

Aniello Montano, *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano (Nápoles), 2013, 150 pp.

La obra que nos ocupa tiene, desde el título, un valor muy especial. Y es que a lo largo de la historia del estudio crítico de la filosofía de Giordano Bruno (1548–1600) no existía, hasta la fecha, un trabajo monográfico centrado en las noticias y motivos propios de la sabiduría presocrática que concurren en el desarrollo filosófico de este pensador.

Cierto es que, en un texto de 150 páginas, no es posible abarcar por completo esta temática. Desde este punto de vista, no puede decirse que la presente obra sea exhaustiva, pero la labor que ha realizado Aniello Montano es, sin duda alguna, un avance muy significativo en el camino —aún hoy en construcción— del estudio y trabajo crítico con las múltiples y heterogéneas fuentes que nutren el controvertido pensamiento bruniano.

Con su inmersión en el tema de las raíces presocráticas, Montano se ha aventurado a recorrer, con fundamento, los primeros y prolíficos pasos de un trayecto indiscutible y usualmente sólo señalado por los estudiosos de Bruno, pero todavía no transitado. Como el mismo autor señala, a lo largo de las reflexiones sobre las fuentes de su pensamiento, la referencia a los filósofos antiguos ha sido “una mención constante, aunque discreta y a veces simplemente como un sobrevuelo [...]”¹ (p. 24). En este sentido puede leerse la afirmación de Michele Ciliberto, profesor veterano en los estudios sobre Bruno, quien en el prefacio del libro expresa que la de Montano: “es una contribución de notable relevancia para la historia de la crítica bruniana por los elementos de efectiva novedad que trae a la discusión [...]” (p. 10).

Montano, quien fuera director del Departamento de Filosofía de la Università degli Studi di Salerno y profesor ordinario de Historia de la Filosofía de la misma universidad, fue el presidente de la fundación “Parco Letterario Giordano Bruno”—auspiciada por el municipio de Nola—, y miembro del comité científico y directivo del Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. En lo que se refiere al pensamiento del filósofo renacentista Giordano Bruno, son autoría de Montano obras como *La mente e la mano. Aspetti della storicità del sapere e del primato del fare in Giordano Bruno* (La città del sole, Nápoles, 2000) y *La fiamma e la farfalla. Saggi su Giordano Bruno* (Edizioni Marte, Salerno, 2003). El libro que ahora reseño es de las últimas contribuciones que el profesor Montano hizo al estudio del pensamiento de Giordano Bruno.

La obra se estructura en seis capítulos. Al inicio, el lector encontrará el aviso de que los primeros tres textos son inéditos: el Capítulo I. *Bruno y la cuestión de las fuentes*, el Capítulo II. *Bruno y los presocráticos* y el Capítulo III. *Parménides, el universo uno infinito inmóvil*; mientras que los últimos capítulos, Capítulo IV. *El “divino” Pitágoras*, Capítulo V. *Empédocles y “el problema de la causa”* y el

¹ Las traducciones al español de las citas y fragmentos del libro reseñado son mías.

Capítulo VI. *Heráclito y la dialéctica* son trabajos publicados antes y que han sido recogidos y retocados para incluirlos en esta obra.

Más que un resumen, en esta reseña buscaré abordar las tesis y reflexiones de Montano que, a mi juicio, son especialmente sugestivas (esté yo o no de acuerdo con ellas), tanto en lo que concierne al estudio de la tradición presocrática como fuente viva en el pensamiento de Bruno, como en aquellos aspectos que abren espacios y aportan consideraciones para la comprensión de la filosofía bruniana.

Encontramos en la introducción el señalamiento del autor de que ha sido en Parménides, Pitágoras, Empédocles y Heráclito los autores en los que se ha concentrado para presentar algunos indicios de intuiciones brunianas. Montano mismo declara que no ha incluido en la investigación a Demócrito ni a Anaxágoras porque, si bien son “repetidamente citados por el mismo Bruno [...] no son fuente verdaderamente significativa del Nolano [...]” (p. 18). Esta afirmación, expresada como una convicción por parte del autor, no puede, sin embargo, considerarse del todo consecuente y quizá podría haberse presentado con mayor matiz. Me explico. Respecto de Anaxágoras, por ejemplo, llama la atención que, en realidad, Montano cita los distintos lugares en los que Bruno se refiere a este presocrático, mostrando así los diversos temas que comparten ambos filósofos. El autor incluso considera como el más importante la alusión bruniana al tema de la mano del hombre, aunque esta referencia aparezca sin mención explícita del nombre de Anaxágoras (cfr. *Spaccio*, BDI, pp. 732–733).² De hecho, es aquí, en la reflexión que presenta Montano respecto de la mano, donde se encuentra uno de los aspectos más característicos y fundamentales del vínculo general que une a Bruno con los presocráticos, a saber, la consideración de la naturaleza no como organizada en términos finalistas (tal y como la concibe Aristóteles), sino como algo biológicamente viva, es decir, “articulada según un proceso evolutivo activo desde su interior [...]” (p. 22): el *ánima interna* propia de la naturaleza.

A Demócrito, no parece del todo oportuno dejarlo fuera de la consideración de las fuentes brunianas. Montano arguye, entre otras razones, el hecho de que el mismo Bruno afirma de manera explícita que se distanció de doctrinas como las de Demócrito y Epicuro por considerar a la materia sola como la verdadera sustancia de las cosas (cfr. *Causa*, BDI, p. 262). A este respecto, me parece que debe cuestionarse hasta qué punto la afirmación de la adopción y posterior distanciamiento de una doctrina implica —bajo determinados aspectos— la influencia de dicha doctrina rehusada, incluso como reconocimiento de ese punto donde sucedió el viraje especulativo que permitió continuar el propio desarrollo del pensamiento. Así, merece la pena no dejar de observar que aun con su desarrollo propio, el atomismo bruniano reaparece con los elementos

² Las siglas BDI se utilizan para hacer referencia en citas bibliográficas a la siguiente edición de los diálogos italianos de Bruno: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali*, notas de G. Gentile, ed. de G. Aquilecchia, Florencia, 3a ed., 1958.

originales del atomismo antiguo, a saber, el átomo, el vacío infinito y la pluralidad de mundos.

Si bien es posible no concordar con la convicción de Montano respecto de no considerar a Demócrito y Anaxágoras como fuentes del pensamiento bruniano como tales, sirva esto como una muestra del valor que tiene y representa este libro: abrir un espacio para la discusión y argumentación *in extenso* sobre el quehacer del pensamiento de los presocráticos en la filosofía bruniana que, como se ha dicho, ha sido hasta la fecha poco explorado.

Respecto de esta omisión o postergación del análisis de las fuentes antiguas griegas por parte de la crítica bruniana italiana, en el capítulo I Montano estima que —a excepción de los estudios de Felice Tocco (1845–1911), quien insiste en la presencia de la filosofía presocrática— la tradición hegeliana de estudiosos como Bertrando Spaventa (1817–1883) y Giovanni Gentile (1875–1944) aplicó a Bruno el modelo idealista del devenir del saber histórico, que no sólo es ajeno a la concepción que Bruno tiene de la historia y de su noción viciositudinaria del desarrollo de la verdad, sino que, como consecuencia, mermó la presencia de los antiguos en su filosofía. Esto se debe a que, bajo la mirada hegeliana, “los presocráticos representan [...] la infancia del espíritu. [...] el mismo esquema usado por Aristóteles en la lectura [...] de los filósofos-científicos de la Grecia clásica” (p. 31), y que es justamente la visión que Bruno busca rechazar en su obra.

Asimismo, el autor cita la concepción de Frances Yates (1899–1981) quien, por un prejuicio crítico en la insistencia de las fuentes herméticas en Bruno, genera miradas parciales en torno a la finalidad de su filosofía, opacando la presencia presocrática en importantes afirmaciones brunianas (pp. 37 y ss).

En este primer capítulo dedicado a la cuestión de las fuentes se echa en falta una anotación o reflexión sobre la dificultad de estudiar las referencias presocráticas que Bruno incluye en su obra. Dificultades, por ejemplo, como encontrar menciones explícitas y alusiones implícitas; por la interpretación de la lectura bruniana no clásica (a nuestros ojos) de muchos de los planteamientos de los presocráticos; por desconocer las fuentes de donde Bruno ha tomado las referencias; y, en fin, por la complicación intrínseca propia que conlleva todo estudio de los planteamientos de los filósofos antiguos y que, en este caso, se suma al hecho de hacerlo en obras de un autor del siglo xvi. Además, en el pensamiento de Bruno concurren vastísimas fuentes, por lo que, así como el mismo Montano indica, afirmar que “su cultura de referencia tiene su punto de origen en los presocráticos [...] no significa que los presocráticos sean la fuente de Bruno, su única referencia teórica” (p. 37). Debe considerarse que la presencia de esta tradición filosófica en su obra confluye al mismo tiempo y con fuerza con otras influencias variadas.

Encontramos enseguida dos proposiciones básicas para comprender el corazón de la recuperación presocrática en Bruno. Por un lado, la mención de esa sospecha interna que atrae a Bruno hacia la filosofía de los presocráticos, aquello que lo une especulativamente a los antiguos puesto que, según Montano, “algunos de estos presocráticos expresan una visión de la realidad que el No-

lano considera como muy cercana a la suya” (p. 37). Por otro lado, una idea —a mi juicio— en estrecha relación con la anterior, que es que Bruno ve en ellos “una concepción de la realidad diametralmente opuesta a aquella expresada por el Estagirita” (p. 53; *cfr. etiam*, p. 87), pues, como el autor explica en el capítulo II, Bruno retoma la filosofía de los presocráticos no como argumento de autoridad, sino con “autonomía y originalidad” (p. 57). Aunque Aristóteles sea la fuente primaria de Bruno respecto de las tesis de los presocráticos, su visión es ajena a la del Estagirita. Si bien es probable —según sostiene Montano— que Bruno confirmara sus intuiciones en lecturas y testimonios diferentes, como los de Diógenes Laercio y de Sexto Empírico, su visión es fruto de ideas personales e independientes (p. 55). Por un lado, Bruno lee y reinterpreta las fuentes pre-socráticas de manera “muy lejana de aquella ofrecida por Aristóteles y seguida, por muchísimos siglos, por una larga tradición historiográfica” (pp. 57, 63). Por otro lado, al considerar su propia filosofía como una renovación de aquella de los antiguos (*cfr. nota 150; Cena, BDI*, p. 41), Bruno usa los planteamientos de la filosofía presocrática para la comprensión de la realidad, movimiento éste que la visión aristotélica consideraría totalmente ineficaz (p. 58). Tal como insiste Montano, Bruno reitera que la sabiduría no depende de la antigüedad o modernidad de los planteamientos. Hay períodos de luz cercanos a la verdad y períodos de oscuridad alejados de ella, según correspondan o no con la naturaleza (p. 35). Por ello, lo nuevo no necesariamente refleja un mayor desarrollo del saber. Ésta es la razón por la cual Bruno considera que filosofías anteriores, que han estado en relación verdadera con la naturaleza, pueden “renacer y dar nuevos y significativos frutos” (p. 58).

A partir del capítulo III comienza una revisión concreta de los planteamientos de algunos presocráticos en la obra bruniana. El tema de Parménides, tratado por Montano, es en particular especial para hacer patente la originalidad de la interpretación bruniana de las tesis de los antiguos. El punto de partida es la referencia al pasaje donde Bruno incluye a Parménides en el elenco de autores (junto con Heráclito, Demócrito, Epicuro, Pitágoras y Meliso) que afirman la infinitud del universo y de los mundos (*Cena, BDI*, pp. 145–146). Aquí Montano advierte la tesis de esta mirada bruniana señalando que: “La inclusión de Parménides en esta línea teórica no era fruto de una práctica superficialmente ecléctica. Bruno está convencido de la justicia de su interpretación y ataca frontalmente la interpretación contraria dependiente de aquella del Estagirita” (p. 61). Bruno destaca de manera constante la presencia de la intuición del infinito en los autores presocráticos poniendo al descubierto la parcialidad de la exposición de Aristóteles.

En el caso de Parménides, la distinta y perspicaz lectura bruniana puede resumirse en estas líneas de Montano: “Para demostrar que también Parménides ha atribuido al ente la infinitud y que, por lo tanto, entre su posición y aquella de Meliso no existe contradicción, Bruno se detiene a considerar la expresión [...] legible en B 8, 22: *epèi pan estin homoion* (ya que es todo igual). Un ente finito, explica Bruno [...] <non est ubique aequale> (no es igual en cada

parte) [...]” (p. 66). Si el ser parmenídeo es todo igual, es necesariamente infinito, pues sólo lo infinito es todo igual a sí mismo.

Así, como advierte el autor, Bruno reconoce en las características del ser parmenídeo las cualidades que él mismo ha otorgado al universo, identificando a éste con el *to eón*. Si bien ésta no es en lo absoluto la interpretación parmenídea tradicional (como ya advertía F. Tocco), Montano pone de manifiesto que la de Bruno es una lectura que reconoce el carácter científico (natural) y no exclusivamente metafísico de la postura ontológica parmenídea, tesis que, de hecho, han sostenido ya estudiosos contemporáneos de Parménides (cfr. nota 136, p. 66).

Respecto a la revisión de la doctrina pitagórica antigua en Bruno, Montano señala en el capítulo IV las dificultades adyacentes para emprender su estudio, tales como el impedimento para reconstruir e identificar con acierto las teorías que pertenecen al pitagorismo originario y aquello que es posible atribuirle, en concreto, a Pitágoras. Sostiene que, casi con toda seguridad, Bruno cita sumas pitagóricas propias de la cultura del Quattrocento y del Cinquecento y advierte como una constante en él utilizar e interpretar “los fragmentos de los pitagóricos citando siempre bajo el nombre del fundador de la escuela” (p. 90).

Montano expone los diversos pasajes en los que Bruno se refiere al pitagorismo. Puede encontrarse el nombre de Pitágoras en diversos temas centrales de la filosofía bruniana, como son la teoría de los contrarios (cfr. *Cena*, BDI, p. 137); la concepción de la sustancia como no sujeta a corrupción, sino a perpetua transformación (cfr. *Causa*, BDI, p. 324) y el tema de la infinidad del espacio (cfr. *Cena*, BDI, p. 145), entre otros. De lo señalado por el autor, me parece original de su parte el hecho de avisar sobre la correspondencia que ha advertido entre Bruno y Pitágoras en temáticas morales. Muestra esta relación a través de la visión negativa antropológica que comparten, pero considerada por ambos una condición superable. Para exponerlo, Montano se sirve del testimonio pitagórico de Jámblico (pp. 106–108). Por otra parte, también merece la pena revisar lo que recoge el autor respecto a la afinidad bruniana con la teología negativa y el enlace que ha indicado el mismo Bruno (*Furori*, BDI, p. 1164) con el “silencio” pitagórico a este respecto (pp. 108–109).

A mi juicio, en el capítulo V dedicado a Empédocles, quizá Montano ha realizado un tratamiento e interpretación de la filosofía del Agríentario adoptando, sin distanciarse, la estructura misma del pensamiento bruniano, tal vez sin percatarse de ello. Me explico. A lo largo del capítulo ha utilizado el término *hormé* (ímpetu) como el punto de referencia clave de la propuesta de Empédocles para la exposición de la vinculación con la filosofía bruniana. Comprende la *hormé* como impulso o fuerza con “su tensión agregativa (*philótes*) y disgregativa (*néikos*)” (p. 121), es decir, como la fuerza cósmica que se manifiesta ya sea en Amor o en Odio: “*Hormé* es la tensión vital que anima al cosmos en su totalidad y determina el aparecer, por agregación, o el desaparecer, por disgregación, de las cosas singulares [...]” (p. 115).

Al no ser ésta, con propiedad, la lectura clásica del planteamiento de Empédocles, se echa en falta bibliografía que apoye o se refiera a esta interpreta-

ción, sobre todo porque es ésta la que le permite a Montano exponer el tema de la unidad entre materia y forma —como una vinculación bruniana con el Agrígentario—, a la vez que señalar la crítica de Bruno a Aristóteles con los mismos términos con los que el Estagirita criticó a Empédocles. Si la *hormé* “representa la vida presente y operante en cada parte del cosmos” (p. 115), las cuatro raíces o elementos no son principios materiales inertes, sino principios animados por un impulso interior (cfr. p. 115). Así, para Montano, “Bruno lee en la posición empedoclea la negación de la distinción [aristotélica] entre materia y forma, entre potencia y acto, entre corpóreo e incorpóreo [...]” (p. 117), reconociendo en él la unidad del principio material y formal, de materia y vida. Esta argumentación es la que me parece que indica que Montano ha presentado una postura de Empédocles —en este tema en concreto— desde un punto de vista muy bruniano. Quizá merecía la pena incluir las bases bibliográficas de esta interpretación o bien indicar que es así como lo concebiría Bruno en su lectura, con lo cual, a mi juicio, el discurso argumentativo de Montano retomaría su sentido completo.

Por último, respecto de las temáticas que unen a Bruno con Empédocles, me parece muy acertada una correspondencia particular advertida por Montano: el hecho de que, aun tratándose de planteamientos cosmológicos diferentes, en el universo de ambos filósofos el cambio y la transformación se conciben como características propias de la completud, es decir, que “*perfección y mutación* no son pensadas, por eso, como conceptos opuestos e incompatibles, sino unos que se reclaman recíprocamente hasta coincidir” (p. 122).

El sexto y último capítulo es especialmente atractivo no sólo por el tratamiento de Heráclito y su relación especulativa con Bruno, sino por las reflexiones que Montano comparte y que ayudan a comprender el cometido de la presencia de la tradición presocrática en la filosofía bruniana. A este respecto, merece la pena rescatar la relevancia de las siguientes tesis que, para mayor claridad, presentaré bajo una numeración propia: (1) Bruno está convencido de que el método adecuado para la indagación de la naturaleza es el que utilizan los antiguos griegos. (2) Lo que caracteriza a estas especulaciones es que la física es, por sí misma, búsqueda de los primeros principios, es decir, metafísica. (3) La metafísica de los antiguos (con la que Bruno se siente identificado) no es la metafísica del Estagirita. (4) A pesar de las divergencias entre las diferentes posturas de los presocráticos que presenta Aristóteles, Bruno está convencido de que todos ellos coinciden en aceptar un único ente infinito e inalterable en su ser absoluto. Todos ofrecen una misma visión monista, unitaria, infinitista de la realidad (p. 131). (5) Frente al paradigma lógico, por un lado, y el mecanicista, por otro, Bruno adopta el paradigma biológico, la concepción de que todo es una misma naturaleza viviente; corporeidad y vida conforman una única realidad. (6) Bruno advierte la presencia de este paradigma en las tesis de los presocráticos: la “materia considerada como realidad viviente” (p. 134). (7) De la concepción de la naturaleza viva se desprende el concepto de mutación o vicisitud eterna, con el cual Bruno se acerca mucho a los antiguos: nada

nace ni se destruye; todo es la misma eterna materia viva. Así, “cada cosa se transforma en otra diversa y contraria” (p. 136).

La contrariedad es, sin duda, un punto de encuentro claro con Heráclito, comprendida como “principio interno vitalizante, que consiente a la ‘sustancia’ a adoptar las formas más diversas a través de la mutación continua y el cambio de contrario en contrario; el principio de la *armonía* no como concordia perenne, sino como concordia-discordia [...]” (p. 138). Asimismo, señala Montano, ambos comparten la concepción de un principio o elemento sustancial —el fuego en el caso de Heráclito— como base de todas las especificaciones particulares. Según Bruno, esta concepción del principio de la transformación de los contrarios es lo que Aristóteles no logró ver con el principio de la ‘privación’, concluyendo entonces que “los contrarios no pueden actualmente convenir en un mismo substrato” (*Causa*, BDI, p. 340).

Por otro lado, llama la atención la afirmación de Bruno respecto de que Heráclito dio a conocer muchas cosas “aunque no se elevara más allá del alma” (*Causa*, BDI, p. 278). Ante la duda de esta interpretación bruniana, Montano la relaciona con el tema de la contrariedad. Una hipótesis sería que, al parecer, siguiendo referencias como el *Cratilo* de Platón (412d–413c) o bien el *De Anima* aristotélico (405 a 5), es posible que Bruno encontrara una identificación del fuego universal con el alma, e interpretara con ello que Heráclito considera en el universo sólo el elemento activo del movimiento y cambio. Ha considerado al alma o fuego cósmico como principio de mutación, pero no como principio permanente (p. 145). Si para Bruno el primer principio es la unidad de la materia con el alma-vida, a sus ojos Heráclito “se ha detenido en el *alma* y en el *logos* que le es propio [...] ha concebido al alma como horizonte insuperable” (p. 146), sin considerar el elemento material y corpóreo, según Montano.

Con el señalamiento de otros aspectos filosóficos que comparten ambos pensadores, como la consideración de la no igualdad entre el intelecto de los hombres, Montano concluye con la exposición de la visión bruniana. Para Bruno, “donde el esfuerzo y la creatividad no se aprecian, se reivindica una abstracta e improductiva igualdad” (p. 148).

No resta sino señalar que, de manera general, el texto de Montano deja a la vista que, para comprender el influjo de la tradición de los presocráticos en la filosofía bruniana, la referencia a la crítica de Bruno a la perspectiva aristotélica es fundamental, ámbito al que el autor dedica reflexiones en cada capítulo. Para Bruno, el hecho de compartir con los antiguos filósofos el camino más adecuado para la búsqueda de la verdad, a saber, estar en correspondencia con la naturaleza, implica “una ampliación del horizonte historiográfico-filosófico [...] una suerte de liberación de la sujeción al ‘pensamiento único’ [...]” (p. 85), esto es, de la tradición inaugurada por el Estagirita, pues ésta se caracteriza por propagar una visión lógica o abstracta de la realidad, es decir, por hacer de los pensamientos la ley para el conocimiento de la naturaleza y no al revés (p. 35).

Aún falta mucho camino por recorrer en la discusión e interpretación de la presencia de los planteamientos de los antiguos filósofos griegos en Bruno, e in-

cluso falta una labor filológico-intertextual concreta respecto de estas fuentes, labor de la que carece el presente libro. No obstante, lo dicho es un indicador de la actualidad y relevancia de la temática que aborda Montano, que merece ampliarse y continuarse en la investigación crítica bruniana.

Por último, se advierte al lector de la errata en la numeración que separa los temas y reflexiones en cada capítulo del libro, misma que se presenta a partir del capítulo IV.

DIANA MARÍA MURGUÍA MONSALVO

Universidad de Navarra

diana.murguiam@gmail.com

Winfried Menninghaus, *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el paseo del mito*, trad. Mariela Vargas y Martín Simensen de Bielke, Biblos, Buenos Aires, 2013, 135 pp.

Por primera vez ingresa a los circuitos académicos un libro de Winfried Menninghaus traducido al castellano. La ardua tarea de Mariela Vargas y Martín Simensen de Bielke nos permite contar con este texto en el que se indaga sobre la forma prototípica del *umbral* no sólo como instancia significativa respecto al mito, sino como la forma misma de la filosofía de Benjamin. Pues si hay algo que este libro logra con éxito es presentar la imagen del pensamiento benjamíniano no sólo como un “saber de los umbrales”, sino como *umbral* mismo que hay que saber atravesar, en un tenor similar a las “encrucijadas” que Sontag desafiará en su estudio del filósofo berlínés *Bajo el signo de Saturno*.

En las 135 páginas que componen los siete capítulos, Menninghaus desarrolla una lectura sincrónica-sistemática en una serie de divisiones claras con las que intenta dar cuenta de las dimensiones estéticas, lingüísticas y filosóficas que afecta la noción benjamíniana de *umbral*. Esta noción se incorpora como parte o figura de la topografía mítica, junto a otras como las figuras de lo intermedio, de los espacios de transición y del límite. El *umbral* permite mostrar el interés central, de otro modo irreconocible, que Benjamin tenía por el mito. Este interés por la cuestión del mito como programa de investigación ya había sido señalado por G. Scholem en *Walter Benjamin. Historia de una amistad* y por Th. Adorno en su ensayo “Caracterización de Walter Benjamin”.

Menninghaus destaca que Benjamin relaciona el mito con lo moderno, sin considerar necesariamente la mitología antigua. Además, destaca que de este interés no se puede esperar un concepto central, una definición que funcione como pauta de ordenamiento, sino que se presenta en una serie de elementos expuestos “paratácticamente”, según el procedimiento adorniano. De ahí que toda la “lucha terminológica” que Benjamin emprende en diversos frentes en torno a las palabras canónicas de la filosofía o provenientes de la cultura consuetudinaria, o en torno a los conceptos del pensamiento arcaico, esté entrecruzada con el mito como tema. Menninghaus presenta la teoría del mito