

LA IRREDUCTIBLE ESENCIA MÍTICA DE LOS HUMANOS



Este es el animal que no ha existido.

*No lo sabían pero lo han amado
siempre –su paso, su gesto, su cuello,
y hasta la luz de su mirada en calma–.*

*No existió, ciertamente. Pero porque
lo amaban, puro se hizo, este animal,
le dejaron espacio claro, ahorrado
en que alzó su cabeza, sin hacerle*

*falta existir, sin nutrirle de grano
sino de ser posible que existiera.
Y esto dio tanta fuerza al animal*

*que le brotó en la frente un cuerno, solo.
Blanco, fue a una doncella, y existió
en su espejo de plata como en ella.*

*Rainer María Rilke. Los sonetos a Orfeo.
Segunda parte, soneto IV. Trad. José M. Valverde.*

INTRODUCCIÓN

El desarrollo de la ciencia occidental a partir de los siglos XIV y XVII está marcado por la búsqueda y creación de una racionalidad que se creyó opuesta a las explicaciones mitológicas y a las revelaciones religiosas, sin percatarse de que justamente la experimentación, el cálculo y la mística constituyeron el caldo de cultivo en el cual germinó la tensión entre experiencia y razón.

A finales del siglo XVIII, los éxitos de la física permitieron concebir un universo determinista, totalmente inteligible; “un demonio ideal, imaginado por Laplace podría deducir todo estado presente o futuro de este universo...”, y tal identidad de lo real, lo racional y lo calculable hizo creer que se podía eliminar cualquier desorden y toda subjetividad. Fue así como la razón se convirtió en el gran mito unificador del saber, de la ética y de la política.

El fin de la historia proclamado por Francis Fukuyama hace eco en una generación de intelectuales defraudados ante la percepción de la vertiginosa pérdida de validez de los principios que alimentaron por más de dos siglos la esperanza en el triunfo de los ideales de la razón: el progreso y la libertad. (1). Es una lástima que esa mezcla de pesimismo político y cultural, semejante al talante apocalíptico de finales del siglo XIX, haga presa a un amplio sector de la intelectualidad contemporánea, y que los cambios radicales en la vida económica y social justifiquen tales premoniciones y mantengan vivo un malentendido entre la particular dimensión de la experiencia que llamamos postmoderna, y aquella que confunde el fin de una idea de la historia con la historia misma.

La preocupación por formas de organización y participación políticas basadas en identidades (étnicas,

etarias, genéricas, etc.), refleja, entre otras cosas, el desgaste de la confianza en una política universal de libertad susceptible de unir a las víctimas de las diferentes formas de opresión en una lucha común.

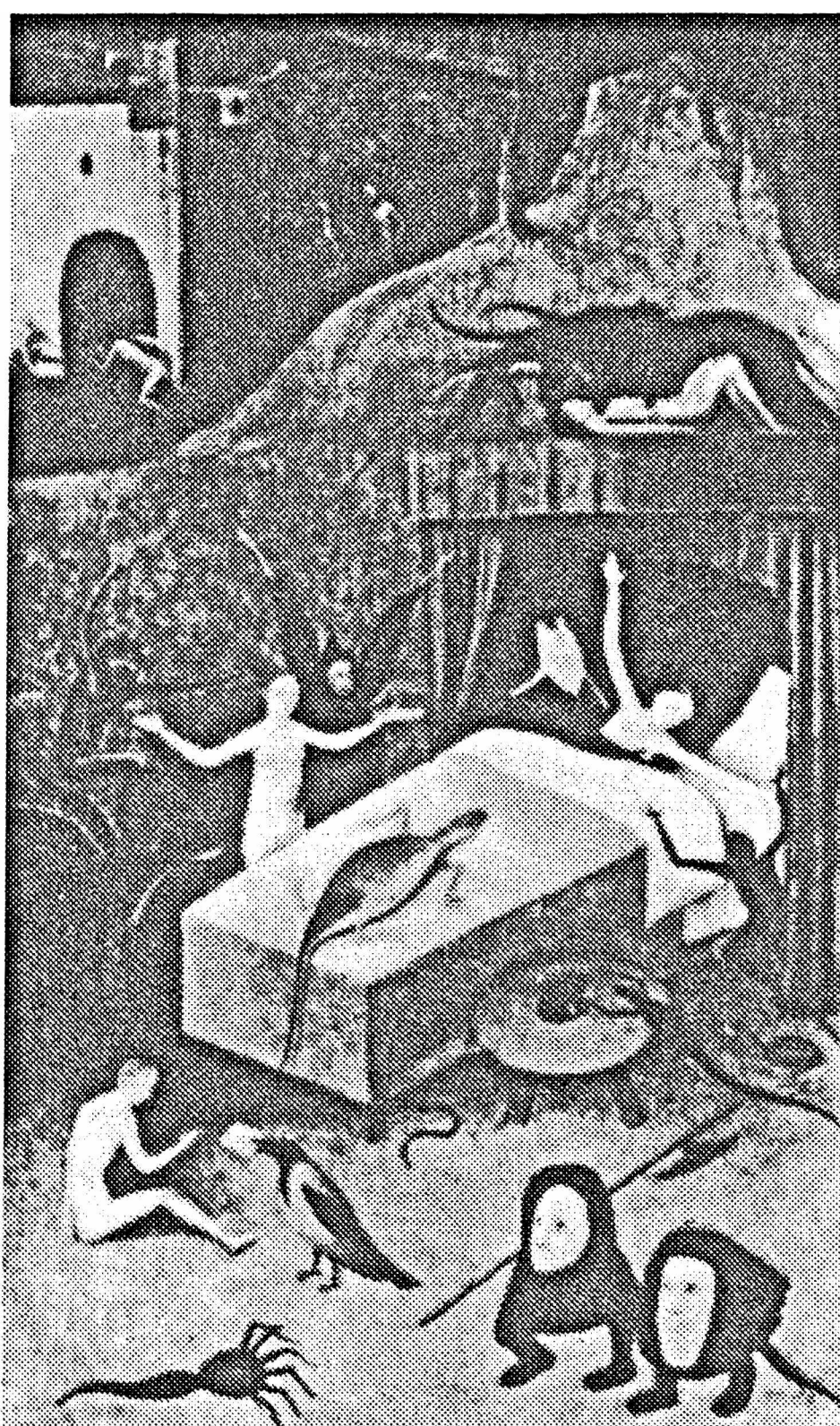
“La plausibilidad de las ideas postmodernistas tienen su origen en experiencias reales tales como la caída de un socialismo, que en realidad no era sino un capitalismo de estado burocrático” (Callinicos), los violentos nacionalismos en los Balcanes y el resurgimiento de partidos de extrema derecha en Francia y Alemania, que refuerzan la creencia de que los fundamentos de una política universal de emancipación ya no existen” (2).

El argumento de Lyotard es que «el proyecto moderno de realización de la universalidad no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado”. (3)

Y «el acto de esa liquidación tiene por nombre Auschwitz: nombre paradigmático para la no-realización trágica de la modernidad”; “Otros nombres mas prosaicos son el de “desarrollo” o el de “progreso”, pues por paradójico que suene, “no fue la ausencia de progreso sino, por el contrario, el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico y político lo que hizo

posible el estallido de las guerras totales y de los totalitarismos”.(4).

Pretendo en este trabajo poner en su sitio algunas de las elaboraciones críticas sobre la modernidad, tratando de desentrañar la justeza de algunas de sus apreciaciones, pero también mostrando que aún la postmodernidad, con todo y su potencial analítico, posiblemente caiga también en las redes de la contestación y no tenga aun respuestas muy claras para abrirse al horizonte del ser en toda su riqueza y complejidad.



El paradigma de la secularización resultó ser nada más que un nuevo mito que nos hizo mitómanos vergonzantes o peor aún inconscientes de serlo. La diferencia entre los mitos que dieron vida en las sociedades tradicionales y los mitos de las sociedades modernas radica en que los de aquellas eran verdades disfrazadas de mentiras, mientras que los de estas son mentiras disfrazadas de verdad.

No podemos no tener mitos; constituyen un esfuerzo de enraizamiento en una filiación histórica, “una manera de salvar el lazo fundamental con un linaje de creencias”(Bastian), contienen por tanto elementos racionales, irracionales, a-racionales y supra-racionales que una razón abierta (Morin) debe saber reconocer. La historia como la vida es un proceso continuo de recomposiciones en las cuales a cada nueva des-racionalización le sucede un esfuerzo de inteligibilidad que lleva consigo una nueva tentativa de re-racionalización y de esta manera es como cotidianamente nos construimos como vida individual y colectiva.

De su calidad y calidez depende que seamos fuerza propulsora para el desarrollo y despliegue de todas las bondades de lo humano o presa fácil de quienes los conciben como instrumento de dominación y destrucción.

SIGNIFICADO DE LA ERA POST

¿Qué significa el postmodernismo?

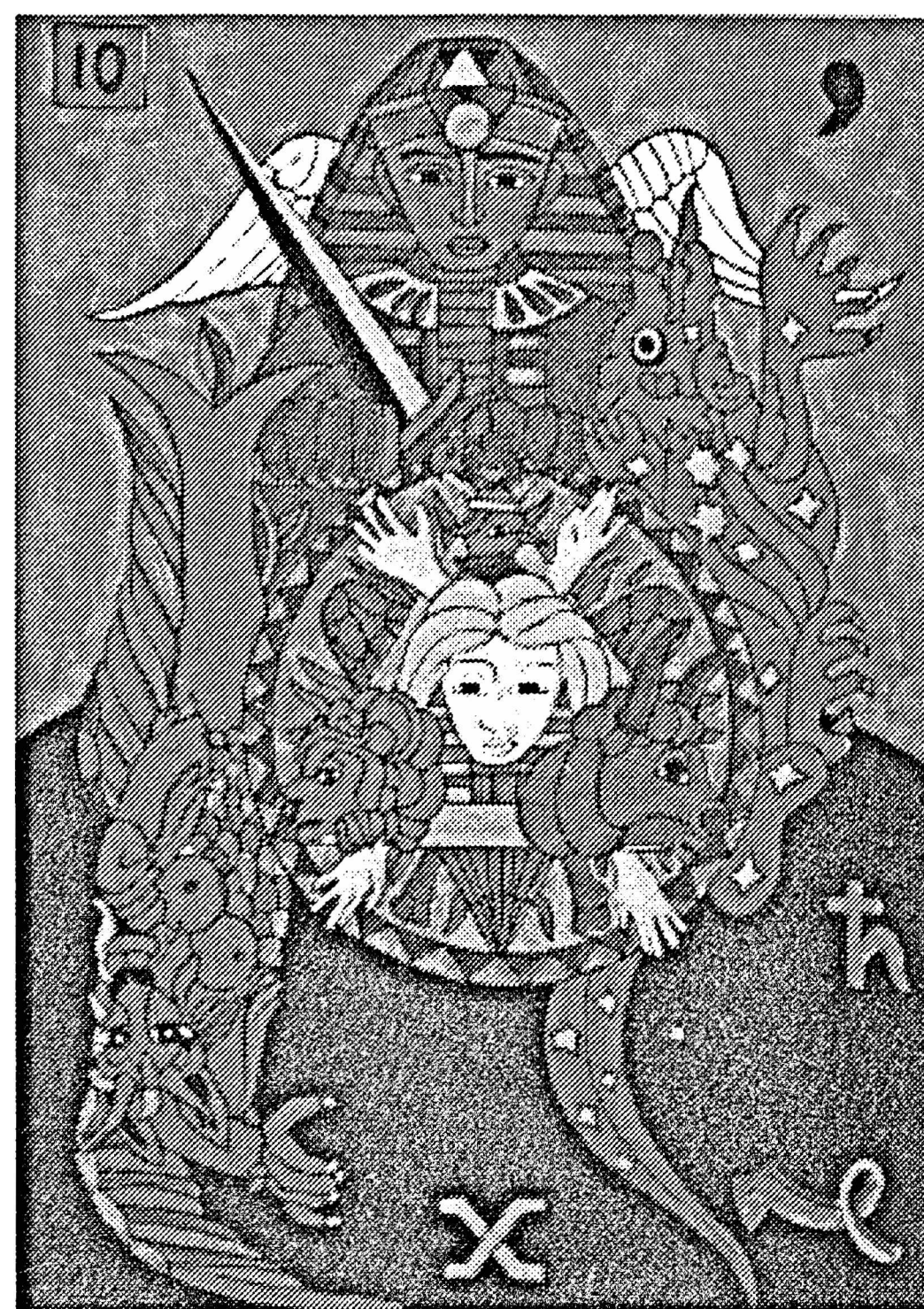
Quienes han producido el discurso (Lyotard y J. Charles Jenks; tienen definiciones inconsistentes, internamente contradictorias y/o desesperadamente vagas, en términos muy generales podemos establecer que tal denominación representa la convergencia de tres movimientos culturales diferentes

1. Algunos cambios ocurridos en las artes, especialmente en arquitectura, como el rechazo del funcionalismo y la austeridad del Bauhaus, Mies van der Rohe y Gropius en favor de la heterogeneidad de los estilos, que recurre de manera especial al pasado y

a la cultura de masas, regreso al arte figurativo en pintura y en la narrativa.

2- Cierta corriente de la filosofía como la expresión conceptual de los temas explorados por los artistas contemporáneos tales como el grupo de teóricos franceses conocidos en el mundo de habla inglesa durante la década de los setenta como “postestructuralistas” tales como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, los cuales aunque de manera diversa “enfataron el carácter fragmentario, heterogéneo y plural de la realidad, negaron al pensamiento humano la capacidad de alcanzar una explicación objetiva de la misma, y redujeron al sujeto, a un incoherente revoltijo de impulsos y deseos sub y transindividuales”.

3- En oposición al antirrealismo de los postestructuralistas, el arte y la Filosofía parecían reflejar los cambios ocurridos en el mundo social. La teoría de la sociedad postindustrial, desarrollada por sociólogos como Daniel Bell y Alain Touraine ofrecen su versión de las presuntas transformaciones sufridas por las sociedades occidentales desarrolladas en el transcurso del último cuarto de siglo: su transición de una economía basada en la producción masiva hacia



una economía en donde la investigación teórica sistemática se constituye en el motor del crecimiento; transformación que se valora por sus incalculables consecuencias sociales, políticas y culturales.

Lyotard en *La Condición Postmoderna* en 1979 conjuga estos tres efectos y lidera la discusión sobre el postmodernismo definiéndolo como la incredulidad con respecto a los metarrelatos, teniendo en cuenta que el término moderno lo ha usado para designar cualquier ciencia que se legitima así misma en referencia a un metadiscurso... haciendo un explícito llamado a tal o cual narrativa: la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del significado, la emancipación del sujeto razonante o actuante, la creación de la riqueza...

Niega la existencia de un patrón general sobre el cual fundamentar una concepción de una teoría verdadera o de una sociedad justa. “El pluralismo y antirrealismo de los postmodernistas logran asidero ya que justamente en esta época llamada postmoderna “el saber se ha convertido en la principal fuerza de producción”; la ciencia se fragmenta en un cúmulo de juegos que buscan inestabilidades en lugar de leyes deterministas y cuya legitimación es buscada no en una gran narrativa sino en la paralogía, la infracción de las reglas; transformación del discurso teórico al que se corresponden ciertas formas de un arte que ha dejado de buscar la coherencia, la sistematización y la integración a un todo” (5)

La idea de que el mundo occidental había entrado en una época postmoderna, fundamentalmente diferente del capitalismo industrial de los siglos XIX y XX reforzó los argumentos de los pensadores “postmarxistas” como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes sostuvieron que los socialistas debían abandonar el “clasismo”: el énfasis que hace el marxismo clásico sobre la lucha de clases como fuerza impulsora de la historia y sobre el proletariado como agente de cambio. (6)

En la revista *Marxism Today*, radical opositora del “clasismo” en la izquierda inglesa durante los años ochenta se anunciaron hace poco las características de la “nueva era” en que vivimos así:

“A menos que la izquierda pueda adaptarse a esta Nueva Era, se verá condenada a la marginalidad... El

núcleo de la Nueva Era es la transición de la antigua economía Fordista de producción masiva hacia un orden postfordista nuevo, mas flexible basado en las computadoras, la tecnología informática y la robótica. La Nueva Era es, sin embargo, mucho mas que una transformación económica. Nuestro mundo se hace de nuevo. La producción masiva, el consumidor masivo, la gran ciudad, el Estado como hermano mayor, el Estado de la explosión de vivienda y el Estado-nación están en la decadencia. La flexibilidad, la diversidad, la diferenciación. La movilidad, la comunicación, la descentralización y la internacionalización están en ascenso. Tal proceso transforma nuestra identidad, el sentido de nosotros mismos nuestra propia subjetividad. Estamos en transición hacia una nueva era” (7)

La pregunta que nos asalta es si realmente podemos distinguir el modernismo del postmodernismo como dos épocas radicalmente diferentes? comparto con Callinicos la idea de que no. Entonces, de donde proviene el copioso discurso sobre la postmodernidad? ¿Qué convenció a la intelectualidad occidental de la pasada década de la existencia de una ruptura fundamental tanto en el sistema socioeconómico como en las prácticas culturales, con respecto al pasado reciente?

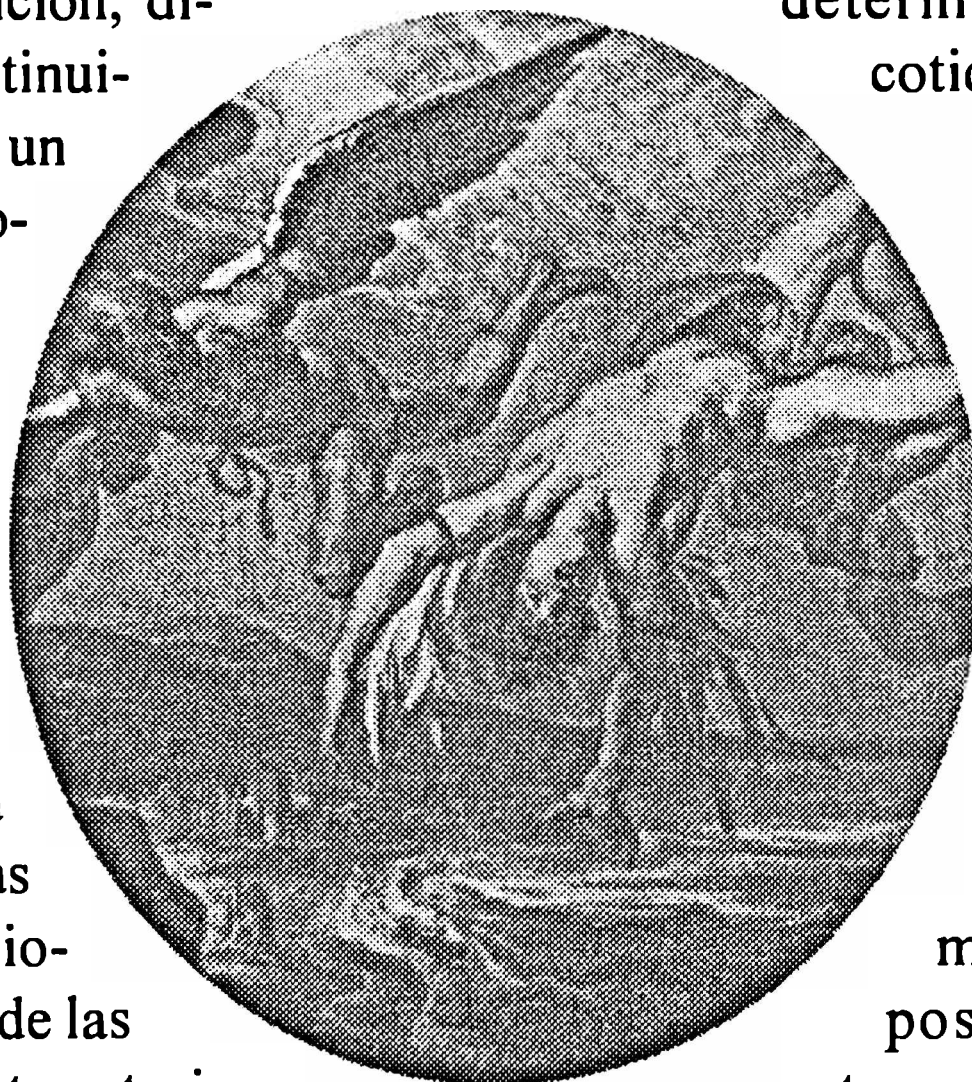
“El término postmodernidad uno de los más esquivos en la discusión estética, literaria y sociológica de la última década, pertenece a una red de conceptos y pensamientos “posts”: sociedad post industrial, post estructuralismo, post empirismo, post ontología, etc., en los cuales trata de articularse la conciencia de un cambio de época, conciencia cuyos contornos son aun imprecisos confusos y ambivalentes, pero cuya experiencia central, la de la muerte de la razón, parece anunciar el fin de un proyecto histórico: el proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración europea, o finalmente también, el proyecto de la civilización griega y occidental”(8). Todo lo que puede decirse acerca de la modernidad no será mas que desde una perspectiva teórica, filosófica o intelectual cuya mirada sobre el presente ofrece una autocomprensión en la cual los contemporáneos se hallan implicados cognitiva emotiva y volitivamente.

“Ihab Hassan representante del postmodernismo americano... ha caracterizado el movimiento postmoderno como un movimiento de deconstrucción, descentramiento, desaparición, disseminación, desmistificación discontinuidad,... etc. Términos que expresan un rechazo ontológico del sujeto tradicional pleno, al cogito de la filosofía occidental. Expresan también una obsesión epistemológica por los fragmentos o las fracturas y un correspondiente compromiso ideológico con las minorías en política, género y lenguaje. Pensar, sentir y actuar bien de acuerdo con esta episteme es rechazar las tiranías de las totalidades, “la pretensión reduccionista de unificación de cualesquiera de las facultades humanas es potencialmente autoritaria”. (Wellmer).

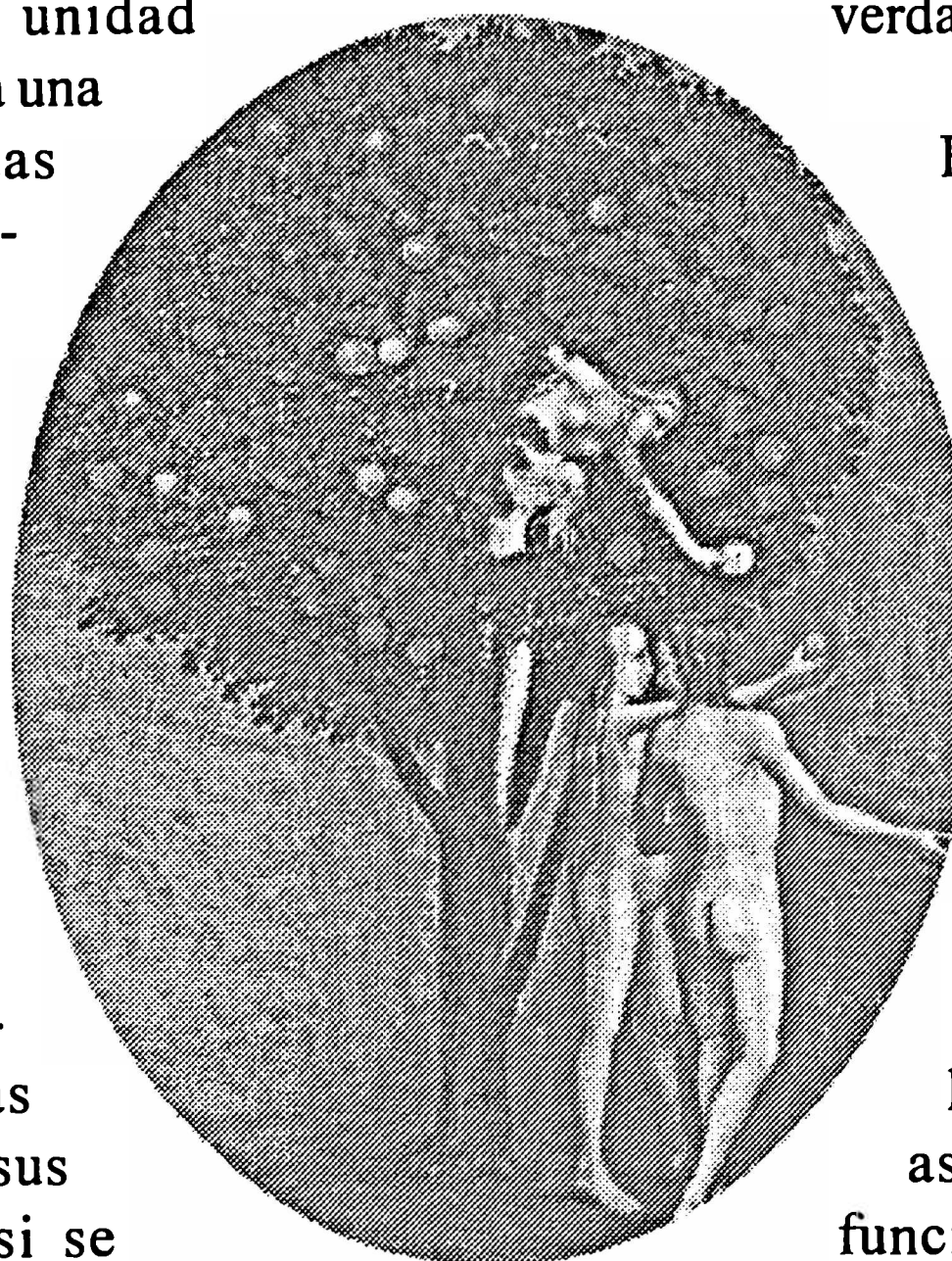
Frederic Jameson ve en el rechazo postmodernista de la violencia de una razón totalizante, la posibilidad de un concepto nuevo dialógico, postmoderno de totalidad “unidad no violenta de lo múltiple”, relación por vía de diferencias, estética alegórica en contraposición a una estética simbólica con su unidad orgánica, para tratar de dar nombre a una forma capaz de mantener juntas discontinuidades e inconmensurabilidades sin anular esas diferencias.

Wolfgang Janke, en su bello texto “post ontología” expresa que la precisión y exactitud de la ciencia positiva, el rigor del método científico y también del filosófico, pueden pagarse a un alto costo como son: el recorte, la unidimensionalidad, la unilateralidad, la simplificación de las relaciones consigo mismo, con sus semejantes y con su mundo... si se reconoce que nuestra época todavía puede y necesita comprenderse y concebirse en pensamientos, hay que volver a aquellas relaciones y estructuras del

ser expuesto el hombre en el mundo, tematizar la existencia humana en el sentido de lo noético-mítico-poético, y yo le agregaría lo lúdico, que es lo que determina originariamente nuestra cotidianidad.



“Se trata de desarrollar sistemáticamente la posibilidad de liberar el sentido pleno de la condición humana de aquellas simplificaciones y recortes que conlleva su relación con el lenguaje formalizado en el juicio, con la idea de verdad marcada objetiva e instrumentalmente, con el sentido de existir recortado por el modo de ser de lo dado... La postontología debe desarrollar las categorías que permitan comprender esta realidad fundamental del encontrarse el hombre en su cotidianidad... mediante una reimplicación de aquellas relaciones del hombre con el mundo que parecían superadas en nombre de la razón, a saber, lo mítico y lo poético; se abre de nuevo el horizonte al sentido mas pleno de verdad, si es que todavía se logra entender que la subjetividad existente es propiamente la verdad” (9)



El postmodernismo ofrece una posibilidad de autocercioramiento y autocritica que la modernidad no permite alcanzar tan ocupada como ha estado en la autoafirmación de un proyecto racionalizador que considera todavía inconcluso, y que se esfuerza en defender argumentando que las fallas evidenciadas por sus críticos, se deben a la unidimensionalización del concepto de razón; o sea que han privilegiado uno solo de sus aspectos: el operativo, cognitivo, funcional, instrumental, pretendiendo ignorar los demás aspectos inherentes a la razón como son lo moral-normativo y lo estético-expresivo, que le permitirían alcanzar la meta deseable

de regir la acción comunicativa, mediante la cual podrían aproximarse el mundo de la vida y las categorías normativas cognitivas y estéticas y lúdicas.

La práctica histórica acaecida durante el transcurso de este siglo en el que los ideales de la modernidad han sido entronizados en el lenguaje, el arte, las constituciones nacionales de los países tanto europeos como en Estados Unidos, permitió, sobre todo a partir de 1968, establecer el balance de sus resultados.

La revolución de Octubre, las dos guerras mundiales, el nazismo, la amenaza atómica, la transnacionalización del capital, del mercado y del consumo, la conversión del saber en poder la dominación a través de los medios masivos de comunicación la planetarización del mercado y de la pobreza, la simultaneidad de las comunicaciones gracias al desarrollo tecnológico, han ocasionado transformaciones radicales en las formas de valoración de la vida, de lo bello, de lo justo y de lo deseable.

La progresiva quiebra de valores se ha hecho sentir en todos los niveles de la vida de los seres humanos en todo lo que tiene que ver consigo mismo y con los semejantes hasta un punto tal en que la correspondencia entre lo que se dice que es y lo que pasa en realidad desaparece por completo.

Los ideales de progreso, la aspiración de libertad, el respeto por los derechos individuales del ciudadano, la soberanía de las naciones, la objetividad del conocimiento científico, la racionalidad intrínseca del sujeto, son solo palabras, relatos legitimadores, que se encuentran escritos en todas partes pero que ya nadie cree pues el desarrollo apabullante de la ciencia y la tecnología, además de efectuar transformaciones drásticas en el aparato productivo para favorecer mediante la producción y consumo masivos, beneficios

privados a las corporaciones multinacionales, ha depurado. Además, los mecanismos de alienación, explotación y dominación tanto individual como colectiva de personas, instituciones y naciones enteras.

Pueblos enteros están sometidos por las inflexibles leyes del mercado, a una indigna masificación autoritaria y esclavizante y los más caros principios de la filosofía han venido a no representar nada que tenga equivalentes en el mundo de la vida. El egoísmo, el utilitarismo, el individualismo, la agresión, la competencia desleal, el desperdicio y destrucción de los finitos recursos naturales, están a la orden del día sin que se contravengan para nada los ideales más caros de la ilustración difundidos por los filósofos.

Todo esto es lo que ha hecho reaccionar a la intelectualidad contemporánea quienes en virtud de su ejercicio crítico expresan su desencanto, su desconfianza y rechazo por esos “valores” erigidos y defendidos por la modernidad a los cuales les niegan toda posibilidad de contribuir, siquiera mínimamente a la emancipación prometida.



CRITICAS FUNDAMENTALES A LA MODERNIDAD DESDE LA POSTMODERNIDAD

Albrecht Wellmer distingue tres formas de crítica de la razón y del sujeto cuya diferenciación juega un papel importante para clarificar las formas moderna y postmoderna del conocimiento:

1- La crítica psicológica del sujeto y de su razón, cuya fisura central es Freud, consiste en la demostración de la impotencia fáctica o de la no-existencia del sujeto “autónomo”, y de la irracionalidad fáctica de su aparente razón... pues esta es simplemente expresión de relaciones psíquicas y sociales de poder. El Ego,

ese residuo del sujeto filosófico, no es mas que un débil mediador entre las demandas del Ello y las amenazas del superego, y el sujeto filosófico con su capacidad de autodeterminación no es mas que un virtuoso de la racionalidad al servicio de fuerzas ajenas al ego. La unidad del “sí mismo” resulta ser una ficción. “El sujeto descentrado del psicoanálisis es, en otras palabras, ese punto de encuentro de fuerzas psíquicas y sociales mas bien que señor de ellas; el escenario de una cadena de conflictos mas que el actor de un drama o el autor de una historia”. (10)

A pesar de ser un escéptico del racionalismo y de la Ilustración europea, Freud “socavó la creencia en la racionalidad del sujeto y en la fuerza de la razón”. Una humanidad desengañada y desilusionada, pero entrada en razón, será capaz, dentro de ciertos límites, de controlarse a si misma. El poder de la razón y la fuerza del sujeto constituyen el horizonte normativo en el que Freud se mueve y con ello sigue siendo un seguidor de la ilustración. Su descubrimiento al igual que el de Nietzsche, consistió en identificar el deseo y la voluntad de poder como fuerzas no racionales, presentes siempre dentro de la argumentación racional y de la conciencia moral. Razón y poder son los pilares fundamentales sobre los que se construye toda idealización e ideación en Occidente.

2- Crítica de la razón instrumental o de la razón que opera en términos de “lógica de la identidad”.

En la dialéctica de la Ilustración Horkheimer y Adorno interpretan la trinidad epistemológica de sujeto, objeto y concepto como una relación de opresión y sujeción, en la que la instancia opresiva que representa el sujeto se convierte al mismo tiempo en víctima sometida.

La formación de un “sí mismo” unitario se logra al costo de reprimir la naturaleza interna del hombre necesaria para la autoconservación y para el dominio de la naturaleza interna, externa y social; tal sentido unitario y creador de sistemas, objetivo e instrumental-controlador, propio de la razón, radica en su carácter discursivo, en la relación de concepto, significado lingüístico y lógica formal; pensamiento discursivo que encarna un “elemento de violencia una sujeción de la realidad, un mecanismo de defensa, un procedimiento

de exclusión y dominación, una ordenación de los fenómenos para controlarlos y manipularlos, un impulso hacia un sistema paranoico” (11)

“La razón objetivante, sistematizante e instrumentalizante, ha encontrado su expresión clásica en las modernas ciencias de la naturaleza, pero también en las ciencias del hombre según demostrara Foucault, y los procesos de racionalización de la modernidad como la burocracia, el derecho formal todas las instituciones formalizadas de la economía y la sociedad modernas, son manifestaciones de esta razón objetivante, unificante controladora y disciplinadora” (12)

Su propia imagen de la historia es la del progreso ilimitado de la técnica y de la economía de la sociedad moderna, que no es otra cosa que la expresión del progreso de la humanidad hacia la razón.

Ello indica que la Ilustración esperaba de la razón algo mas que el mero progreso económico, técnico y administrativo: la abolición de la dominación y del autoengaño mediante la erradicación de la ignorancia y de la pobreza; pero en la práctica lo que hizo fue sustituir estas cosas por un cada vez mas sofisticado sistema de dominación, reforzando el totalitarismo de la razón.

“En el carácter cerrado de los sistemas filosóficos y en la búsqueda de fundamentaciones últimas que caracteriza a la filosofía, se expresa el deseo de seguridad y dominación propio del pensamiento identificante. Este aparato de dominación ha conducido en la sociedad industrial avanzada a un sistema total de delirio, en el que el sujeto otrora portador de la Ilustración, se ha vuelto superfluo, se contrae a un complejo de relaciones convencionales y modos de funcionamiento que el sistema exige de el”. (13)

La humanidad para desarrollar ese sí mismo, tuvo que pasar por un largo proceso de producción y refinamiento de sus propias cadenas; tanto para Adorno y Horkheimer, la Ilustración, como para Marx, la sociedad burguesa, constituía un propósito necesario pero que esta destinado a ser superado en la “autotrascendencia de la razón”.

Sin embargo no es claro ni para Adorno y Horkheimer ni para Marx, cómo podría lograrse tal autotranscendencia, pues la crítica de una filosofía de la historia como reconciliación, necesita de una perspectiva utópica, que fácilmente puede llegar a parar en cinismo o teología. Acaba en una aporía que repite una vez más ese “olvido del lenguaje que caracterizó al racionalismo europeo” (14)

3- Crítica por parte de la filosofía del lenguaje al sujeto constituyente de sentido.

Se trata de la destrucción filosófica de las concepciones racionalistas del sujeto y del lenguaje, que consideran que los signos lingüísticos cobran significado cuando el usuario asigna un nombre a un significado ya dado; es esta una teoría racionalista del lenguaje pues participa de las idealizaciones de la tradición racionalista que va mas allá de la distinción habitual entre racionalismo y empirismo.

Wittgenstein el mas importante exponente de la filosofía del lenguaje en este siglo, incorpora una nueva forma de escepticismo que pone en cuestión las certezas de Hume y Descartes, con la pregunta ¿cómo puedo saber sobre qué estoy hablando?, ¿qué quiero decir?

Con su crítica a la filosofía del lenguaje destruye al sujeto como autor y juez final de sus intenciones de significado. El novedoso uso filosófico que Wittgenstein hace de juegos de lenguaje, como formas de vida que incluyen conjuntos de actividades lingüísticas y no lingüísticas, instituciones, prácticas y significados encarnados en ellas; y el de “regla” que indica una práctica intersubjetiva que tiene que ser aprendida, están relacionados con los significados que son siempre abiertos.

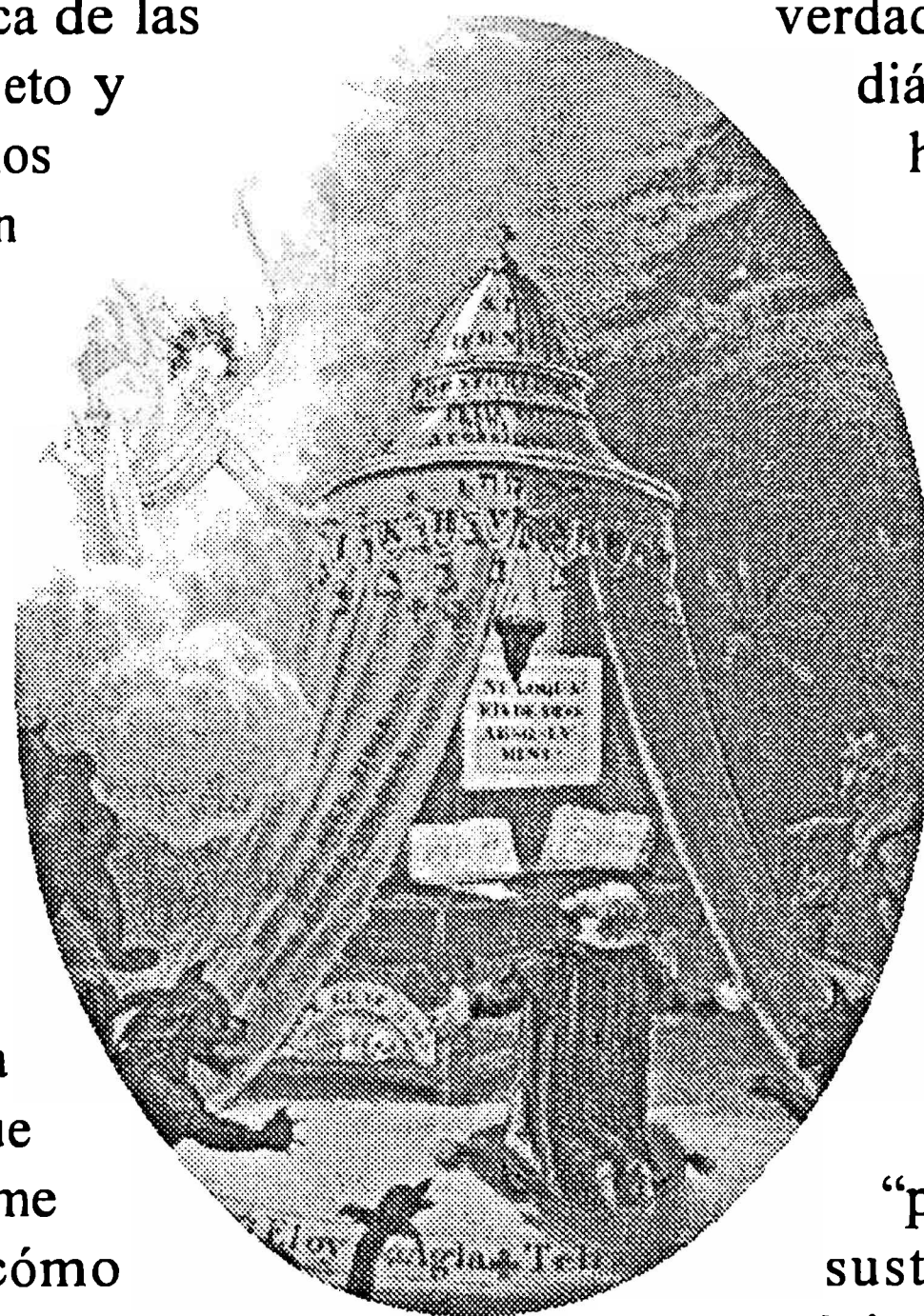
Se trata de un mundo en el cual los seres humanos pueden ser ellos mismos o no serlo de diferentes

modos, comunidad lingüística que puede interpretarse como un acuerdo en el lenguaje (no convención o consenso a los que quepa el apelativo de racional o irracional, sino que es una concordancia de opiniones). La comunicación en el lenguaje presupone no solamente un acuerdo en las definiciones, sino un acuerdo en los juicios, y en las vivencias y precede a toda posible convención y a todo discurso racional.

Restituir las palabras a su uso normal es lo que exigía Wittgenstein para que no se siga afirmando desde una postura de mala metafísica que la voluntad de verdad es una voluntad de poder, que el diálogo es violencia simbólica; que el habla orientada a la verdad es terrorismo, que la conciencia moral es un reflejo de la violencia interiorizada o que el ser humano autónomo es o una ficción o un mecanismo de autoopresión o un bastardo patriarcal, etc. En otras palabras la crítica que la filosofía del lenguaje hace del racionalismo y del subjetivismo nos brinda la ocasión de reflexionar sobre la “verdad”, la “justicia”, la “autodeterminación” en una forma nueva; al igual que nos hace desconfiar de los “propagandistas” de la Nueva Era, que sustituyen la argumentación por la retórica, la voluntad de verdad por la voluntad de poder, la teoría por el arte de las palabras, la moral por la autonomía del deseo... de todo lo cual ya tenemos bastante. (15)

La identidad del significado y del signo esta constituida por una cadena de usos de éste y por lo mismo esta sujeta a un elemento de otredad así también constituida por otro lado por una pluralidad de usuarios del signo cuya intersubjetividad se ve, por tanto “refractada” al decir de Habermas.

El significado en el lenguaje vive de una práctica comunicativa que no puede ser reducida ni a manifestaciones de una subjetividad constituidora del significado, ni a la vida anónima de códigos



lingüísticos, ni tampoco puede ser reducida a una razón que opere en términos de lógica de la identidad. (16)

La relativización de la crítica psicológica y de la crítica de la razón identificante implicada en la crítica de la filosofía del lenguaje al subjetivismo, significa marcar los límites dentro de los cuales esas dos formas de crítica cobran sentido sin recaer en la metafísica, lo cual significa que a la razón y al sujeto ya redimensionados debe dárseles una nueva oportunidad pero distinta de la que les fuera profetizada en la Ilustración. (17)

“Cualquiera que sea la forma en que la muerte de la modernidad se entienda por aquellos que la diagnostican, siempre se la entiende como una muerte merecida; como el final de una aberración terrible, de una locura colectiva, de un aparato de compulsión, de un delirio mortal”.(18)

Y es en el marco de estas críticas en donde se encuentra el punto de partida del postmodernismo que Wellmer resume en dos partes a saber:

1-El proyecto de la Ilustración que según Kant tiene que ver con la emancipación del hombre de un estado de sujeción del que él mismo tiene la culpa y que en la obra de Weber es algo más que un proceso de incesante racionalización, que incluye la burocratización y cientifización de la vida social, la mercantilización creciente de las relaciones humanas, el disciplinamiento del cuerpo (analizado por Foucault) alcanzando las dimensiones de un poderoso proceso de destrucción de tradiciones, del entorno ecológico, y del sentido así como del “sí mismo” unitario que había sido considerado como el motor del proceso de la Ilustración, en el que opera un tipo de “razón totalizante” cuyos símbolos son la deducción matemática, las configuraciones geométricas básicas,

el sistema cerrado, la teoría general de carácter monológico-deductivo, la máquina y el experimento.

En el contexto del proceso de modernización la práctica política se convierte en una técnica de la conservación del poder, de la organización de la dominación política y para completar el arte se integra en la economía capitalista como industria de la cultura.

2) La sociedad moderna desde sus comienzos ha concitado reiteradamente potentes contrafuerzas en contra de la Ilustración como proceso de racionalización, tales como el romanticismo alemán, el joven Hegel, Nietzsche, el primer Marx, Adorno, los anarquistas y gran parte del arte moderno. Sin embargo, resulta

evidente al examen detenido a estas contrafuerzas surgidas por y contra el racionalismo, que permanecen particularmente dependientes del mito racionalista de la modernidad. Ya por vía de la negación o por vía de la esperanza en la consumación de su sentido.

“El conocimiento totalizante de la dialéctica histórica

acaba ofreciéndose a sí mismo como un conocimiento de legitimación y dominación al servicio de las élites modernizantes”, y así en una serie de afirmaciones y negaciones a-dialécticas, la Ilustración europea parece haberse consumido a sí misma, mientras el proceso de modernización industrial sigue imperturbablemente su marcha”. (19)

Este panorama resume el escenario en el que se desarrolla la idea de Postmodernidad, concepto que se encuentra aún en proceso de formación que puede pasar como una moda más como lo ha sido la modernidad, pero lo que sí es cierto es que tal concepto es la manifestación de un generalizado sentimiento de cambio. La sensación de que la modernidad ha concluido, se manifiesta en el derrumbe paulatino pero



radical de los que fueron sus fundamentos filosóficos que se habían configurado a manera de presuposiciones.

La paulatina revelación generalizada de que aquellas razones con las cuales se pretendía eliminar los mitos del pasado no fueron más que unos nuevos mitos.

DESMITOLOGIZAR REMITOLOGIZANDO

Hay una escena en el Fausto de Goethe en la que vemos a Fausto en la cocina de la bruja, esperando el brebaje por virtud del cual recobrara su juventud. De pie ante un espejo encantado, tiene de repente una visión maravillosa. En éste espejo aparece la imagen de una mujer de sobrenatural belleza. Se queda extasiado y hechizado pero Mefistófeles, que está a su lado, se mofa de su entusiasmo. El es mas avisado y sabe que lo que ha visto Fausto no es la forma de una mujer real, sino la criatura de su propia mente". (20)

Esta significativa escena reproduce la evidente y frecuentemente humana autocomplacencia con los productos de la propia imaginación.

"Pero el viejo hechizo no se desvaneció nunca del todo: Los investigadores seguían encontrando todavía en el mito, aquellos objetos que les eran mas familiares En el fondo, las diferentes escuelas vieron en el espejo mágico, el reflejo de sus mismos rostros solamente" (21)

El proceso de desmistificación iniciado por la razón no solo no concluyó sino que se convirtió a sí mismo en un nuevo mito.

El primero de los mitos que se derrumbó fue la idea de un proceso unitario de la historia. Tal concepción implicaba la existencia de un centro y un hecho al rededor de los cuales se reunieran y ordenaran los acontecimientos. Europa y el nacimiento de Cristo fueron lugar y tiempo propios de la civilización occidental fuera de los cuales están los hombres primitivos y los hechos irrelevantes. Walter Benjamín, entre otros pensadores de este siglo, han puesto de manifiesto el carácter ideológico de estas representaciones construidas por los grupos y las clases

sociales dominantes. Lo que se transmite del pasado, en efecto, no es todo lo que pasa sino lo que parece relevante a esos grupos. "No existe una historia única, sino imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista". (22).

Tal crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso, el que no pueda identificarse un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no permite sostener que avanza hacia un fin, ni que el sentido del avance sea un plan racional de mejora, ni que el parámetro ideal de medida sea el hombre europeo.

No existe absolutamente nada en la naturaleza de los hechos que favorezca el apoyo a estas certezas, no obstante sirvieron de incuestionable justificación para que los llamados "pueblos primitivos" fueran colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización "superior" y mas desarrollada.

El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como uno entre muchos otros, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre." (23).

Vattimo considera que los medios masivos de comunicación han desempeñado un papel determinante en el nacimiento de la sociedad postmoderna, pues juntamente con el colonialismo y el imperialismo, los medios de comunicación social han contribuido decididamente a la disolución de los puntos de vista eurocentristas de la modernidad, y que a pesar de las predicciones de algunos analistas críticos que pensaban que los medios tendrían un efecto homologador de la sociedad al propiciar una visión estereotipada del mundo, haciendo a los ciudadanos vulnerables al ejercicio de un control exhaustivo sobre ellos por medio de la propaganda, el resultado factual ha sido, además "una explosión y multiplicación general de concepciones del mundo, un diálogo de múltiples culturas y "subculturas" de la mas diversa índole, una "pluralización irresistible no solo en comparación con otros universos culturales sino también con el fuero interno, situación que hace imposible concebir el mundo de la historia según puntos de vista unitarios" (24).

“Esos medios de comunicación a esta sociedad no como la mas transparente, consciente de si misma y mas “ilustrada” sino como una sociedad mas compleja, incluso caótica, no obstante ser ese relativo caos aquel en el que residen nuestras esperanzas de emancipación” (25).

Creo que Vattimo exagera un poco en el poder transformador del papel relativizador de los medios de comunicación. La simultaneidad entre la ocurrencia del hecho y el conocimiento del mismo puede crear una objetividad aparente, aunque es posible que también una nueva fabulación (Nietzsche).

Su tesis de que ‘en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconsciencia, sobre la consciencia perfecta de quien sabe como están las cosas (sea el Espiritu absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología de Marx). Se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base mas bien la oscilación, la pluralidad y en definitiva la erosión del mismo principio de realidad. Lo que no advierte Vattimo es que el conformismo puede ser también su producto.

La importancia de Nietzsche radica en demostrar que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (metafísica) es solo un mito ‘asegurador’ propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara. La metafísica es todavía un modo de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia, trata en efecto, de adueñarse de la realidad con un “golpe sorpresa”, echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del cual depende todo y asegurándose por tanto ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos. (26).

Y Heidegger demostró que concebir el ser como un principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos (modelo de objetividad científica), obedece a la mentalidad que consiste en considerar que para dominar las cosas hay que organizarlas rigurosamente, reduciéndolas al nivel de apariencias mensurables, manipulables, sustituibles (cosificación) incluyendo en ello la interioridad e historicidad del hombre mismo. (27).

La pérdida de ese “sentido de realidad” a consecuencia de los medios y la multiplicación de imágenes del mundo, no es, sin embargo, una gran pérdida; el mundo de los objetos mensurables y manipulables por la ciencia-técnica, es el mundo de las mercaderías; la nostalgia de una realidad sólida, unitaria estable y autorizada es equiparable al esfuerzo por reconstruir el mundo de la infancia donde la autoridad paterna era a la vez amenazante y aseguradora... (28).

La emancipación consiste para Vattimo en el desarraigo que es la eliminación de las diferencias de los elementos locales; en el mundo de la comunicación generalizada entablan diálogo una multiplicidad de racionalidades “locales”, minorías, étnicas, sexuales, religiosas estéticas, que ya no son acalladas por la idea de una racionalidad central de la historia, según la cual sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse con menoscabo de las peculiaridades de las individualidades.

Ello no significa la reificación de una anárquica manifestación irracional de la espontaneidad, sino solo que al entrar en el escenario social los diferentes dialectos encuentran su propia gramática y su sintaxis y así en ese diálogo les es posible adquirir conciencia de que cada uno es un dialecto entre muchos y, que al igual que todos, tiene su historicidad, contingencia y limitación. Es a esto a lo que Vattimo llama el efecto emancipante de la “confusión.”

Dilthey considera que el encuentro con la obra de arte y el conocimiento de la historia es un modo de experimentar con la imaginación otros modos de vida posibles, diferentes de aquel en el que vivimos, mostrándonos su contingencia, relatividad y finitud. (29). Un buen camino hacia la anhelada tolerancia, “vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento” (30).

“Los Filósofos nihilistas y pragmatistas nos han enseñado que el ser antes que ser estable o permanente tiene que ver mas bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo y la interpretación y se esfuerzan por hacer que captemos la experiencia oscilante del mundo postmoderno como oportunidad (chance) de



un nuevo modo de ser (quizás por fin) humano...(31).

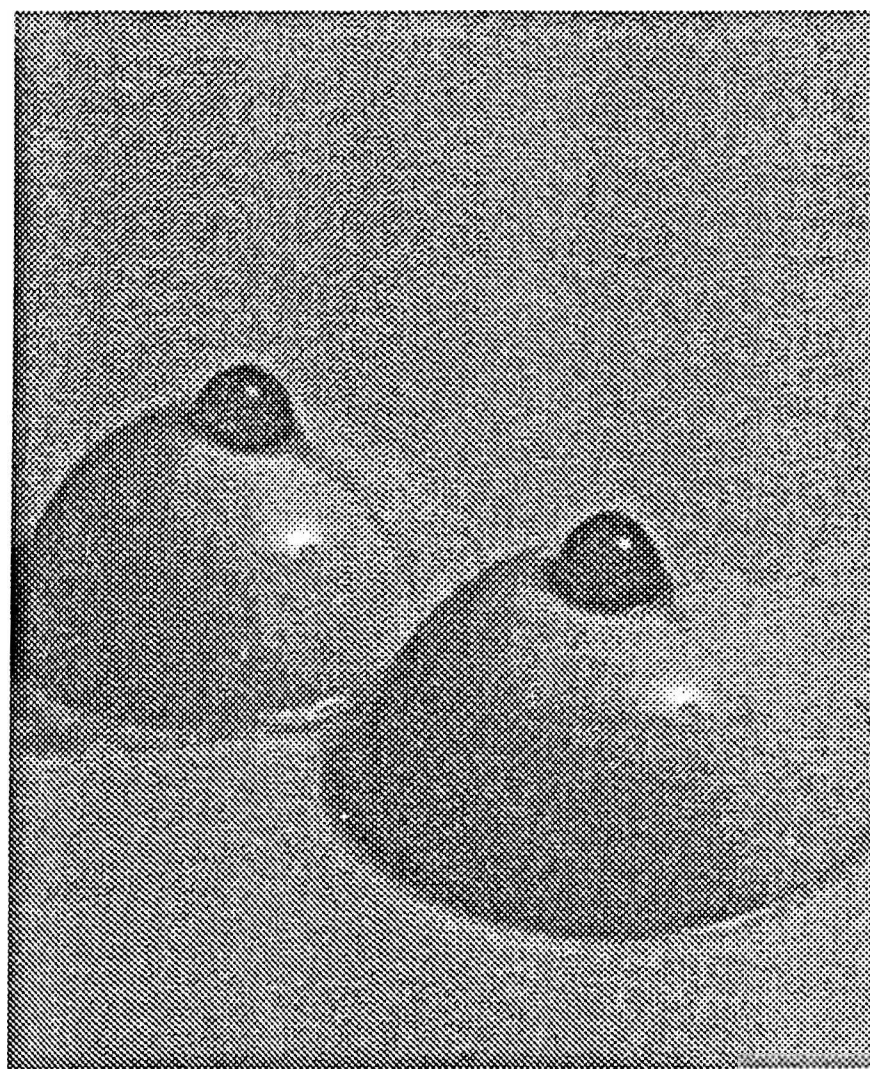
Los poetas y los autores de mitos cayeron en la común tentación de los hombres: hicieron los dioses a su imagen y semejanza. Los etíopes, dice Jenófanes, hacen sus

dioses negros y chatos, los tracios les dan ojos azules y cabello rojo; y si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran pintar con ellas, los caballos pintarían a los dioses en forma de caballos y los bueyes como bueyes..." (32). Corresponde a las ciencias humanas ofrecer una descripción "positiva" no filosófico-trascendental del hombre, no de lo que este sea por naturaleza, sino de lo que haya hecho por sí mismo: de las instituciones, de las formas simbólicas y de la cultura.

A la luz de los ideales sociales de la modernidad, las ciencias humanas estaban llamadas a lograr la utopía de la absoluta autotransparencia; por fin con ellas lo humano habría llegado a ser objeto de conocimiento riguroso, válido, verificable y en el programa de emancipación ilustrado, revestían importancia aspectos como el de que la libertad de pensamiento se manifestaba en la libre discusión, mediante la cual el hombre se hacía consciente de sí mismo en la esfera pública, no estorbada por dogmas, prejuicios o supersticiones. (33).

Paradójicamente en el mismo momento en el que el enorme desarrollo de las comunicaciones y del intercambio de informaciones culturales y políticas, habrían hecho posible un proyecto de historia auténticamente mundial, el declive de Europa y el surgimiento de otros mil centros de historia anulaban esta posibilidad y obligaban a la historiografía occidental y europea, a enfrentarse con la necesidad

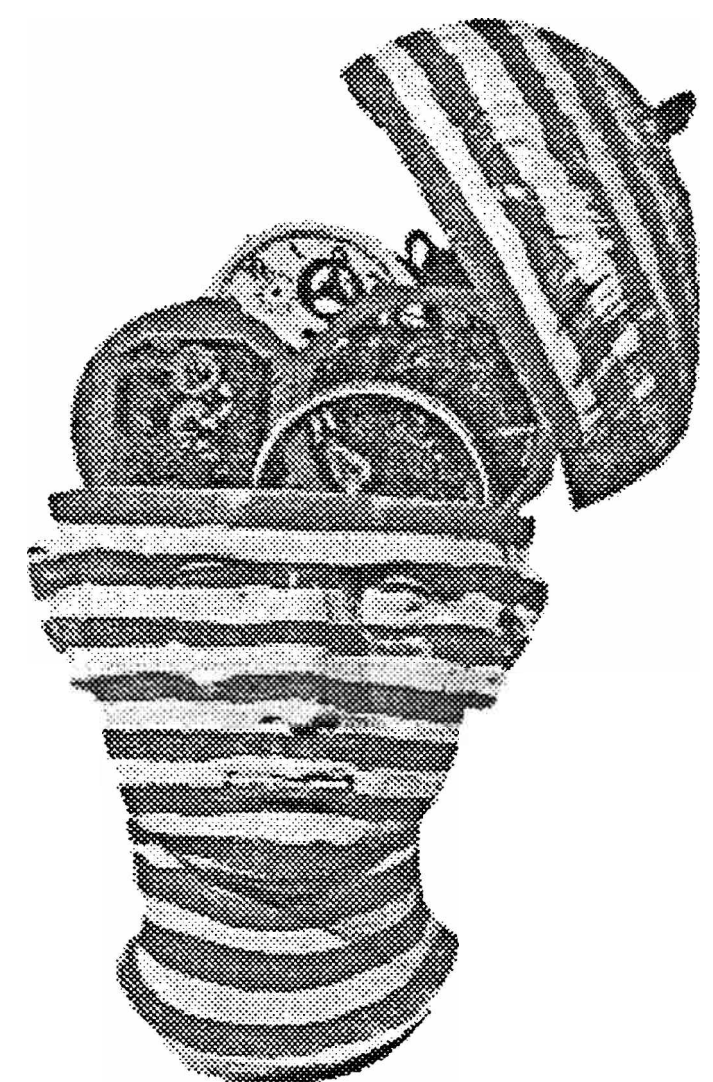
de un cambio profundo en las propias concepciones del mundo. El intenso desarrollo de las ciencias humanas y la intensificación de la comunicación social, antes que producir un incremento en la autotransparencia de la sociedad produjo el efecto contrario. Orientarse a lo que se denomina "fabulaciones del mundo". "El mundo verdadero al final se ha convertido en fábula" (Nietzsche). (Vattimo pagina 108) Pues las imágenes del mundo que nos ofrecían los "media" y las ciencias humanas, pretendían constituirse en la objetividad y no en interpretaciones diversas de una realidad dada.



Cuando se intenta establecer un censo de actitudes que con mayor frecuencia determinan el uso del concepto de MITO afloran confusiones, contradicciones y el infaltable prejuicio evolucionista. Gianni Vattimo propone tres posiciones a manera de tipos ideales que sin pretender agotarlas contribuyen a caracterizarlas: el arcaísmo, el relativismo cultural y el irracionalismo moderado.

Describe el arcaísmo como una actitud de escape de la cultura científico-tecnológica occidental considerada como un modo de vida que viola y

destruye la auténtica relación del hombre consigo mismo y con la naturaleza. Nace como producto de la crisis del historicismo metafísico, sin proponer alternativa alguna, se queda en la crítica utópica de la civilización científico-técnica y del capitalismo, en el mejor de los casos, pues en tal actitud han medrado rancias posiciones de derecha.



El retorno del saber mítico tiene que partir del conocimiento de que los hechos que se dan en cada época guardan coherencia entre sí y con su propia época. Es absurdo pretender explicar la actualidad con mitos del pasado, como si la actualidad no hubiese creado sus propios mitos.

El relativismo cultural es la posición que se percata de que el mito no es una característica solo del pasado sino que los principios y axiomas fundamentales que definen la racionalidad, los criterios de verdad y eticidad y todo aquello que hace posible la experiencia de una humanidad histórica y de una cultura, no son objeto de saber o de demostración racional ya que de ellos precisamente depende la posibilidad de cualquier demostración.

Según esto no solo no existe racionalidad unívoca desde la cual juzgar como míticas ciertas formas de saber, sino que los principios fundamentales sobre los cuales se construye un universo cultural específico como la racionalidad científica, que modeló la cultura europea durante varios siglos, debe considerárseles como objeto de un saber de tipo mítico, esto es como una creencia compartida sobre cuya base se articula la organización de una cultura. “La idea misma de que la razón occidental sea la historia del alejamiento del mito es también un mito, una creencia ni demostrada ni demostrable.” (34).

Este relativismo cultural, a diferencia del arcaísmo, no asigna ninguna mítica superioridad al saber científico como afirmaba la modernidad sino que se limita a negar en general, que se dé ninguna oposición entre estos dos tipos de saber, pues ambos por igual se basan en presupuestos que tienen carácter mítico, esto es, la creencia no demostrada sino inmediatamente vivida.

Esta definición asume todavía el mito en un sentido muy condicionado por su pura y simple contraposición a los caracteres propios del saber científico.

La tercera actitud es de la racionalidad limitada: entiende el mito como narración. La estructura narrativa es una forma de pensamiento mas adecuada a ciertos ámbitos de la experiencia, sin oponer o descartar la validez del saber científico- positivo para otros.

Ejemplos de esta posición encontramos en el psicoanálisis, la historiografía y a sociología de los mass-media (imágenes del mundo distribuidas por el cine, la televisión, la literatura y las diversas artes de consumo). Esta racionalidad limitada se inscribe dentro de lo que Platón en el Timeo (diálogo 19) decía: “ciertos campos de la experiencia no se dejan comprender mediante la razón demostrativa o el método científico sino que exigen mas bien un tipo de saber que no puede calificarse sino de mítico” (35).

Considera Vattimo que estas tres actitudes son producto de una disolución de la metafísica de la historia no suficientemente digerida aún, hecho que las hace teóricamente insatisfactorias, crítica que esta muy ligada a esa concepción metafísica fuera de la cual no hay salvación.

Si bien comparto con él la crítica al arcaísmo porque dice, que se limita a invertir el mito de progreso por el del origen, cuyas idealizaciones son igualmente vacías. Pero la crítica al relativismo cultural de carecer de conciencia de su propia historicidad, y la consideración de que pretende tomar por “otro” lo que se esta viendo de todos modos desde la perspectiva de “uno” como una pretensión falsa y artificiosa, no me parece del todo justa.

Todas las críticas se hacen derivar de la carencia de una concepción unitaria y emancipadora de la razón por que tal vez sea esa la posición del autor, pues “la desmitificación de la idea de la historia como proceso de emancipación de la razón, no es algo que se pueda exorcizar tan fácilmente”. (36).

De todos modos es ésta un polémica que está muy lejos de agotarse todavía y no pretendo, ni mucho menos, con este escrito, aportar la fórmula zanjadora de dificultades, por el contrario, es mi deseo aportar mas elementos para la polémica surgida de una crisis que apenas comienza.

Valoro como aporte de la postmodernidad el abrir las puertas a la discusión, posibilitando nuevos estados de conciencia sobre los parámetros que han orientado hasta ahora nuestra conciencia, aunque sea para “continuar soñando, sabiendo que se sueña” como

expresara Nietzsche en la *Gaya Ciencia*, pues de todo este proceso nuestra relación con la razón, la ciencia y el mito no quedará intacta, sino transformada, profundamente marcada por esta experiencia de conservación-distorsión- vaciamiento: “ El proceso mediante el cual la modernidad y el capitalismo de aparta de sus matrices religiosas originarias, aparece como una mezcla inescindible de conquista y pérdida (37) no se alcanza mediante el abandono de la tradición sino mediante la interpretación irónica de la misma (distorsión) que conserva pero que al mismo tiempo vacía.

El sentido de llamar la atención sobre la posibilidad de re-evaluar el mito re-contextualizándolo, parece apuntar hacia la superación de la oposición entre racionalismo e irracionalismo, aunque vuelve a abrir la cuestión de una renovada consideración filosófica de la historia que no es posible eludir por mas tiempo

LA INELUDIBLE PERSISTENCIA DEL MITO

Uno de los problemas mas urgentes a los que se enfrenta la sociedad contemporánea una vez consciente de la “fabulación” del mundo, es redefinir el mito al igual que su propia posición en relación a él.

A pesar de que no existe en la filosofía contemporánea ninguna teoría del mito, de su esencia y de su relación con otras formas de vinculación al mundo que resulte satisfactoria, creo necesario llamar la atención sobre él, pues la noción de mito circula ampliamente en los escritos sobre cultura, aunque no esté definido de modo preciso.

Su empleo va desde el análisis en términos de mitología de la cultura de masas y sus productos, hasta la necesidad y presencia del mito en política “como único agente capaz de mover a las masas” (Vattimo p.111)

La presencia del mito en nuestra cultura se encuentra asociada al vago sentido que en modo aproximado entiende el mito como contrapuesto al pensamiento científico por no ser demostrativo ni analítico, sino narrativo, fantástico, complicante de las emociones y con poca o ninguna pretensión de objetividad;

relacionado siempre con la religión o el arte, con el rito y la magia, mientras que la ciencia nace por el contrario como desmistificación y desencanto del mundo.

El saber racional sobre la realidad por tratar de constituirse en consideración teórica que explique el mundo, se ve enfrentado no tanto a la realidad fenoménica inmediata cuanto, sobre todo, a la transfiguración mítica de tal realidad. Mucho antes de que el mundo se presente a la conciencia como un complejo de cosas y experiencias empíricas. Se le presenta como un complejo de potencias y de acciones míticas. Aquí aparece claramente un elemento cuya presencia es esencial en la teoría del mito elaborada en la sociedad moderna: la idea de que éste es un saber “precedente” al científico, más antiguo y menos maduro; mas ligado a los rasgos infantiles o adolescentes de la historia de la mente humana. (Vattimo p 113).

Son expresiones comunes en las concepciones evolucionistas, el “mito” destinado a convertirse en “logos” propio hasta de las mas lúcidas mentes de pensadores que participan de manera implícita y casi siempre inconsciente de la concepción metafísica historicista eurocentrista y por supuesto racionalista modernas.

Sin embargo debido a las crisis que han experimentado tales metafísicas evolucionistas de la historia, y el ideal de racionalidad científica, se ha vuelto insostenible la concepción del mito como pensamiento primitivo. Además por que no es cierto que el ámbito del mito sea el caos, la penumbra del conocimiento, la invención sacralizada; lo que encontramos en los mitos no es la falta de un orden, es mas bien una hipertrofia, una preponderancia y exuberancia del “instinto” de clasificación. Los resultados de esos primeros intentos de análisis y sistematización del mundo de la experiencia sensorial son bien distintos de los nuestros. Pero los procesos mismos son muy parecidos y expresan el deseo de la naturaleza humana de avenirse con la realidad, de vivir en un universo ordenado, y de superar el estado caótico en el cual las cosas y los pensamientos no han adquirido todavía forma definida y estructura. (37).

En un pasaje del diálogo Teeteto, Platón compara la filosofía griega a un campo de batalla en el que se enfrentan en combate incesantemente dos grandes ejércitos: de un lado encontramos a los partidarios de lo “múltiple” del otro a los partidarios de lo “uno”, de un lado a los “fluidos”, del otro a los que tratan de fijar todas las cosas y estabilizar todos los pensamientos. (Cassirer p.69).

Sócrates, Jenófanes y los eleatas eran partidarios de lo Uno, pero no una unidad de pensamiento sino de voluntad. El escepticismo de Sócrates está pensado para destruir los múltiples y diversos modos de conocimiento que oscurecían y restaban eficacia a la única cosa que importa: el conocimiento propio, lo mismo en el campo teórico como en el ético. Insistentemente niega que haya una pluralidad del saber o una pluralidad de la virtud.

Los sofistas en cambio habían declarado que hay tantas virtudes como clases diferentes de hombres hay una virtud para los hombres y otra para las mujeres, una virtud para el niño, otra para el adulto, una para el hombre libre y otra distinta para el esclavo, cosa que rebate Sócrates diciendo que si la naturaleza humana estuviera en desacuerdo consigo misma sería diversa, incongruente y desigual, (como en efecto lo es).

Hasta la sociedad moderna se vivió bajo la influencia de los partidarios de lo Uno. La postmodernidad se inicia con la entrada de lleno en escena de los partidarios de lo múltiple.

En la Crítica de la razón pura Kant trata de una oposición fundamental en el método de la interpretación científica. Según él hay dos grupos de investigadores y científicos: el que sigue el principio de la “homogeneidad” y el otro el que sigue el principio de la “especificidad”; el primero trata de reducir los más diversos fenómenos a un común denominador, mientras que el otro rechaza esta pretendida

unidad o similitud y en vez de subrayar los rasgos comunes, anda siempre en busca de las diferencias. Ambas no riñen pues no expresan ninguna diferencia ontológica fundamental, mas bien representan un interés dual de la razón humana; otros como Habermas pretenden rescatar a “unidad en la multiplicidad de sus voces.

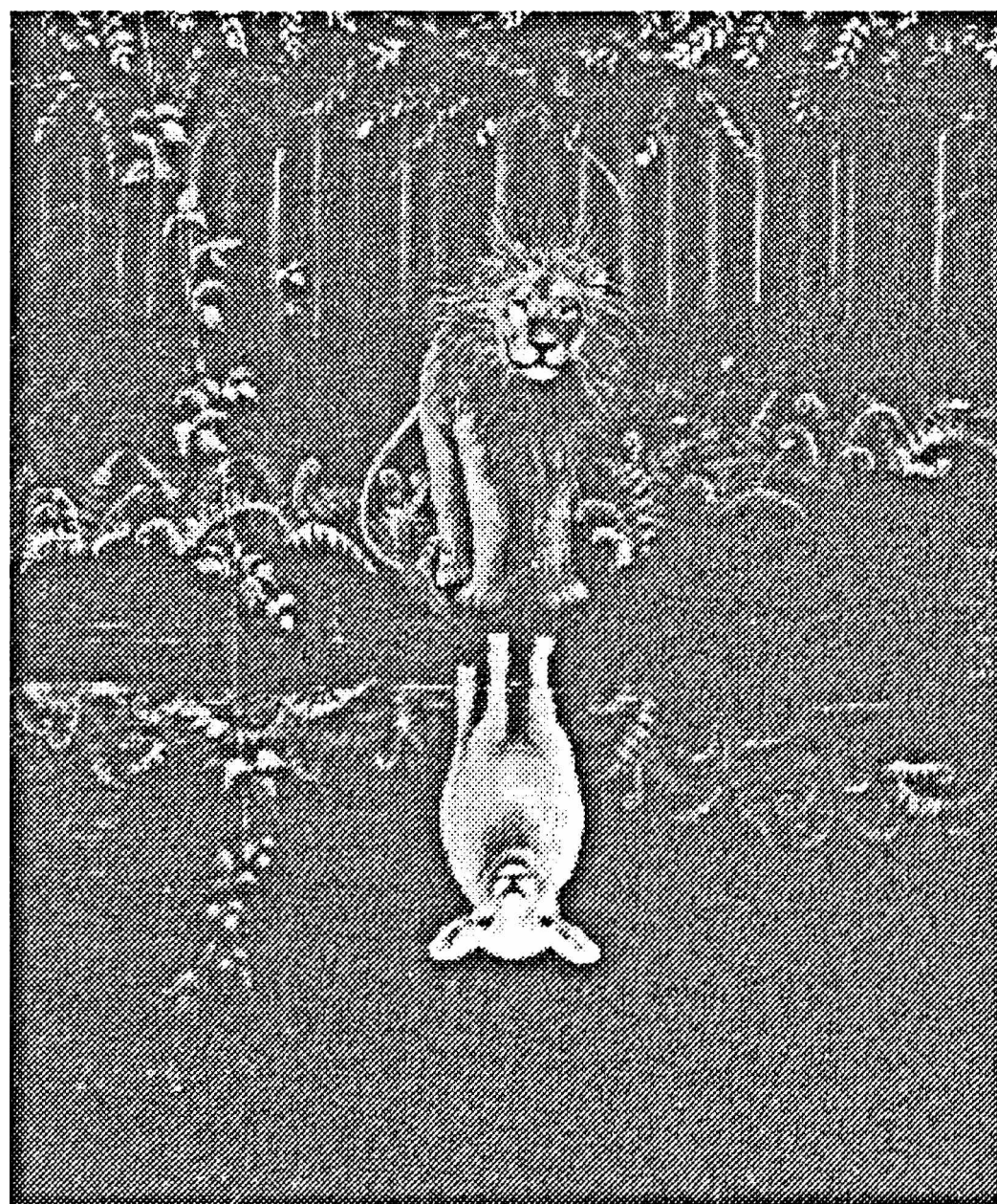
En el conocimiento antropológico encontramos exponentes de ambas concepciones: Frazer y Tylor quienes tienen una fe implícita en el orden y la uniformidad de la naturaleza del mago, según la cual no hay duda en que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos, demostrando con ello la existencia de una analogía entre las concepciones mágicas del mundo y las científicas.

La diferencia entre las interpretaciones del mundo del “salvaje” y nuestras concepciones no estriba en las formas de pensamiento, las reglas del razonamiento y de la argumentación sino en el material, en los datos a los cuales se aplican esas reglas. El hecho de que atribuyamos la lluvia solamente a causas meteorológicas mientras que los “salvajes” creen que los dioses pueden influir en ella no demuestra que nuestros

cerebros funcionen de forma diferente que los de ellos.

Tanto ellos como nosotros pensamos conforme a patrones de pensamiento que han sido suministrados por nuestras respectivas sociedades. Ni ellos ni nosotros obtuvimos o construimos esa creencia a partir de nuestras propias observaciones e inferencias, sino que las adoptamos como adoptamos el resto de nuestra herencia cultural, por haber crecido en ellas. En ambos casos los procesos mentales son parecidos y el contenido del pensamiento se ha obtenido de manera similar. (39).

Frente a eso Levy-Bruhl piensa que en vano buscarnos una medida común para la mentalidad primitiva y la



nuestra ya que no son del mismo género; se oponen. La mente del salvaje es incapaz de todos los procesos de argumentación y raciocinio que le atribuían Frazer y Tylor: La mente lógica se opone a la mente mítica; el propio mundo del salvaje es impermeable a la experiencia e inaccesible a nuestras formas de pensamiento. El principio en el que Levy-Bruhl se ha empeñado, ha sido prohibir a priori toda tentativa de interpretar con la ayuda de nuestras propias ideas, las que otras civilizaciones han podido producir. Para no introducir nuestras maneras de pensar, es necesario al principio considerarlas exteriores y extrañas, si no queremos alterar su significado así como Durkheim aconsejaba mirar los hechos sociales: como “cosas”.

Sin embargo una cosa es el proceso de objetivación que el hombre realiza a través del mito y otra el concepto de cosificación. La cosificación es la visión de los productos humanos como si fueran cosa diferente de productos humanos; hechos naturales, consecuencia de leyes cósmicas, o manifestaciones de una voluntad divina.

La cosificación implica que el hombre es capaz de olvidar la autoría del mundo de las ideas, teorías y conocimientos y que la dialéctica entre productor y productos se ha perdido para su conciencia. (40).

La diferencia intelectual entre la edad del tótem y la de la ciencia es menos de nivel que de material y técnica ideológicos; las potencias invisibles del primitivo evidentemente no guardan semejanza con las fuerzas que mide el físico pero a su modo desempeñan el mismo papel. Aunque distintas de lo real se mezclan, lo comprimen, lo invaden y forman parte de él. Las ceremonias de los primitivos tienden a resucitar la presencia, a provocar la asistencia de las potencias tutelares; las técnicas rituales, rigurosamente determinadas y sistematizadas dan una especie de coherencia lógica a la categoría de lo oculto.

Por obrar sobre lo real permanecían orientadas hacia lo social mas que hacia lo físico, pero servían de lazo primario entre los dos. Su propósito: instituir relaciones entre los hombres, poniendo así a los individuos y a las colectividades en condiciones de coordinar sus actividades.

El tipo de nuestros conocimientos es hoy el de la ciencia. Pero ya no de la ciencia cartesiana. Si franqueamos algunos siglos hacia el pasado veríamos que este tipo de conocimiento varía mas hasta perderse en la ilusión y en el mito, pero tales nociones míticas han resguardado durante miles de años la existencia de las sociedades; fueron un modo de agrupar las cosas, explicarlas oponer o unir a estas fuerzas las del hombre. Es, en fin, imposible negarles el nombre de conocimientos, implicaban técnicas mas sociales y místicas que objetivas y científicas; técnicas bien regladas que tenían sus criterios y que permitían una comparación entre el esfuerzo dispensado y el resultado obtenido indispensables para el devenir lento tanto de las sociedades como del conocimiento mismo y es a través de tales técnicas como se han elaborado los cuadros iniciales de la inteligencia y la reflexión. (41)

De las anotaciones que hace Habermas sobre la concepción mítica del mundo, podemos extraer aquellas en las que me parece que define el mito con gran precisión, al mismo tiempo que dificulta encontrar diferencias radicales con las modernas imágenes del mundo, aunque él se esfuerza por hacerlas aparecer como radicalmente diferentes.

Los mitos son “sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo, que reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y que garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción... Señala Habermas las condiciones que tienen que cumplir las estructuras de las imágenes del mundo en su función de orientar la acción para que aquellos que comparten ese mundo de la vida les sea posible configurar racionalmente sus vidas (Sic.), “estructuras del mundo de la vida que permiten a los individuos y a los grupos adoptar orientaciones racionales de acción.” (42).

Mas lejos llega Piaget cuando define el mito así; “termino con el que denominamos aquellas opiniones a las que una adhesión colectiva demasiado obligatoria ha privado del beneficio de verificaciones precisas” (43)

Así por ejemplo acerca del mito del origen sensorial de los conocimientos, Piaget plantea que tal hipótesis lleva a paradojas cuyo tipo significativo fue enunciado por Max Plank en sus iniciaciones a la física: nuestros

conocimientos físicos habrán salido de la sensación, pero su progreso consiste precisamente en liberarse de todo antropomorfismo y, por consiguiente, en alejarse lo mas posible del dato sensorial. Afirmación de la que Piaget concluye que el conocimiento nunca procede de la sensación sola, sino de aquello que la acción añade a éste dato (p.86). Nuestros conocimientos no provienen únicamente ni de la sensación ni de la percepción, sino de la totalidad de la acción con respecto de la cual la percepción solo constituye la función de señalización. En efecto lo propio de la inteligencia no es contemplar, sino “transformar” y su mecanismo es esencialmente operatorio. (p.89).

Otro de los más palpables ejemplos de mito contemporáneo es el que fundamenta la sociedad industrial. En cualquier lugar donde nazca una empresa, unos pocos mandan y muchos obedecen. A los pocos, sin embargo, raras veces les ha satisfecho mandar sin una justificación mas alta, aun cuando abjuren de todo interés ideológico, y los muchos raras veces han sido lo suficientemente dóciles como para no provocar tales justificaciones. (44).

En realidad el industrial no pide al obrero otra cosa que su trabajo y el obrero no espera de él otra cosa que su salario. El uno no contrae ninguna obligación de proteger ni el otro de defender y no están conectados de modo permanente, ni por el hábito ni por el deber. La aristocracia (industrial) rara vez se establece en medio de la población industrial que ella dirige; el objeto no consiste en gobernar esa población, sino en usarla. Una aristocracia así constituida no puede tener gran predicamento sobre aquellos a los que emplea... ella comienza por empobrecer y rebajar a los hombres que la sirven y luego los abandona para que los mantenga la caridad pública.” (45).

Para salvaguardar y hacer progresar sus intereses, patronos, empresarios y directores se unirán con otros

semejantes a ellos en las acciones colectivas de una clase social. Pero dentro de cada una de sus empresas económicas, usarán de su autoridad para hacer que los trabajadores identifiquen sus ideas y sus intereses con la empresa y no con sus camaradas. Las ideologías de la dirección son intentos de los dirigentes de empresas para justificar el privilegio de la acción y asociación voluntarias para ellos mientras imponen a todos los subordinados el deber de la obediencia y la obligación de servir a sus empleadores del mejor modo. (46)

Son múltiples las justificaciones del ejercicio de la

autoridad, desde la atribución de cualidades de excelencia que hicieron aparecer dignos de su posición a los dirigentes con la correlativa “naturaleza” subordinada de aquellos que obedecen, a ello se agrega también la promesa para la mayoría de que con el debido esfuerzo podrían elevarse y avanzar hacia las posiciones de autoridad. Tal credo que expone la identidad de virtud y éxito reafirmará la convicción de los que ya están convencidos y tranquilizará a los que ya han llegado. En Occidente la idea de que cada hombre es libre de gozar lo que puede conseguir por si mismo y la promesa de la libertad basada en

el esfuerzo propio, ha excitado la imaginación humana.

La visión dominante en la teoría de la organización ha construido una conceptualización ideológica que desvirtúa la propia realidad capitalista para perpetuarla y se ha constituido en un verdadero instrumento de poder... Esconde la dominación del capital sobre el trabajo al legitimarla y proponer medios para su ejercicio más eficiente. El desarrollo de las técnicas administrativas (y por tanto de la teoría administrativa) no es un proceso de desarrollo racional hacia una eficiencia cada vez mayor, como pretende hacerse pasar, sino mas bien, es un aspecto de lucha de capital por encontrar nuevas formas de imponer su dominio



sobre los obreros. No es un producto de la razón, sino el resultado de una lucha por la dominación. (46)

En un artículo de Guillermo Páramo aparecido en la revista Aleph Octubre -Diciembre de 1993 N°87 página 13, expresa con proverbial claridad la idea que pretendí esbozar a lo largo de este trabajo. La ineludible presencia de los mitos y el papel que han jugado en la vida individual y social de los seres humanos y el infaltable tema que se constituye en todo estudio de Sociología de la Cultura.

Dice el Profesor Páramo:

“La dificultad con los mitos es que su peculiar eficacia consiste en que uno no sabe que los tiene mientras los tiene, porque ellos son los que le señalan lo que es real, dónde está, cómo y cuándo hay que buscarlo, cómo debe conocerse, qué debe hacerse, qué debe preferirse, cómo evaluar. Del mito es propia la convicción absoluta de que uno sabe y no meramente cree. Por eso el mito es siempre la creencia del “otro”, la creencia que no se comparte; sin darse uno cuenta de que,, para el otro, uno es el “otro”. Es también el mito el que le proporciona a uno un árbitro superior cuando uno sabe que es el “otro” para el otro, árbitro cuyo papel es, naturalmente, dirimir la discrepancia entre las creencias propias y las ajenas a favor de las propias y no de las ajenas”

Eso lo perciben los científicos de forma muy débil en los tiempos de la “ciencia normal” El mito solo se revela como mito en épocas de crisis las cuales son crisis del mito como es la época en la cual estamos viviendo (48). Cuando adquirimos conciencia de nuestros propios mitos es porque ya los hemos superado, pero a favor de otros.

Tanto el principio de la homogeneidad (lo Uno) como el de especificidad describen tendencias diversas del pensamiento científico pero sobre todo diversos intereses de la razón humana: lo que causa los distintos modos de pensar son solamente los diferentes intereses de la razón.

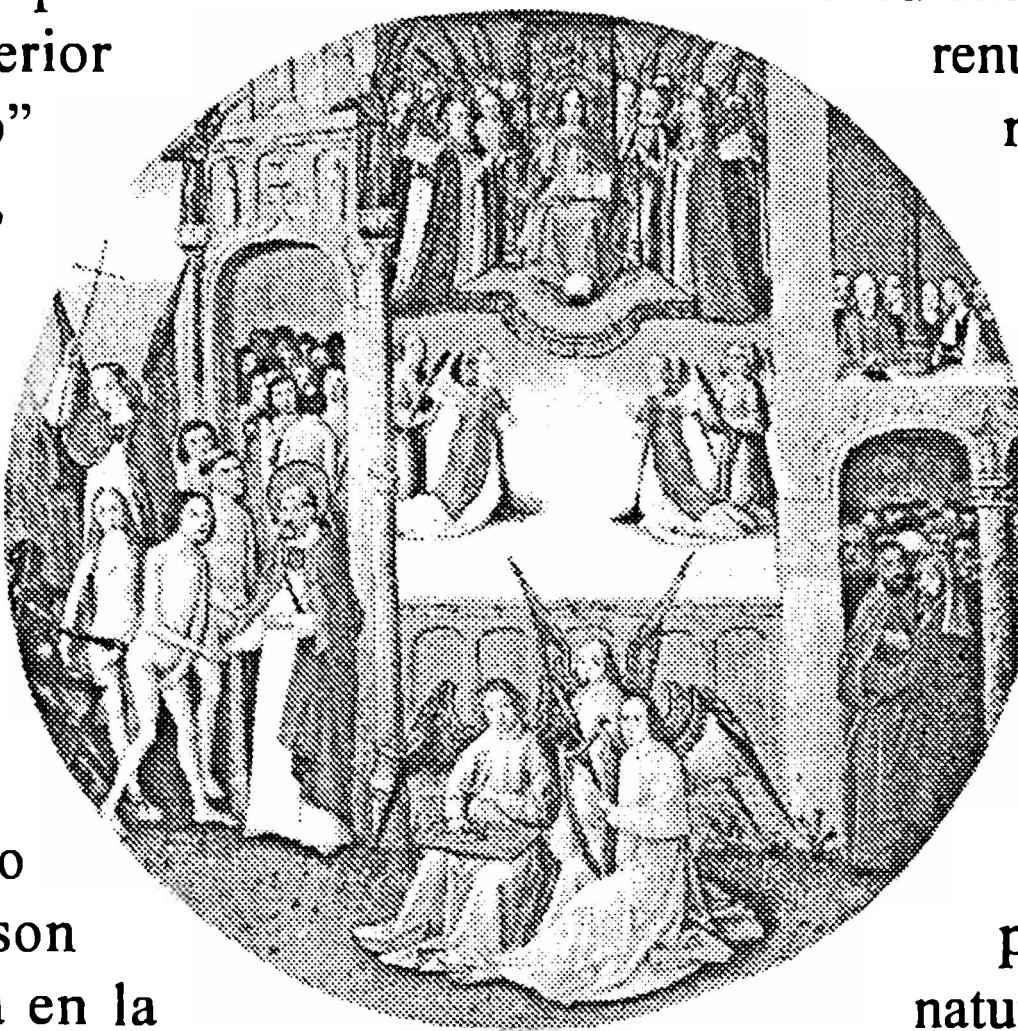
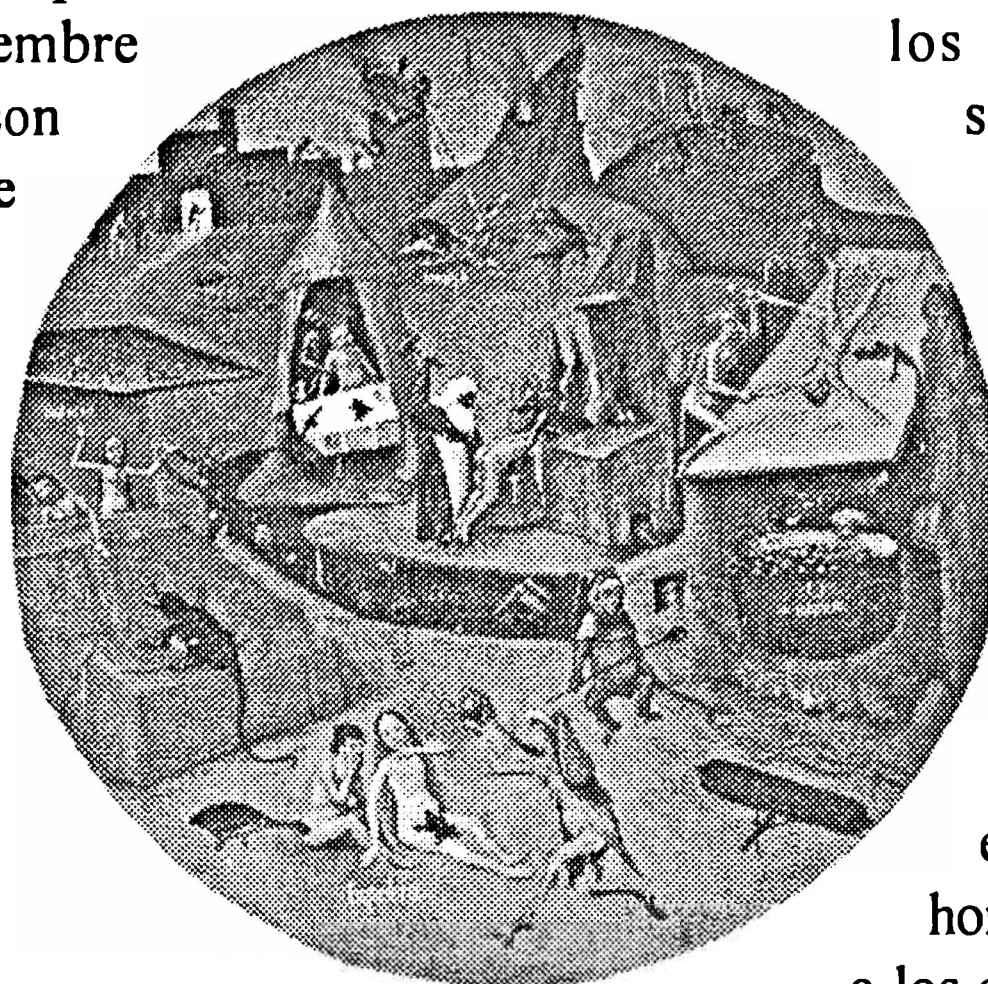
“La perspectiva de la emancipación no brota precisamente del paradigma de la producción sino del paradigma de la acción orientada al entendimiento”(49).

El mito ha tenido su importancia en la medida en que rescata en el hombre la idea de ser cocreador, volver a los orígenes y renovar el acto creativo.

Toda la civilización occidental participa de la idea cristiana del hombre como un ser creado por Dios, de quien ha recibido el mandato de dominar y explotar el mundo, mandato que se constituyó en la base del ulterior desarrollo moderno de la racionalidad y entre ella la racionalidad instrumental que alcanza en la tecnociencia y en el poder tecnocrático su más alta expresión. Una revalorización del mito según la cual el hombre se hace partícipe de la creación teniendo por ello mismo la responsabilidad de la conservación,

el cuidado del mundo; una creación que se renueve permanentemente sin que el resultado sea responsabilidad de dios alguno sino del hombre mismo, debería ser tomada en cuenta como algo deseable además de posible. “Preservar el mundo y conservarlo para lo advenidero, dándole un viraje al descuido de la tierra propio de la actitud técnica” (49).

De otro lado, la inexorable presencia de lo oculto en la naturaleza y la intuición de ello en la conciencia del hombre, es un hecho que se manifiesta en los distintos niveles de reflexión sobre sí mismo y sobre lo que lo rodea. Ya sean hipótesis posibles sobre el comportamiento del mundo del que



se desconocen sus causas y se sufren sus efectos, el mito se erige como una explicación cuya plausibilidad se deriva de la enorme coherencia con que explica los más diversos hechos de la vida cotidiana.

No importa el nivel de desarrollo alcanzado por la conciencia del hombre sobre sí y sobre su entorno tanto social como físico, de su pasado, su presente y su futuro. Más que un proceso de develamiento, cada etapa descubre la presencia de nuevos misterios, de nuevas preguntas que el hombre debe tratar de responder echando mano del acervo de conocimientos que han resultado exitosos para otras realidades.

La carencia de explicación racional para un hecho de la vida, la inaceptabilidad de las explicaciones existentes ya sea por razones de tipo ético, estético o práctico son fuentes inagotables de las que abrevan los mitos contemporáneos tanto como los antiguos. No podemos no tener mitos. La fertilidad que resulta de la adquisición de conciencia de la contingencia de nuestras creencias es evidente, no tanto porque le atribuye a tal conciencia el poder de transformación de la realidad, sino por la oportunidad que ello nos brinda de cotejar, confrontar y compartir pero sobre todo porque nos permite albergar la esperanza de poder transformar nuestros presupuestos en otros quizás mejores, forjadores de realidades también mejores.

Los mitos son los más importantes productores de sentido tanto de nuestros actos como de nuestras vidas, razón por la cual la evasiva tendencia racionalista a considerar que pertenecen al ámbito del pasado o peor aún que son producto de la ignorancia, que reemplazan el conocimiento o son una ilusión, es tan vana como castradora de toda posibilidad de transformación.

El nuevo papel y significación de las Ciencias Humanas es tematizar el mundo en términos de que eso que llamamos La "realidad del mundo" es algo que se constituye como "contexto" de las múltiples fabulaciones y es ahí cuando cobra sentido el extenuante debate metodológico que tan considerable espacio ocupa en las teorías sociales de hoy, ya que contribuye por lo menos a desdogmatizarlas, a que se vuelvan fábulas conscientes de ser tales.

El éxito reciente que en los debates de historiadores y sociólogos ha conquistado la noción de narratividad, replantea el saber de las Ciencias Humanas en un saber que liquida críticamente el mito de la transparencia, no a favor de un escepticismo relativista sino a favor de una disposición menos ideológica de cara a la experiencia del mundo, el cual, más que objeto de saberes tendencialmente "objetivos", es el lugar de producción de sistemas simbólicos, que se distinguen de los mitos tradicionales precisamente porque son "históricos" o sea narraciones que se sitúan a distancia crítica, se ubican en sistemas de coordenadas y se saben y presentan explícitamente como "transformaciones", nunca pretendiendo ser "naturaleza". Atinada conclusión de Vattimo que he compartido plenamente en este trabajo.

CITAS

- (1) CALLINICOS, Alex: "Contra el postmodernismo" Una crítica marxista. El Áncora editores. Bogotá. 1993. p.14.
- (2) Idem. p.15
- (3) LYOTARD, Jean-Francois: "La postmodernidad explicada a los niños". Gedisa, México 1990. p.30.
- (4) BARBERO, Jesús Martín: "Modernidad, Postmodernidad, Modernidades. Discurso sobre la crisis y la diferencia. En PRAXIS FILOSÓFICA: Modernidad y postmodernidad. Universidad del Valle. Departamento de Filosofía. Marzo 1992. Nieva serie N° 2. p.46.
- (5) LYOTARD, Jean-Francois: "La condición postmoderna" pp. 23, 24 y 25.
- (6) LACLAU, E. y MOUFFE, C. "Hegemony and socialist strategy". Londres 1985, en contra la modernidad. Ob. Cit. p.25.
- (7) Marxism Today. Introducción a un número especial sobre la "Nueva Era". Octubre de 1988 en Callinicos, contra el postmodernismo. Ob. Cit. pp. 24, 25.
- (8) WELLMER, Albrecht: "La dialéctica de la modernidad y la postmodernidad" en Modernidad y Postmodernidad. Compilación de Josep Picó. Alianza Editorial p.104.
- (9) HOYOS VASQUEZ, Guillermo: "Introducción" a Postontología de Wolfgang Janke. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Colección "Universitas". pp. 16, 17, 18.

(10) WELLMER, Ob. Cit. p.118.

(11) y (12) WELLMER, Ob. Cit. p.119.

(13) ADORNO, Theodoro: "Dialéctica de la ilustración" p.41 en WELLMER Ob. Cit. p.120 y 121.

(14), (15), (16), (17), (18) y (19): WELLMER, Ob. Cit. p.123 a 132.

(20) CASSIRER, Ernst: "El mito del Estado".

(21) CASSIRER, Ernst: "El mito del Estado". Fondo de Cultura Económica. México. 1992. p.11.

(22) a (31) VATTIMO, Gianni: "Postmodernidad: Una sociedad transparente?". pp 190 a 196.

(32) CASSIRER, Ob. Cit. p.15.

(33) VATTIMO, Gianni: "La Sociedad Transparente". Las Ciencias Humanas y la sociedad de la comunicación en "ENTORNO A LA POSTMODERNIDAD". Antropos, España. 1991.

(34) a (37) VATTIMO, Gianni: "La Sociedad Transparente". El mito reencontrado. Ob. Cit. pp.120 a 129.

(38) CASSIRER. Ob. Cit. p.22.

(39) Evans-Pritchard, resume así su crítica a Levy-Bruhl, en HABERMAS, J. Teoría de la acción comunitaria. Editorial Taurus. España. 1988. p. 72.

(40) HABERMAS, Jurgen: Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción. En "El discurso filosófico de la modernidad". Taurus. Madrid. 1989. p. 102.

(41) WALLON, Henri: "Del acto al pensamiento". Editorial Psique. pp. 92, 94 y 96.

(42) HABERMAS, Jurgen: "Teoría de la acción comunicativa" Ob. Cit. p. 70 (Algunas características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo).

(43) PIAGET, Jean: "Psicología y Epistemología". Ariel. Quinta Edición. Barcelona. 1981. p.85.

(44), (45) y (46) BENDIX, Reinhard: "Trabajo y autoridad en la industria" EUDEBA. 1966. pp. XXIV, XXI y XXII Y 3 respectivamente.

(47) IBARRA y MONTAÑO: "Mito y poder de las organizaciones". Editorial Trillas. México. 1988. p. 31.

(48) PÁRAMO, Guillermo: "Poder, Ciencia y Cultura". Revista ALEPH. Número 87. Octubre-Diciembre de 1993. p.13.

(49) HABERMAS, J: "El discurso filosófico..." Ob. Cit. p.107.

(50) JANKE, Wolfgang: "Postontología" Universidad Javeriana. Bogotá. 1988. p.53.

OTRAS REFERENCIAS

MORIN, Edgar. Ciencia con consciencia.

BASTIAN, Jean-Pierre. "La Mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica. México. 1977

