descartes*, No. 20. París, 1998.
- Platón. «Timeo», en: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 2ª edición, 1981.