

L A LÓGICA DEL PENSAMIENTO Y SUS FORMAS DE EXPRESIÓN ORAL Y ESCRITA

Fernando Martínez Ramírez

Fernando Martínez Ramírez es profesor investigador de la UAM Azcapotzalco. Ha publicado el libro de cuentos *La babel de los payasos* (Miguel Ángel Porrúa, 2000) y el ensayo monográfico sobre Kierkegaard, *El más desgraciado* (UAM Xochimilco, 2000).

Aristóteles designó *physicoi* a los primeros filósofos griegos, también llamados presocráticos. Posteriores al poeta Hesíodo y anteriores al esplendor ateniense del siglo V, lo peculiar del pensar presocrático es que ya no es *mithykos* —según vocablo usado por el propio Aristóteles—, como lo era todo pensamiento anterior a ellos.¹ Es decir, desde el siglo IV a. C. existe la distinción entre dos formas de pensar en apariencia excluyentes: *mythos* y *logos*. La primera parece haber dominado a lo largo de la Edad Media y hasta el siglo XVI, cuando la confianza en la razón trajo consigo el surgimiento de las ciencias modernas.

Hoy, tras una larga etapa racionalista, asistimos a una revaloración del mito, en especial a partir de que el psicoanálisis y la antropología descubrieron su gran relevancia epistemológica. Esta revaloración ha sido acentuada por la crítica que Jacques Derrida hace de lo que él llama *logocentrismo* occidental² y por el desenmascaramiento que del poder y las instituciones históricas realiza Michel Foucault: toda verdad, todo conocimiento, todo sistema de *logos* es relativo, los criterios que miden lo sano o lo perverso, la locura y la salud mental —por poner dos ejemplos—, forman parte de estructuras de saber y de poder más allá de las cuales tales

cráteros pierden sentido. En la actualidad resulta un hecho contundente que el mito posee una enorme capacidad heurística en el ámbito de muchas ciencias humanas; y no sólo eso, en tanto realidad antropológica debemos contar con su permanencia y universalidad.³

Lo que había estado en pugna son dos formas o modos de lo real al parecer excluyentes, dos *horizontes gnoseológicos*: por un lado la aprehensión empírico racionalista dominante, con sus leyes de causalidad y su preferencia por la expresión dialéctica; por otro, la experiencia de lo sagrado, de *lo todo otro* inaccesible a la experiencia lógica superficial y sólo expresable dramáticamente. Cada horizonte representa un modo de adaptación a la realidad o de adopción de la misma. El predominio de uno suponía la ignorancia o negación del otro. Sin embargo, no existe tal escisión ontológica. Las formas que asume el pensamiento y su necesidad de sentido resultan dialécticas y dramáticas, lógicas y patéticas al mismo tiempo. Tal es el punto que deseamos defender en este ensayo.

Mythos

El término *mythos* significa hilo, urdimbre y, según una interpretación ético-psicológica muy extendida, todo mito simboliza los dramas de la vida interior y de la vida social, ya sea que estos dramas tiendan a la sublimación o a la perversión.

El impulso evolutivo (el deseo esencial) se encuentra representado por el héroe; la situación conflictiva de la psique humana, por el combate contra los monstruos. Todas las constelaciones sublimes o perversas del psiquismo son así susceptibles de encontrar su formulación figurada y su explicación simbólicamente verídica, con la ayuda de los simbolismos de la victoria o la derrota de tal o cual héroe en su combate contra tal o cual monstruo de significación determinada o determinable.⁴

Los mitos ayudan a entender la función simbólico-fabuladora de la imaginación y la necesidad humana de hallar una verdad plausible a su destino.

Para Roger Caillois existe un imperio de los mitos sobre la sensibilidad; están destinados a responder a ciertas necesidades afectivas y a exaltar la imaginación del hombre. Fue el psicoanálisis el que, partiendo de ellos, sentó las bases para una lógica de la imaginación afectiva y arrojó luz sobre una

realidad psicológica profunda. La mitología se erige así en trasunto de esa fuerza que impele al ser a preservar en sí mismo y que está más allá de los biológicos instintos de conservación. Además, Caillois distingue una mitología de las situaciones y otra de los héroes.

Las situaciones míticas se pueden interpretar... como proyección de conflictos psicológicos (la mayoría de las veces incluyendo entre éstos los complejos del psicoanálisis), y el héroe como la proyección del propio individuo: como *imagen ideal de compensación que tiñe de grandeza su alma humillada*.⁵

El individuo común por lo regular se encuentra paralizado ante el acto tabú, pero confía su ejecución al héroe, quien se encarga de dar solución feliz o desdichada a las situaciones míticas, viola los interdictos psicológicos y sociales y se hace, por ello, digno de una culpabilidad superior, imposible de asumir por el individuo corriente. Hay, por tanto, dos vías, la del héroe y la del camino trillado. En el primer caso —arguye Joseph Campbell— no hay salvación posible porque la hazaña consiste precisamente en el sacrificio. En el segundo la salvación es natural: los ritos, los sacramentos portadores de la gracia entregados por los redentores funcionan para este fin. El destino heroico es trágico, prevee la destrucción pues asume que nuestra importancia es provisional. El héroe arquetípico trabaja para la eternidad, no para la gloria personal.⁶

Mircea Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*⁷ sostiene que la distintiva ruptura entre lo sagrado y lo profano es sólo aparente: existe entre estos ámbitos un puente que es la actividad simbólica del hombre, la cual permea ambos elementos de la dicotomía hasta convertirlos en parte de un mismo proceso instaurador de “realidad”. La paradoja de lo sagrado consiste en manifestarse a través de un objeto profano, esto es, se da una confluencia paradójica del Ser y el No-ser, de lo absoluto y lo relativo, de lo eterno y el devenir, de lo cual se desprende que hay dos regímenes ontológicos distintos participando de un mismo objeto.

El hombre no puede vivir sin un espacio ni un tiempo sagrados —situados siempre en un centro o *axis mundi* y en *illo tempore*, respectivamente— porque siente “nostalgia del paraíso” y “nostalgia de la eternidad”. Esto no es sino el deseo de encontrarse en el corazón del mundo, de la única realidad auténticamente verdadera, la sagrada. Además, no

se trata de una apetencia privativa del hombre arcaico, pues existe entre él y nosotros un *transconsciente*, discernible en todo símbolo, lo cual permite rastrear lo mítico a partir de sus trazas, incluidas desde luego la literatura, las tradiciones, las supersticiones... Es mítico no sólo lo que se cuenta de ciertos sucesos y héroes que se desarrollaron en el *allá* del tiempo sino todo lo que guarda relación directa con tales acontecimientos y personajes primordiales.⁸

Lo que el mito hace es fijar modelos ejemplares para las acciones humanas, les provee de una justificación trascendente. Todo culto, todo ritual establece un alto en el tiempo profano, repite un gesto primordial llevado a cabo en el *allá* del tiempo, y por eso representa un re-nacimiento, una renovación de la vida. Deseamos una realidad significativa, paradigmática, y el mito nos la proporciona a través de las supersticiones, las costumbres, las nostalgias, los ritos de



En este mismo sentido se apunta la idea de Joseph Campbell de que, finalmente, todos somos héroes de nuestro propio destino⁹ y —agregaríamos— por eso el destino es algo tan trivial, salvo honrosas excepciones. La aventura heroica como esquema arquetípico es un aspecto de la necesidad que tenemos de explicar y comprender el absurdo existencial. Maticemos, entonces: hay héroes (nosotros) y protohéroes: Gilgamesh, Cristo, Buda, Ulises, Eneas, Fausto... A estos últimos se les reconoce su misión civilizadora, su apremio o ejemplaridad. En nuestro caso lo único que necesitamos es el consuelo de una verdad plausible, saber que nuestros esfuerzos representan también una misión heroica...

pasaje y protección. La vida misma constituye una aventura iniciática: a través de los sufrimientos y los obstáculos perfilamos nuestro ínfimo heroísmo, que un buen día llamamos experiencia e intentamos hacerla valer con los demás, para que no pasen por lo mismo que nosotros, para aligerarles el camino. Eso creemos, pero el gesto heroico es arquetípico y se tiene que repetir con cada uno de nosotros.

Una intuición común mueve a los mitólogos que hemos citado: la idea de que en el hombre moderno sobrevive un *sentimiento mítico*, listo para darle sentido al mundo y a esta aventura escasamente redimible que ha resultado la vida. Un

ejemplo bastará para ilustrar la sobrevivencia de este *sentimiento*: nuestra concepción “real”, no abstracta del tiempo.

Tiempo mítico

En la mitología griega el más antiguo de los dioses fue Eros, anterior incluso que Cronos-Tiempo. Si tomamos en cuenta lo alegórico del pensamiento mítico, esto significa que nada habría sido posible sin el amor, que es anterior al Caos primordial, del cual se desprendieron Gea-Tierra y Uranos-Cielo. Estos dioses procrearon, en algo que debió ser una feroz juntura entre hermanos, a la primera raza de titanes. Pero Uranos, temeroso de que sus hijos lo destronaran como supremo monarca del universo, los iba devolviendo al vientre de Gea conforme nacían. La Tierra, extenuada y triste, concibió la idea de esconder al último de sus vástagos, que estaba a punto de nacerle. Llegado el momento, Uranos, en lugar de a Cronos —como habría de llamarse el pequeño titán— tuvo en sus manos una piedra envuelta en una manta.

Así comienza la historia del tiempo, que creció y fue fortaleciéndose lejos de esa bóveda sólida y cerrada que es el cielo, hasta que un día fue suficientemente poderoso para enfrentarse a su padre. El tiempo, por tanto, nació gracias al engaño y sufrimiento de un dios femenino, y se convirtió en el dios supremo al derrotar a su progenitor, emasculándolo. De la sangre derramada sobre el mar por esta invaginación humillante, Uranos engendró a Afrodita-Belleza. Una sangre férax, divinamente fértil pero derrotada por un descendiente, hizo posible que la belleza, desde entonces, no tuviera madre, y quizá por esta razón los humanos la buscamos, por resultar un arquetipo que ha nacido huérfano.

Cronos, por su parte, tomó como esposa a una de sus hermanas, Rea, y con ella procreó en sagrado incesto a la segunda raza de dioses, los titánidas. Pero, igual que su progenitor, imaginó que algún día sus hijos podrían destronarlo y tomó precauciones más contundentes: los fue comiendo uno a uno; de ahí proviene la fama del tiempo que todo lo devora. Sin embargo, las mujeres, Gea y Rea, fraguaron de nuevo un engaño e hicieron posible que Zeus naciera para que, tarde o temprano, liberara a los titanes presos en el vientre de la Tierra y, secundado por ellos, pudiera enfrentarse a Cronos: solo jamás habría podido vencerlo. Desde entonces Zeus es eterno, pues fue capaz de derrotar al tiempo.¹⁰

Esta concepción mítica, como cualquiera otra, abre para nosotros la dimensión existencial de la temporalidad. ¿Cómo

la vivimos? Entre los pueblos primitivos el testimonio más directo del paso del tiempo, tal vez de su circularidad o su eterno retorno, es la alternancia de los opuestos: día-noche, invierno-verano, los ciclos lunares y solares, todo lo cual establece un ritmo a los trasiegos cotidianos, una forma de medición ritualizada donde no existe la explicación en términos de causas eficientes —la rotación de la tierra, por ejemplo— sino en términos de causas finales: los dioses o fuerzas sobrenaturales nos están comunicando algo, desean que nos comportemos de determinada manera.

El sol, desde esta perspectiva cosmoética, tiene dos grandes atributos: es *psicopompo* asesino e *hierofante* iniciático: “aunque inmortal, baja cada noche al reino de los muertos; a consecuencia de ello puede traer con él al hombre y, al ponerse, matarlo; pero al mismo tiempo puede, por otra parte, guiar a las almas a través de las regiones infernales y volverlas a traer a la mañana siguiente, con el día, a la luz”.¹¹ Entonces, el sol no sale o se oculta en virtud de una ley natural: es un dios cuyos actos tienen una finalidad, no una causa, y esa finalidad debe ser reconocida y trabajada por el ser humano si no quiere propiciar su cólera. El tiempo, de la misma manera, no es una sustancia ni una entidad abstracta: es las cosas mismas, la lucha de contrarios, en medio de la cual el hombre es una figura endeble con un mundo de voluntades cósmicas que en cualquier momento lo pueden destruir o beneficiar.

Podría pensarse que nada hay más alejado del hombre moderno que este desamparo frente a los ritmos de la naturaleza, pero resultaría falso. Seguimos cultivando, en medio de nuestra tecnología y “emancipación” del espíritu, rituales de pasaje y protección, porque compartimos con nuestros ancestros eso que ha sido llamado por Jung *arquetipos* o por Mircea Eliade *transconsciente mítico*. “Un objeto se hace sagrado —dice Eliade— en cuanto incorpora (es decir, revela) *otra cosa* que no es él mismo... sólo se convierte en hierofanía en el momento en que ha dejado de ser un simple objeto profano, en que ha adquirido una nueva ‘dimensión’: la de la sacralidad”.¹² La paradoja de lo sagrado consiste, dijimos, en manifestarse a través de un objeto profano.

¿Qué decir, por tanto, de nuestros amuletos, de los árboles donde se dibuja la virgen, de las rutas preferidas pues por ahí nunca nos han asaltado, de levantarnos con el pie derecho o de la foto de mi hijo que guardo en mi cartera o como descanso de pantalla, de no pasar bajo una escalera, colocar

nuestras insignias en el umbral de nuestra entrada preferida, de la camiseta con la que fui campeón, del color adecuado porque lo usan los triunfadores, de mi número de la suerte y del tarot o los astros, el equinoccio que nos energiza si estamos en la cima de la pirámide, de la fiesta de fin de año, del insulso casamiento o el acto sexual mediante el cual recupero la androginia primigenia, del impulso heroico que me hace avanzar hacia alguna parte, la que sea o la que sueño, pues ahí me veo mejor del que ahora soy...?

Y así podríamos continuar con una infinidad de colecciones y creencias que impregnan nuestra relación con las cosas y con las personas de un animismo propio de una peculiar forma de conciencia simbólica desdeñada. Los símbolos prolongan, hacen duradera una hierofanía, solidarizan al hombre con la sacralidad aunque lo ignoremos, afirma Mircea Eliade. “En todos los niveles de la experiencia humana, por humildes que se los imagine, el arquetipo sigue valorizando la existencia y creando ‘valores culturales’”.¹³ Cualquier ritualidad, en el ámbito que sea, es mítica y existencial. El gesto repetitivo restaura algo que en algún momento parecía perdido, *in illo tempore...*

Todo esto sigue siendo nuestro, una forma de entender la dimensión existencial y simbólica de la alternancia, de la ciclicidad del tiempo, que se retarda o alarga según nuestros apremios psicológicos y nuestras necesidades de sentido. Es el tiempo mítico, que genera sus propios espantos y convicciones.

Logos

En el mundo del mito las imágenes son inseparables del pensamiento, los hechos resultan una manifestación de *lo todo otro*: hierofanías fulgurantes a través de las cuales dios o los dioses se manifiestan al ser humano. Los acontecimientos son sucesos individuales, acciones deliberadas, y por eso toman la forma de relato dramático donde el hombre es un personaje más entre muchos otros.¹⁴ Los sueños, las alucinaciones y la vigilia, la vida y la muerte, todo tiene la misma importancia y el mismo estatuto de realidad. No se trata de una libre asociación fantasiosa, sino de experiencias con una profunda pregnancia: se cree en ellas. En el fondo, lo que está en juego con estas hierofanías son los problemas del origen (*arché*) y el fin (*telos*), de la misma manera que lo están para la filosofía. No obstante, a pesar de lo parecido de su misión, el mito y la filosofía difieren en su modo de “ver” las cosas.

La filosofía nace con una preocupación: explicar la fuente originaria de la generación y la corrupción, *arché*.¹⁵ Pero no buscó un principio trascendente y creador, exterior a la naturaleza (*physis*), ni apeló a relatos dramáticos donde los dioses luchan entre sí o un dios único crea todas las cosas desde su infinita soledad. Las cosas, el Ser, tienen un principio u obran en virtud de él, el cual debe poder discernirse a partir de las cosas mismas, por lo que son y lo que ocultan. Se buscaba un principio inmanente y natural, no divino aunque sí metafísico, es decir, no evidente a los sentidos: era preciso el examen escrutador de la razón, del *logos*, para encontrarlo.

Parménides fue, junto con Heráclito, el más importante filósofo presocrático. Declara que la verdad (*alétheia*) gusta ocultarse al común de los mortales, quienes, extraviados por los sentidos, deambulan en medio del error durante toda su vida. Perciben seres (*onta*) ahí donde en verdad hay un único e imperecedero Ser (*On*). Por eso los sentidos necesitan someterse al escrutinio del intelecto, *logos*. El Ser no puede comenzar a ser, porque si no qué era antes. Tampoco puede dejar de ser pues entonces que será después. No hay, por tanto, un antes ni un después cuando se trata del Ser. Es eterno, único, imperecedero, inamovible, siempre sí mismo. Cuando los sentidos nos dicen que el cielo parece una bóveda cerrada que podría caernos encima o el mar despararramarse en el infinito, hacia la región de los muertos, claramente nos están mal informando. Existe una razón oculta para todo, y sólo el filósofo sabe descubirla, des-ocultarla (*alétheia*). Con Parménides ha nacido una nueva forma de “ver” las cosas, y es metafísica. Ya no hay dioses manifestándose por medio de kratofanías como el rayo o de pequeñas apariciones en los sueños, apariciones que siempre afectan a los sentidos y a las emociones. La verdad ha comenzado a ser racional, gusta ocultarse detrás de los fenómenos y los rige.

Heráclito proclama al *logos* como aquello que manifiesta una eterna verdad, una realidad inexorable e inaccesible a los dormidos, que son el común de los mortales. El *logos* es el principio de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas, lo común que lo gobierna todo, y sólo se le ve con los ojos de la mente (*nous*), permanece oculto a la humanidad. El *logos* es la eterna lucha de contrarios que hace que las cosas sean, devengan, existan en eterno fluir: la noche es vencida por el día y viceversa, el invierno por el verano, la vida llega a ser muerte... Pero en medio de este fuego viviente que es el

cosmos persiste la unidad, un Ser que se regenera incesantemente y nunca deja de ser. Cuando la inteligencia se eleva por encima de la lucha que confunde los sentidos, descubre la armonía invisible del *logos*. Descubrimiento que sólo le está reservado a unos cuantos. Ya no hay relatos dramáticos ni revelaciones divinas, sólo una inteligencia acerca de las cosas, un convencimiento racional que ha hecho nacer las apariencias, el engaño, y se lo ha reservado a quienes prefieren guiarse por los sentidos. Se trata de un ruptura entre el saber común (*doxa*) y el conocimiento bien fundamentado de la filosofía (*episteme*). De ahora en adelante el testimonio de los sentidos habrá de someterse al escrutinio de la Razón, portadora de la verdad (*alétheia*), una verdad que es metafísica. Y este examen será la nota común a toda duda filosófica, desde Sócrates hasta Husserl, pasando por San Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Kant, en fin, será el fundamento de la ciencia moderna surgida del seno de la filosofía.

Tanto el pensamiento mítico como el filosófico (*episteme*) reconocen la relación de causa a efecto, pero en el *mythos* resulta imposible admitir esta relación como una operación impersonal o mecánica. La filosofía —y más tarde la ciencia— trata de reducir el caos de las percepciones a un orden que opera según leyes universales. Platón, por ejemplo, resolvió que el mundo de las apariencias, de lo sensible o devenir, tiende hacia el mundo del Ser, de las ideas imperecederas (*eidós*) como su modelo perfecto que es, aunque nunca lo alcance; un mundo sólo accesible a la inteligencia en su más alto grado de abstracción, la noesis (*nous*); Aristóteles, por su parte, llegó a la conclusión de que existe un Motor Inmóvil, una entelequia o adecuación universal de todas las cosas o causalidad universal, inaccesible a los sentidos pero discernible por la razón (*episteme*) a partir de las cosas mismas.

Sin embargo, para el pensamiento mágico-religioso del mito y su forma de entender la causalidad, no existe distinción entre lo natural y lo sobrenatural, ámbitos entre los cuales existe una relación íntima de “causa a efecto”. En el caso de la magia, el hombre puede actuar sobre los fenómenos naturales y sobre las personas en virtud de dos principios: lo semejante produce lo semejante y las cosas que una vez estuvieron en contacto siguen actuando recíprocamente a distancia. Imitar o actuar sobre los objetos materiales para causar daño o beneficio, tales son los principios de la magia *simpatética*,¹⁶ es decir, de la simpatía oculta entre las cosas.

La misma causa tendrá el mismo efecto siempre. Se trata de una práctica reglamentada donde el concepto de espíritu no existe aún, sólo el *éter* que mantiene unidas a las cosas en el tiempo y en el espacio.

En la religión, a diferencia de la magia, sí existen poderes superiores y ocultos al ser humano, seres divinos con los cuales hay que ser propiciatorios; su voluntad es elástica y variable y no se le puede manipular en virtud de la ley de la semejanza o la contigüidad propias de la magia; el cosmos no está regido por leyes inconscientes e impersonales sino por voluntades conscientes y personales a las cuales nos adherimos no por vía de la manipulación sino por medio de una creencia y una práctica de fe. Así, la magia resulta anterior y mucho más extendida —incluso hasta nuestros días— que la religión, pero en ambos casos estamos en presencia del *mythos*, de una causalidad no mecánica ni impersonal.

La fe no existe como problema para el pensamiento mítico, pues aún no hay algo que se le contraponga y que pueda llamarse razón (*logos*). No existen diferencias entre las causas eficientes y las causas finales. La “fe” mítica es una fe en lo concreto que, no obstante, trasciende la finitud del ser humano y sus fuerzas. En el mito la trascendencia de las cosas está relacionada con poderes ingentes, no con sucesos que no puedan explicarse racionalmente. La falta de explicación no es una característica del *mythos*, que “lo sabe” todo, más bien ha llegado a ser una carencia lógica propia de la duda racionalista.

Lo que aquí llamamos *mythos* se refiere, por tanto, a esta conciencia mágico-religiosa que es espiritual lo mismo que material y que hoy se encuentra necesariamente atravesada por la pujanza del *logos*. No ha desaparecido —por más que parezca extenuado— el animismo imaginario que configura nuestra sustancia espiritual y nos liga a las cosas, aunque ello resulta imposible de aceptar en el discurso de muchas ciencias, no así en el de la filosofía, el psicoanálisis o la antropología, por ejemplo.

Una visión ya no “real” sino metafísica, es decir, filosófica, del tiempo, nos pondrá en vías de comprender mejor la relación entre *mythos* y *logos* en el pensamiento contemporáneo.

Tiempo metafísico

Existe una metafísica del tiempo, alimentada por Aristóteles, San Agustín, Kant, Bergson y la filosofía existencialista de

Heidegger, entre otros.¹⁷ Con ellos como trasunto preguntémonos, primero, si el tiempo existiría independientemente del ser humano. ¿Hubo un amante perverso llamado Sade y dos guerras mundiales, si no las viví? La respuesta inmediata a esta pregunta filosófica es que sí, que el estatus ontológico del tiempo y sus acontecimientos trascienden nuestra finitud. Muchos hombres han existido *antes* y existirán *después*; lo cual para el sentido común resulta el testimonio decisivo de la permanencia del tiempo, que por ello se transforma en una entidad independiente de la conciencia. Pero qué haría el tiempo sin nosotros, cómo se reconocería a sí mismo si no hubiera alguien o algo para testimoniarlo. En sentido estricto, no podemos afirmar la existencia de lo que ignoramos, precisamente porque es ignorado. Sé de los flatos y alientos dulcemente acres de mi amada porque está conmigo; conozco dos cuerpos que se desean como objetos acoplables aunque después del orgasmo, cuando ya las cosas han resbalado hacia su sitio y los desgarramientos han sido trascendidos, se perfilan irremediabilmente como dos cuerpos exhaustos que entrelazan su satisfacción o su hastío. Pero no siempre lo supe, pues alguna vez fui niño y no veía en esto una situación erótica marcada.

Lo mismo sucede con todas las cosas: comienzan a existir cuando tenemos alguna forma de conciencia acerca de ellas, porque lo he leído, porque me fue platicado, lo viví, en fin, cualquier testimonio que las haga *presentes*. Alguien podría refutar: que tú no lo sepas no significa que no existe. Pero cuando ese alguien me lo ha dicho, en este *instante* ha comenzado a existir, y entonces no hay ninguna contradicción entre su refutación y mi aserto: la existencia es un predicado, con mayor urgencia si es existencial. Además, este predicado no es únicamente mío sino de *la* conciencia humana, tuyo, de aquél y de todos.

El tiempo no es una sustancia que podamos tocar como la vulva acre de la mujer amada; no tiene pasado ni futuro, porque el pasado y el futuro son modos que tiene la conciencia de testimoniar nuestro paso por las cosas, que por eso mismo mueren con nosotros. La cultura y la historia se convierten, ante esta forma de intuición temporal, en un palimpsesto donde nuestra pequeñez mora y termina por extraviarse, *tarde* o *temprano*. ¿Qué significará que todo tiempo pasado fue mejor? No hay un tiempo pasado sin acontecimientos, y no hay acontecimientos sin cosas, sin entes. La sentencia, por tanto, debería ser: todo lo *sido* fue mejor, pero entonces ya estamos predicando *el ser* de algo, de nosotros,

de la otredad que se abre ante mí, ese horizonte de comprensión donde me reconozco o me extraño como ante un espejo.

Para la metafísica el tiempo es una categoría *a priori*, un modo de comprensión de las cosas, más aún, un modo de ser del mundo, una forma de aparición de los entes ante la conciencia. Si digo que la Ítaca de mi felicidad me espera, que el lugar donde quisiera descansar de las mudanzas inútiles del azar y la fortuna está en ese rincón cafetalero donde una vez nací y se fraguó casi todo mi imaginario simbólico, lo que estoy diciendo es que mi tiempo está *cosmizado*, tiene una geografía y un destino, geografía y destino que por lo pronto habitan en mí como esperanza y recuerdo. ¿Y qué son la esperanza y el recuerdo sino estados de conciencia que defendemos porque resulta muy difícil lidiar con el ego si no nos apoyamos en eso que creemos ser o que confiamos llegar a ser, pues sin duda hay otro nuestro y mejor que nos espera con paciencia, siempre?

En términos metafísicos el pasado y el futuro no existen, lo que se da es un estado de conciencia *presente* al que llamamos recuerdo o esperanza. Ellos están aquí, determinando mi estado de ánimo, desde la nostalgia hasta la melancolía, desde la ilusión hasta los ensueños tristes donde son vencidas nuestras osadías, desde la angustia hasta el regocijo. El tiempo metafísico es el *a priori* que sin existir como cosa hace posible comprender *un* modo de ser de las cosas, y entre ellas a nosotros mismos. Todo eso que nos sale al paso e inexorablemente nos avisa que nada permanece igual a sí mismo, que la piel se aja y los amores concluyen, que el mundo envejece porque con nosotros envejece la conciencia y se agranda hasta la laxitud, donde el olvido representa el descanso necesario; todo eso es real, pero no porque exista una sustancia temporal sino porque existimos nosotros y las cosas para *transcurrir*, para *durar*, devenir, ser temporales. No existe el tiempo sino las cosas temporales. El tiempo, por tanto, no existe sin nosotros, no es una entidad ni física ni trascendental sino metafísica, inmanente, un estado de conciencia que hace posible el entendimiento y la historia, que es un palimpsesto.

Con esta metafísica se perfilan ya nuestras emociones de seres humanos modernos, que unas veces vemos en el tiempo la alternancia dramática de la fortuna, aunque ya no la asociemos a los ritmos de la naturaleza o a voluntades cósmicas, y otras, las más raras y racionalizadas, vemos en él un

modo de ser de los entes, incluidos nosotros. Lo más cercano que el sentido común está a una concepción metafísica como ésta resulta el concepto bergsonian de *duración*, variable abstracta y mensurable con la cual manejamos el tiempo en la ciencia y en la existencia. “Vemos” que las cosas duran, que la vida dura. Un buen día llegamos a lamentar su evanescencia y patetismo o a celebrar su dulzura y felicidad.

¿Cómo conciliar esta metafísica —intelectual, racional— con el dramatismo de la vida —la nuestra y la de los otros que yacen a nuestro lado—, una vida que un buen día sólo es lo que hemos dejado atrás? “Mis tiempos”, decimos tratando de fijar en alguna parte, digamos en un espacio, la sustancia inexistente de la temporalidad, una sustancia real no porque podamos tocarla o exista sin nosotros sino porque nos afecta, determina nuestros estados de ánimo, y sin embargo definitivamente perdida. Y es aquí donde vuelve por sus fueros el *mythos*, para confortar a la memoria y sacar de su dimensión metafísica a la temporalidad que hemos querido ser, para buscarle otro sentido, una nueva profundidad. Entonces la razón, el *logos*, cede, acepta que la vida es, después de todo, un buen drama, con un héroe que deseó creer en la racionalidad de las cosas. Pero cuando el tiempo se agotó, cuando no hubo suficiente para explicarlas en términos de una causalidad mecánica —*lo ido, lo nunca sido*—, entonces ese héroe se puso a pensar en los dioses, en el destino, en la muerte, en la felicidad, en el alma...

¿La lógica del pensamiento?

En la lógica del pensamiento —si hay algo que pueda llamarse así— *mythos* y *logos* se encuentran inextricablemente unidos, alternando su poder. Por eso, más nos valdría hablar de una *lógica dramática* o *mito-lógica*.

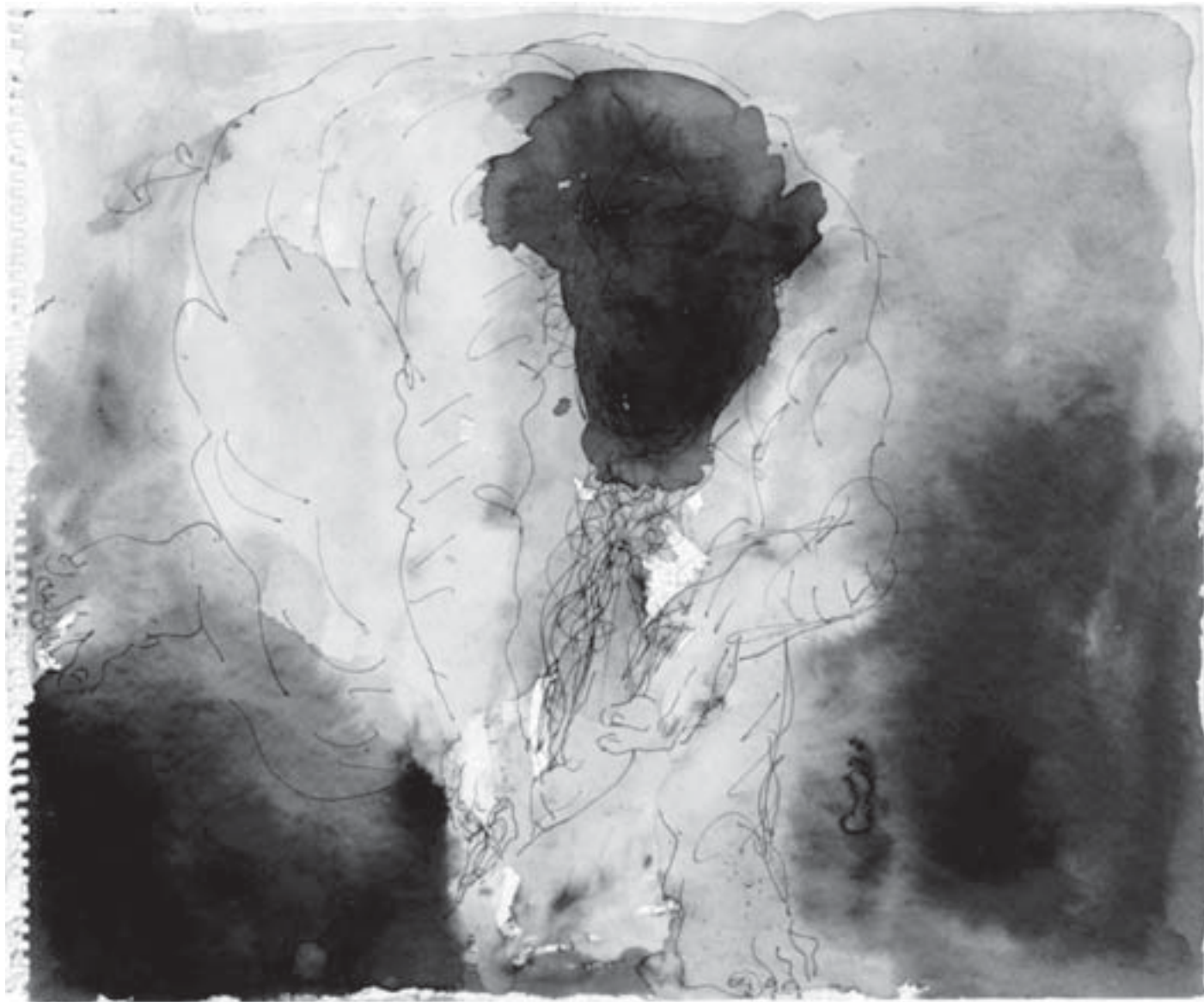
El mito, cuando ha predominado o ahí donde predomina, lo hace popularmente, prefiere ciertas formas de expresión propias del relato heroico: la oralidad con sus recursos mnemotécnicos, como son el paralelismo, el difrasismo, el estribillo, las palabras-broche, el polisíndeton, las aposiciones.¹⁸ Y en el ámbito de la cultura en general: el ritual, el tabú, la ceremonia, el héroe, las supersticiones, todo tipo de canon (religioso, artístico, científico), las ideologías, los símbolos... Por lo que a su estructura dramática se refiere, puede ser explicado a partir de dos esquemas. Uno de ellos es el aristotélico, en el cual podemos distinguir tres momentos importantes: presentación, desarrollo-nudo y clímax-desen-

lace, con sus peripecias y reconocimientos (anagnórisis). El otro, el más importante, es el esquema arquetípico.

Joseph Campbell, siguiendo al profesor Arnold J. Toynbee y su idea de que para alcanzar la más alta dimensión espiritual debe haber una “separación” y una “transfiguración”, establece que la primera misión del héroe es retirarse de la escena del mundo hacia las zonas causales de la psique, que es donde residen las verdaderas dificultades, a fin aclararlas y llegar a las “imágenes arquetípicas”. La segunda tarea es volver transfigurado y enseñar las lecciones que ha aprendido acerca de la renovación de la vida.¹⁹ *Retiro y transfiguración* son los dos momentos del triunfo sobre las limitaciones personales, la exaltación del espíritu o de la naturaleza espiritual de la aventura. Campbell llama “unidad nuclear del monomito” a este esquema heroico, que él divide en tres momentos: separación-iniciación-retorno. Es la misma fórmula de los rituales de iniciación pero magnificada. “El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva... regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos”.²⁰

Desde la perspectiva existencial también el camino de la vida resulta así: tarde o temprano nos vemos empujados a compartir los dones recibidos a lo largo de ella. La iniciación funda nuestra responsabilidad y establece los deberes. La aventura se completa cuando regresamos, transfigurados, al sistema de la eticidad —del que en realidad nunca salimos— para cubrir deudas por la socialización y la cultura recibidas. Se trata, en todo tiempo y lugar, de “una separación del mundo, la penetración a alguna fuente de poder y un regreso a la vida para vivirla con más sentido”.²¹ Es decir, el saber que nos entrega la experiencia trae consigo el apaciguamiento, o la redención, según el orden de nuestras intemperancias.

El sentido se transforma en algo que se alcanza tras deambular por la vida, como consecuencia de ese conocimiento logrado con dificultad y del cual, una vez apuradas nuestras liviandades, brota la sustancia simple de las cosas y nuestras consternaciones admiten un fondo de aplacamiento. El sentido es paralelo a la dilapidación de fuerzas, como si el espíritu necesitara extenuarse para conformarse con menos, con lo que tuvo desde un principio pero no podía reconocer: el tapanco de las muñecas, la ruta hacia la escuela, los amores perdidos, el juego de canicas. Tal es la condición trágica que



se barrunta detrás de nuestros gestos: descubrimos el valor de las cosas cuando ya poco podemos disfrutarlas, pues para hacerlo “con sentido” primero ha sido necesario derrochar las energías que nos ponían frenéticos frente al mundo y obnubilaban *la* visión correcta. El sentido y el sentimiento trágico que dilata son inversamente proporcionales a la inocencia perdida, inocencia que tarde o temprano se transformará en nuestra mejor añoranza, en sedimento de la melancolía, para que un día, por fin, se convierta, como *ahora*, en anagnórisis triste.

Se trata de explicaciones y recursos propios de la literatura, del arte, de la existencia cotidiana, aunque lo fueron también de las “ciencias” (*epistemes*) en algún momento de su evolución.²² No obstante, el *logos*, a diferencia del *mythos*, prefiere la argumentación, el silogismo, la dialéctica, el ensayo, la prueba y el error. Se invocan hipótesis y el método inductivo-deductivo, se apela a un mundo objetivo donde

los juicios de valor quedan confinados a la subjetividad. Trata con un mundo abstracto e impersonal que está ahí para ser explicado en la medida de nuestras posibilidades.

Mythos y *logos* evolucionan, se descomponen, se transforman, los cambios de uno influyen sobre el otro. *Mythos* y *logos* constituyen los dos *horizontes gnoseológicos* en los cuales nos movemos. Según la manera peculiar como se relacionen configuran las características del pensamiento en las distintas épocas y determinan nuestras preferencias por ciertas formas de expresión oral y discursiva, artística. A estas formas de pensar propias de determinadas condiciones históricas Michel Foucault las ha llamado *estructuras epistémicas* que, como dijimos,²³ constituyen un conjunto de determinaciones epocales que le confieren su peculiaridad a las ideas y al modo como se alcanza el saber; o más aún, lo que es considerado saber durante un periodo determinado, digamos el siglo XVI, la época clásica, el siglo XX.

Por ejemplo, para la *episteme* del siglo XVI la producción del conocimiento descansaba en la ley de la semejanza, el saber era una revelación; en cambio, en la época clásica son las identidades y las diferencias las que posibilitan el conocimiento, al cual ahora se le concibe como un orden exhaustivo para las cosas: *divinatio* antes, *taxinomia universalis* después. Algunos filósofos han llamado a estas estructuras epistémicas, *determinaciones ideológicas* no conscientes, como Roland Barthes²⁴ y Jean Baudrillard,²⁵ quienes ven en el mito una forma de alienación, y muestran así, tácitamente, su confianza en la razón (*logos*), la cual hará posible, tarde o temprano, una *desmitologización* crítica de la cultura. No es que el *mythos* pierda su impronta. No, de lo que se trata es de hacernos conscientes de los determinismos que nos supeditan.

Roland Barthes,²⁶ por ejemplo, dice que el mito es un habla y, como cualquier habla, significa algo, aunque debido a su sujeción a la historia sólo simboliza un estado de las cosas, no su condición eterna. Las *formas míticas* son recipientes ideológicos que el mitólogo desenmascara para des-ocultar el sentido de las cosas. “Por más paradójico que pueda parecer, *el mito no oculta nada*: su función es la de deformar, no la de hacer desaparecer... es un *valor*, su sanción no consiste en ser verdadero: nada le impide ser la coartada perpetua”,²⁷ tiene una motivación y en esto consiste precisamente su riqueza y su exceso. “La semiología nos ha enseñado que el mito tiene a su cargo fundamentar, como naturaleza, lo que es intención histórica; como eternidad lo que es contingencia”.²⁸ El mito elimina lo real, es un habla despolitizada que vuelve inocentes a las cosas al fundarlas como eternidad, las saca de la historia para abolir su complejidad, funda una claridad feliz y no profunda. Sin embargo, resulta necesario, siempre y cuando haya sido hecho *para nosotros*. Su fin es inmovilizar el mundo, arrojar al ser humano a un prototipo inmóvil que le prohíba inventarse.

En cualquier época —y la nuestra no es la excepción— existe el productor de mitos, el que los descifra y el que los vive. El mitólogo es, ante tal perspectiva, quien descubre esta alienación en apariencia ingenua, su quehacer es un acto político apartado de la política, es una responsabilidad con el lenguaje, responsabilidad que implica alejarse del consumo pasivo de los mitos; no deja de ser social aunque su saber resulta sarcástico y destructivo, lo saca de la convivencia inocente. El mitólogo nos enseña, en fin, a conocer nuestra alienación para no ser serviles, lo cual supone que las socie-

dades continúan siendo esencialmente mitologizantes y mitocondicionadas.

Roland Barthes sostiene también que el mito social interiorizado de hoy lo juega la ideología burguesa. Las razones son varias. En tanto hecho económico, se le señala sin dificultad: el capitalismo se profesa, está destinado a enriquecer al obrero —si éste lo desea— pues, como dice Aldous Huxley, “sin seguridad económica no puede existir amor a la servidumbre”.²⁹ Como hecho político se le desconoce (no hay partidos burgueses). Como hecho ideológico representa un orden mental, algo que no se nombra y con su anonimidad llena todos los espacios, la prensa, el cine, la literatura más vendida, las ceremonias, la justicia, la diplomacia, las conversaciones, el clima, el crimen que se juzga y está de moda, el casamiento televisado que conmueve, la cocina ideal, la ropa, y en general la vida cotidiana, tributaria “de la representación que la burguesía *se hace y nos hace* de las relaciones del hombre y del mundo”.³⁰

Por su parte, Jean Baudrillard sostiene que una forma de destapar nuestros condicionamientos ideológicos es mediante el análisis de lo que él llama *el sistema de los objetos*.³¹ ¿Cuándo dejan de ser funcionales para volverse expresión de una estructura social y familiar? ¿Qué dice de nosotros su elección? ¿Podemos elegir realmente o se trata de una imposición cultural estamentaria, socioideológica? ¿Cómo fijan desde la infancia nuestros psiquismos inconscientes y están asociados a una idea de felicidad y otra de desdicha, de lo bueno y lo malo, de lo bello o lo ridículo, del prestigio y la libertad? Tal es el discurso de los objetos. A partir de ellos podemos practicar una analítica desmitologizante.

Los viejos muebles, por ejemplo, pesados y ostentosos, han llegado a ser expresión de una teatralidad moral y espejo de una estructura humana reificada, mientras que la servidumbre absoluta de los muebles modernos ha perdido esta teatralidad: han llegado a ser objetos prácticos que pasan inadvertidos en su funcionalidad, y no sólo eso, supeditan, inclusive, su carácter de objetos-función a un nuevo orden cuyo lema es la organización, su valor ya no es arraigadamente simbólico ni instintivo ni psicológico, sino táctico: todo obedece a las leyes del cálculo y la comunicación estratégica. Se trata de ese sofá que en la noche se vuelve cama y sirve como muro-frontera entre el comedor y la estancia-recámara: intimidad solapada y artificial que se construye o se destruye según la hora del día y las necesidades de espacio. Son

estructuras sociales distintas: la primera, con su *oikografía*³² burguesa tradicional girando en torno a dos ejes fundamentales, el comedor y el dormitorio, da paso a la segunda, donde los espacios y los objetos son intercambiables y desechables. Dos simbólicas que hablan de una distinta movilidad social y que desde luego se traslucen —aunque Baudrillard no lo diga de manera explícita— en las palabras que usamos para las cosas.³³

Por eso le llamamos el discurso de los objetos, no porque hablen —en cuanto cosas permanecen en su inmanencia— sino porque nos hacen hablar y escribir según ciertas formas típicas de enunciación en las que descubrimos las huellas de una visión del mundo, en este caso burguesa. Esta oikografía, cuando llega al lenguaje, trae consigo sus imposiciones ideológicas: describe ambientes, relaciones, el modo como somos domesticados por la cultura, cuya misión fundamental es precisamente la de apaciguar desde dentro, haciéndonos creer que la libertad y la felicidad están a nuestro alcance, diciéndonos en qué consisten. Ha nacido una nueva moral, dice Baudrillard, la del consumo: “primero se compra para después redimir la deuda mediante el trabajo. De tal manera, con el crédito se vuelve a una situación propiamente feudal, a la de una fracción de trabajo debida de antemano, al señor, al trabajo servil”.³⁴

Se trata de una libertad formal que enajena el futuro pero conforta psicológicamente, adapta. Es la cultura como coar-

tada. Y detrás de ello, desde luego, la psicagogía publicitaria, el diseño de discursos sobre los objetos, que es por donde podemos tejer nuestra analítica desmitificante, a fin de destacar las persuasiones clandestinas que nos adhieren al consenso social sin que lo podamos advertir. Se trata de desenmascarar los signos de una imposición sin sentirse culpable por no ser como los demás, por no presentar las mismas aspiraciones, si es que ello aún es posible y nuestra condición aporética no nos lanza al silencio como la más viable de las imposturas.

Llegamos así a nuestro punto. Si queremos hablar de *la* lógica del pensamiento partimos de un equívoco: el supuesto de que siempre hemos pensado de la misma manera o siempre pensaremos igual, e ignoramos así las conquistas de la antropología de la cultura, de la psicología y el psicoanálisis en todas sus vertientes. También hacemos *tabula rasa* de casi toda la filosofía a partir de Nietzsche: el materialismo histórico, la escuela de Francfort, Heidegger, Wittgenstein, el posestructuralismo, las tesis de la posmodernidad, Derrida, Foucault, Roland Barthes, Jean Baudrillard... Por lo pronto, debemos concluir que no hay nada resuelto, porque ahí están *mythos* y *logos*, nuestros dos horizontes gnoseológicos en medio de los cuales el sentido nada y se ahoga, donde todo saber admite su historicidad y dimite de sus convicciones que un tiempo tuvo por universales y eternas. Existe —y con toda seguridad seguirá existiendo— esa zona *mito-lógica* donde nuestros criterios se devastan y se fortalecen para hacer posible la cultura, que es un palimpsesto...•

Notas

¹ *Metafísica*, B 4, 1000^a y 18.

² Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

³ Así lo testimonian Georges Sorel, Max Weber, la estética nietzscheana, Ernest Cassirer, Joseph Campbell, la escuela de Francfort, C. G. Jung, Mircea Eliade, Henri Corbin, Georges Dumézil, Levi-Strauss, Gaston Bachelard y muchos otros grandes pensadores que le han conferido su relevancia epistemológica al mito. Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1993.

⁴ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995. También *Vox. Diccionario manual griego-español*, Barcelona, Bibliograf, 1960.

⁵ Roger Caillois, *El mito y el hombre*, México, Fondo de Cultura Eco-

nómica (Breviarios, 444), 1998, pp. 17-35.

⁶ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 29-35.

⁷ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.

⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁹ Joseph Campbell, *op. cit.*

¹⁰ Remito a Hesíodo, *Teogonía*, México, UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1986.

¹¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 135. Para que se entienda mejor esto de que el sol es psicopompo asesino e hierofante iniciático acudimos a la etimología de psicopompo: *psique* [alma] + *pompós* [guía, compañero, conductor; mensajero guardián] = guía que asesina e iniciador, cuando conduce a los hombres a las regiones sacras de la muerte, sin que los conducidos mueran en este viaje. En otras palabras, psicopompo o hierofante es igual a conferir inmortalidad. Eliade, *op. cit.*, p. 142.

¹²*Ibid.*, p. 37.

¹³*Ibid.*, p. 388.

¹⁴La "Introducción" de H. y H. A. Frankfort *et al.*, *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 97), 1980.

¹⁵Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

¹⁶James George Frazer, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, caps. I-IV.

¹⁷Paul Ricouer, *Tiempo y narración*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1999. También Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 435), 2000.

¹⁸Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa (Sepan Cuantos..., 626), 1992.

¹⁹Joseph Campbell, *op. cit.*, pp. 23-26.

²⁰*Ibid.*, p. 35.

²¹*Ibid.*, pp. 39-40.

²²Werner Jaeger sostiene que el pensamiento de los primeros filósofos griegos, los presocráticos, era en realidad teológico, empezando por los recursos expresivos elegidos (la alegoría, el verso, la idea de que ha sido revelado por los dioses, etcétera). La diferencia con el *mythos* es que ha dejado de ser teogónico para convertirse en cosmogonía. Se trata, por tanto, de una *teología natural*, como le llamaron los padres de la Iglesia católica al pensamiento precristiano que quisieron incorporar a su propia visión de mundo. Werner Jaeger, *op. cit.*

²³*Supra*, n. 9.

²⁴Roland Barthes, *Mitologías*, México, Siglo XXI.

²⁵Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI.

²⁶Roland Barthes, "El mito, hoy", en *op. cit.*, pp. 197-257.

²⁷*Ibid.*, pp. 213 y 215.

²⁸*Ibid.*, p. 237.

²⁹Citado por Joseph Campbell, *Las máscaras de dios. Mitología creativa*, México, Alianza, 1992, p. 364.

³⁰Roland Barthes, *op. cit.*, p. 235.

³¹Jean Baudrillard, *op. cit.*

³²*Oikos*, casa.

³³Remito a la obra de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México, Siglo XXI), donde el filósofo, situado más como arqueólogo del saber y epistemólogo que como mitólogo, analiza la manera en que se configuran las diferentes racionalidades y cómo las palabras, en su historia, nos dicen lo que cada época ha tenido por *saber*.

³⁴Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 181.

Bibliografía

José Antonio Alcalá, *El concepto de corrección y prestigio lingüísticos*, México, Trillas, 1981.

Aristóteles, *Tópicos*, Madrid, Gredos.

———, *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Roland Barthes, *Mitologías*, México, Siglo XXI.

Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI.

Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, México, Siglo Veinte-Nueva Imagen.

Roger Caillois, *El mito y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

———, *Las máscaras de dios. Mitología creativa*, México, Alianza, 1992.

Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.

Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1993.

Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1996.

H. y H. A. Frankfort *et al.*, *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

James George Frazer, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1992.

Hesíodo, *Teogonía*, México, UNAM, 1986.

Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Paul Ricouer, *Tiempo y narración*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1999.

Mamoudou Si Diop y Fernando Sancén Contreras, *Programa del taller de lógica, lectura y redacción* (compuscrito), México, UAM Xochimilco, octubre de 1996.

Luis Villoro, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1984.

Vox. Diccionario manual griego-español, Barcelona, Bibliograf, 1960.

<http://webster.commnet.edu/mla/index.shtml>