

PENSAMIENTO POSTILUSTRADO SOBRE LA EXPERIENCIA MÍTICO-RELIGIOSA

Jesús María Aguirre S.

Profesor e investigador de la Escuela de Comunicación Social de la UCAB, titular de la Cátedra de «Sociología de la Comunicación», investigador del Centro Gumilla, y miembro del equipo editor de la revista «Comunicación».

Resumen:

Las desmedidas razones de las ciencias para crear en un mundo dirigido hacia el progreso produjeron como efecto un menosprecio casi total de todo aquello que estuviera relacionado con la imaginación y sus producciones de carácter mítico y utópico. Sin embargo la humanidad ha seguido reproduciendo mitos y utopías.

En este final de siglo con la ruptura del optimismo racionalista, así como con la caída de los grandes sistemas ideológicos, obnubilados por el cientificismo, comienza de nuevo a valorarse la función de la imaginación y a construirse un pensamiento postilustrado sobre el papel de la religión, el arte y, en general, de la comunicación simbólica.

Abstract:

The excessive reasons of the sciences to create, in a world directed towards progress, produced an almost total contempt towards anything that was related to the imagination and its production of mythical and utopian character. Nevertheless, humanity has continued to reproduce myths and utopias. In this end of century, with the rupture of rationalist optimism and the fall of the great ideological system, obfuscated by scientism, there starts again the appraisal of the function of the imagination and the construction of a postillustrated thinking about the roles of religion, art, and in general, of symbolic communication.

«La participación en el mito -al menos en nuestra cultura-es un desafío eterno a la razón, una exigencia usurpadora frente al monopolio de poder...»

Leszek Kolakowski , 1972

«El pensamiento especulativo basa su trabajo en la dinámica de la enunciación metafórica y la ordena según su propio espacio de sentido».

Paul Ricoeur, 1980

«El mito es inalienable...»

Gilbert Durand, 1982

El Siglo de las Luces estableció las bases epistemológicas para erradicar el pensamiento mágico y las interpretaciones míticas de la existencia. El proyecto ilustrado del siglo XIX, acogido por la mentalidad modernista de nuestro siglo se empeñó en la desmitologización de los saberes y firmó la carta de defunción de los mitos paganos y religiosos a nombre del tribunal de la ciencia. Sin embargo, dejó abierta a la imaginación el horizonte del futuro, bajo las formas de la utopía, que la modernización rubricó con el nombre del «progreso», reducción inmanente y secularizada de la «promesa» religiosa de inspiración judeocristiana.

Finalizando el siglo XX y en los umbrales del tercer milenio, la crisis del capitalismo y el derrumbe del socialismo, dos variantes culturales sustentadas en utopías progresistas, han reforzado la incredulidad postmoderna frente a cualquier gran relato e incentivado una crítica desutopizante. El «nihilismo» y el anuncio del «fin de la historia» marcan el talante de una época sumida en el escepticismo y dejada a la inercia de la cultura tecnocientífica. No se comulga con apocalípticos, ni integrados.

El pasado modernista con sus aparentes contra-mitos, nos sumió en las barbaries de Auschwitz y Gulag, y los nuevos paraísos del futuro no parecen más confiables que los ejercicios de la ciencia-ficción. Desde los teóricos de la Escuela de Franckfurt hasta los nuevos filósofos postmodernistas se ha dado un proceso de socavamiento de las bases optimistas en que estaba basado el proceso de modernización de Occidente

y se ha iniciado la fase deconstructiva del supermito del «Progreso», aureolado por la ciencia.

Esta esquematización sobre nuestra época no hace justicia a la multiplicidad heteróclita de voces dentro y fuera de Occidente, pero al menos destaca los rasgos de un discurso genérico y de una sensibilidad difundidas en el campo cultural y académico. Ahora bien, aun dentro de este universo mental cabe hablar de una refundación discursiva sobre los sujetos históricos y de unos intentos de reconstrucción epistemológica sobre la relación mito-ideología-utopía que merecen nuestra atención como latinoamericanos, tachados de «realistas mágicos» en un «continente utópico», a horcajadas entre la antinomia imaginaria del luminoso «Nuevo Mundo» y del lúgubre «Tercer Mundo».

El cambio de la sensibilidad postilustrada, a pesar del nihilismo postmoderno, es sintomático de la permanencia de la producción mítica del hombre y de su recuperación, a nombre del arte y de la función imaginativa, una vez puesto en jaque el totalitarismo de la razón. Si bien la presencia del imaginario se presentiza en diversas variantes míticas correspondientes a distintas esferas de la vida colectiva, aquí aludimos expresamente a la modalidad mítico-religiosa, ya que reviste un interés particular por su prioridad genética cuando se trata de construir una teoría de la función simbólica, base del pensamiento mito-utópico.

1. LA PERMANENCIA DE LA PRODUCCIÓN MÍTICA DEL HOMBRE

La devaluación de las concepciones míticas a partir del totalitarismo de la razón científica, incubado en el pensamiento griego desde Platón y Aristóteles, pero llegado a su cenit en la Ilustración, llevó a desechar la facultad imaginativa, «la loca de la casa», al lugar penumbroso de las mediaciones siempre sospechosas de los «fantasmas» escolásticos o de los «esquemas» kantianos.

El divorcio entre la ciencia y la religión, la subsiguiente secularización del pensamiento por la segregación de las esferas de valor, y el destierro de la imaginación fuera del ámbito confiable del conocimiento verdadero, abrieron una brecha entre el estrato mito-poético y el científico-técnico, que sigue teniendo aún vigencia en los modos de pensamiento convencional instaurado en occidente.

La particularidad del viraje en el pensamiento actual no proviene de una superioridad o victoria de la esfera religiosa o estética sobre el campo

de la razón instrumental y positiva, sino de una crisis interna de la cultura moderna, construida y legitimada bajo este tipo de racionalidad. La destrucción progresiva de la naturaleza por la civilización industrial y el trauma de los genocidios modernos ha puesto en cuestionamiento no solamente el imaginario moderno del «progreso», legitimado en la tecnociencia, sino la superioridad de la razón que lo ha sustentado y el etnocentrismo de su perspectiva.

En el fondo desde Nietzsche hasta Kolakowski se sostiene la tesis de que la cultura moderna, tras desterrar el mundo imaginativo y mitológico de la academia de la razón ilustrada, lo ha introducido de contrabando a través de los nuevos mitos de la ciencia, la tecnología y el progreso indefinido. Es decir, la función imaginativo-mítica del hombre ha seguido operando, no solamente en el ámbito de la cultura cotidiana sino de los laboratorios de la razón y de las trampas del lenguaje, haciendo caso omiso de las reducciones impuestas por los enfoques ilustrados.

Esta doble preocupación ética y epistemológica ha inducido la sustitución de la problemática de la conciencia por la perspectiva del lenguaje y ha impulsado la redefinición de la función imaginativa como agente intelectual. Veamos cómo se ha operado este giro.

1.1. EL LENGUAJE INTERMEDIARIO DE LA COMPRESIÓN

En el epicentro de este sismo cultural y particularmente en el ámbito de la reflexión sobre las ciencias humanas brotan dos planteamientos radicales de signo antitético. Aunque ambos comparten el criterio de que sólo aquello que puede expresarse lingüísticamente puede calificarse de verdadero o falso y de que mejor es guardar silencio de lo que es indecible, a la hora de abordar el problema de la producción de sentido divergen en presupuestos y métodos.

Algunos filósofos de la ciencia, inspirados en el positivismo lógico de Beltran Russel y del primer Wittgenstein han visto en el lenguaje un objeto adecuado para centrar sobre él su análisis, huyendo de la especulación metafísica y tratando de sustentar las epistemologías de las diversas ciencias particulares sin perder la ambición de construir una teoría de la ciencia con un lenguaje regulado.

En esta perspectiva, propia de la filosofía analítica, muchos de los problemas tradicionales de la filosofía son desechados como meros equívocos lingüísticos o simples usos incorrectos y obviamente se descarta

la validez cognitivo-racional de la imaginación y de sus derivados mitopoiéticos. Los métodos de verificación empírica y de falsación encauzan sus investigaciones y los objetos irreductibles como realidades sumamente sospechosas no logran el aval del re-conocimiento científico.

Los límites de este intento de reducción de lo discursivo a lo formal, han sido claramente expuestos por Gödel en su teorema de la incompletitud, según el cual el proyecto de axiomatización de un lenguaje, así sea este científico, no se puede realizar completamente, existiendo siempre la necesidad de recurrir a un «metalenguaje fundante» (Ladrière 1972).

La otra vertiente, eminentemente **antropológica** con sus variantes interdisciplinarias, retoma las tradicionales preguntas filosóficas, incluso ontológicas, para reinterpretarlas desde un nuevo punto de vista y sin renunciar a la perspectiva de globalidad y totalidad. Dentro de este marco convergen dos tendencias: una derivada del campo de la filosofía de la voluntad y de la antropología filosófica (Ricoeur 1969; Kogan 1986; Kolakowski 1990) y otra proveniente de las indagaciones en la antropología cultural (Bachelard 1972; Durand 1976). Obviamente estas propuestas se han nutrido de la revisión hermenéutica - comprensiva - del lenguaje (Cassirer 1951; Gadamer 1977) y se han enriquecido con los aportes del tradicional campo de la historia de las religiones (Mircea Eliade 1976) y de las pesquisas psicoanalíticas extendidas al campo de la cultura (Jung 1981).

Desde ámbitos distintos la corriente hermenéutica acicateada por las provocaciones de Nietzsche confluye en una reflexión sobre el lenguaje como mediador de la experiencia comprensiva. No hay que olvidar que el filósofo de la sospecha en su ensayo sobre «Verdad y mentira en sentido extramoral» impuso un giro hermenéutico al enigma de la verdad al definirla como «una suma de relaciones humanas que han sido extrapoladas» y aludir al carácter simbólico de las verdades como «metáforas que se han desgastado». Confesada o inconfesadamente esta incitación, sumada a la crítica de los discursos ideológicos de corte marxista y al desvelamiento del inconsciente de cuño freudiano, perturba el nuevo sueño dogmático del racionalismo ilustrado.

Sin embargo las perspectivas de los autores susodichos se refractan, ya que mientras E. Cassirer recurre a la «función simbólica» y al mito como tránsito para buscar las raíces del lenguaje y del logos, forma preeminente de saber, H.G. Gadamer escarba los «pre-juicios» del lenguaje natural y de la tradición con el objeto de reconstruir un metalenguaje pertinente, y P.

Ricoeur o G. Durand privilegian el estudio del lenguaje mítico y de la estructura imaginaria a fin de alcanzar el fundamento de todo lenguaje posible en la «función imaginativa».

Sin pretender ahora realizar una evaluación comparativa de las diversas propuestas, por otra parte intentada ya en síntesis como las de Kogan y Garagalza, en un juicio selectivo y sumario expondremos la argumentación de tres autores postiluministas como Kolakowski, Ricoeur y Durand, que, sin renunciar con un desplante anárquico o nihilista al logos, han efectuado un giro hermeneúutico.

1.2. EL SUSTRATO MÍTICO DE TODA COMPRENSIÓN SEGÚN KOLAKOWSKI

La afirmación de que la capacidad mítica es inherente al ser humano y condicionante de toda comprensión ha tenido dos tipos de justificaciones: una más próxima al discurso sobre la conciencia, que sobrepasa la filosofía moderna y otra vinculada a la problemática del imaginario, más congruente con las ciencias antropológicas.

Uno de los ensayos más ilustrativos del primer enfoque es la exposición de Kolakowski sobre «La presencia del mito». En él trata de mostrar que la formación de mitos responde a propiedades estructurales de la conciencia humana. Y para argumentar desde la posición más problemática intenta descubrir la «presencia del mito en los ámbitos no míticos de la experiencia y del pensamiento».

Por ello no se sirve de la confrontación de dos bloques heterogéneos como pudieran ser el de la ciencia-religión o ciencia-arte, sino incluso de las esferas supuestamente más antimíticas y más directamente vinculadas al quehacer científico como la teoría del conocimiento y la lógica. Pues a su entender los fenómenos religiosos en cuanto míticos no solamente «funcionan como instrumento en distintas esferas de la existencia colectiva,» sino que a la inversa «las legitimaciones genuinas del esfuerzo científico se sirven del trabajo de la conciencia mítica».

El problema, por tanto, como señala Kolakowski, no es solamente el de considerar el valor cognitivo del estrato mítico persistente en la esfera religiosa, sino además el de indagar por una parte cómo los fenómenos religiosos funcionan como instrumento en distintas esferas de la existencia colectiva y a la vez revelan la forma en que las legitimaciones genuinas del esfuerzo científico se sirven del trabajo de la conciencia mítica.

Y este cometido de capturar el mito como una red duraderamente

constitutiva de la cultura en su afán de rebasar la contingencia, previa a la segregación entre el estrato mitológico y tecnológico, es llevado a cabo en un diálogo implícito con tres textos míticos de la cultura como explica en el siguiente fragmento (Kolakowski 1990: 11):

«Además, intento aprehender la categoría así construida en su identidad funcional y genética, mientras relaciono sus variantes diferenciadas a una fuente común, a saber, a determinadas propiedades irrenunciables de la constitución de ser de la conciencia y de sus relaciones al mundo de la naturaleza. Querría describir el carácter de la necesidad, que producen las interpretaciones siempre renacientes del mundo empírico como si se tratase de un lugar de destierro o de un nivel en el regreso del ser incondicionado. En este sentido, en caso de que tal constatación no resulte demasiado petulante, son anotaciones a textos clásicos de nuestra cultura, al libro séptimo de la República de Platón, al capítulo tercero del Génesis, al segundo diálogo del Bhagavadgita».

Y sin petulancia los latinoamericanos pudiéramos agregar el Popol-Vuh de los mayas, o algunos textos sagrados guaraníes.

Esta presencia del mito es mostrable en los ámbitos aparentemente más distantes de la experiencia cognitiva, y cobra particular importancia en su función de otorgamiento de sentido a todos los ámbitos de la vida práctica, sumidos en la penumbra de la conciencia. Pues la capacidad de interpretación mítica está oculta en las formas más corrientes de nuestra relación con el mundo, hasta de forma involuntaria y por mera costumbre. Las posibles diferencias entre el mito y la utopía - expresión esta última que no utiliza - responden a situaciones socioculturales diversas en que las comunidades reclaman o bien «mitos del pasado» para conservar el orden recibido o bien «mitos del futuro» - nosotros diríamos utopías - para recrear agresivamente las sociedades.

Sus conclusiones, tras un recorrido por el problema del sustrato mítico del conocimiento, de los valores, de la lógica, del sentido del amor y de la libertad, de la contingencia de la naturaleza y de la indiferencia del mundo, pueden resumirse en las siguientes proposiciones:

a) Tanto los mitos religiosos de «origen» como los mitos profanos remiten distintos componentes de la experiencia a realidades incondicionadas como «verdad», «ser», «valor» y «ser humano», portadores de un mensaje universal y extratemporal.

b) A pesar de las diferencias entre las modalidades pseudohistóricas

y profanas de los mitos, desde la posición funcional demuestran el trabajo del mismo estrato de la conciencia.

c) Las actividades humanas configuradoras de mitos se concentran en la operación constante de encontrar un nombre para algo que no es contingente, y bajo este aspecto la diferencia entre variante religiosa y no religiosa es secundaria.

d) Es ilusorio buscar un sostén no contingente para el pensamiento o pretender legitimar a éste por obra de la razón discursiva.

e) El conflicto entre valores es siempre un lugar del impulso de la cultura, donde cada valor intenta conquistar exclusividad a costa del otro, y es obligado simultáneamente a delimitar sus pretensiones. Tanto la realización de la síntesis, como la renuncia a su voluntad representarían, por tanto, la muerte de la cultura.

En suma la conciencia mitológica, según Kolakowski, seguirá participando en todo componente de la praxis específicamente humana -de la praxis tecnológica, social, intelectual, artística y sexual-, y aun en un mundo apresado por la empiria no se puede abandonar la esperanza de que el lenguaje se regenere de continuo gracias a este estrato mítico de la existencia.

2. LA GÉNESIS RELIGIOSA Y EL PENSAMIENTO MÍTICO

Genéticamente el pensamiento mítico se manifiesta vinculado al desarrollo del lenguaje y de la experiencia religiosa. El desgajamiento del logos frente al mito y el distanciamiento de la esfera estética corresponden a procesos ulteriores.

Así como el símbolo revela ciertos aspectos de la realidad profundos que desafían todo otro medio de conocimiento, la religión como sistema simbólico de carácter fisiognómico aparece como mediador principal de la interacción expresiva con la realidad.

Las imágenes religiosas no derivan de la mera percepción sensible de un objeto, sino de una expresión de vivencias íntimas de un sujeto expuesto al mundo de potencias favorables o adversas que operan sobre la afectividad. A diferencia del mundo objetivo del conocimiento empírico-racional y de la ciencia, hay, originalmente una aprehensión dramática de la existencia, como lugar de acciones, de fuerzas (mana, orenda, wakanda, etc.), de poderes en pugna, en que los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o

amenazadores y repelentes.

Desde principios de siglo ésta es la vía que explorarán bajo el punto de vista sociológico, Durkheim, y desde la perspectiva psicológica, Tarde, tratando de objetivar el pensamiento colectivo y sus resortes síquicos. Su rejilla positivista a ultranza, al menos en las formulaciones metodológicas, les impedirá ir más allá de las constataciones empíricas, pretendiendo dar cuenta de la complejidad, partiendo de lo más simple, que supuestamente había de ser anterior. Pero reducir el mito a un problema de simplicidad e ingenuidad de la cultura primitiva, no deja de ser una miopía temporal y etnocéntrica, como bien mostrará Lévi-Strauss en su «Antropología estructural» (Lévi-Strauss 1978).

En este sentido el mito y el simbolismo religioso ofrecen un conocimiento complejo y una interpretación ontológica de la realidad. Confundirlo con creaciones irresponsables de la psique o con las meras expresiones estéticas es obviar esta pretensión de realidad, más aún de una realidad eminente y superior o de suprarrealidad. Ni siquiera su función esencial es la de crear valores estéticos, sino afirmar un saber de lo numinoso. La diferenciación entre la realidad profana y el mundo sagrado provendrá del reconocimiento y de la religación - investimento sagrado o consagración - de la realidad común con la realidad última, más poderosa y verdadera.

Analizando las diferencias entre la aprehensión estética y la visión mítico-religiosa, Kogan observa: «mientras que en la visión mítico-religiosa la imagen es un símbolo de lo que es más real aun que los objetos dados a la percepción, en la tesisura estética lo que aparece es la belleza que intuye la imaginación» (Kogan 1986:64).

Y frente al correlato de la certidumbre interpretativa de la experiencia religiosa que implica el logro de una existencia ideal y trascendente, en la emoción estética se produce una participación actual y emocional en la presencia de una obra bella.

2.1. FUNCIÓN SIMBÓLICA PRIMARIA Y MITOS RELIGIOSOS SEGÚN RICOEUR

Trás el relativo fracaso de la antropología y etnología del siglo XIX, empeñados en hallar la explicación de todos los hechos remontándolos a sus orígenes según el dogma evolutivo-positivista, el intento de resolver los problemas del origen prehistórico del lenguaje y de la religión ha sido suplantado por el interés en el análisis del imaginario.

A ello contribuye también la convicción de que lo que hoy llamamos mito, no es sino una elaboración ulterior de lo que había comenzado a ser un rito o una celebración para convertirse después en un mero relato. El mito interpreta la acción presente en el ritual, que no se refiere solamente al pasado, sino que trasciende el tiempo. La saga, una vez desvinculada del rito y de su contexto realizativo, es interpretada desde la posterioridad y situada espacio-temporalmente con referencia a unos acontecimientos pasados. (Van der Leew 1955).

Frente al prejuicio de la Ilustración y del racionalismo que considera al pensamiento mítico como modo cognitivo superado por la cultura y civilización modernas, y a la mitología como una ciencia de los relatos sobre los orígenes en las culturas primitivas (Prampolini 1969: T.I, V), la reciente antropología ha realizado un viraje heurístico hacia la exploración del núcleo del imaginario y de las operaciones míticas.

Por eso las búsquedas actuales han ido más bien en la línea de hallar los modelos arquetípicos o los simbolismos primarios que operan en la mente humana y se expresan en los relatos mítico-religiosos, a sabiendas de que también el hombre moderno sigue nutriéndose de mitos, aunque sea bajo modalidades laicizadas o modernizadas.

El término mito de origen griego (*mythos*), todavía es empleado por Homero como sinónimo de palabra o conversación, y sólo más tarde, señaladamente a partir de Platón, se utilizará para referirse o a una narración relativa a los dioses y a los héroes, asumiendo la connotación de fábula, cuento o colección de mitos. La conceptualización de la oposición mitociencia corresponde ya al pensamiento ilustrado. Veamos cómo se ha operado esta ruptura básica para comprender la modernidad.

Paul Ricoeur en su obra «Finitud y culpabilidad» (Ricoeur 1969: 447), recurre al método fenomenológico para dar cuenta del valor de uno de los mitos religiosos fundamentales, el de la caída. Para ello intenta reproducir por vía de imaginación y de simpatía la «experiencia» de culpa, desgajada del mito de la pérdida del paraíso, ya que el intento de recuperar la experiencia primigenia es imposible. Descubre que lo que se experimenta como mancha, culpabilidad, pecado, requiere un vehículo expresivo, es decir el lenguaje concreto de los símbolos.

Sólo de esa manera la experiencia primordial con sus contradicciones sale del silencio y de la oscuridad en la que está inmerso. Por ejemplo, en la experiencia de culpabilidad se concibe la mancha como algo que nos

infecta desde el exterior, y el pecado como una relación rota y como un poder, etc.

Por vía de abstracción y a través de una exégesis puramente semántica llega a los símbolos de segundo grado, que mediatizan los símbolos primarios, así como éstos mediatizan a su vez la experiencia viva de la mancha, del pecado y de la culpabilidad.

Ahora bien, solamente en este estrato expresivo puede reconocerse el mito como mito, pues es ahí donde se bifurcan la historia y el mito. En esta encrucijada en la que se disocian ambas perspectivas surge la «crisis» original del pensamiento occidental, que desecha lo mítico como irracional, al no poder sincronizar el tiempo de los mitos con el tiempo de los acontecimientos históricos, y al no poder verificar las correspondencias geográficas entre el espacio de los mitos y las coordenadas de la geografía del observador.

Ricoeur advierte la importancia de distinguir entre la «desmitización» de la historia que puede conducirnos a comprender a su trasluz el mito como mito y a conquistar, así, por primera vez en la historia de la cultura, la verdadera dimensión del mito, y la «desmitologización», que trata de expurgar el pseudo-saber, el falso logos del mito, tal como aparece, por ejemplo, en su función etiológica o explicativa. Y esta última tarea fue asumida consecuentemente por la Ilustración, aunque arrasando todo sustrato mítico, es decir desmitizando.

En otras palabras, para Ricoeur, al perder el mito como logos inmediato es cuando encontramos el verdadero fondo mítico, el *mythos*. Aunque Ricoeur no pretende extrapolar los resultados de su estudio sobre los símbolos míticos relacionados con el mal humano - historia esencial de la perdición y de la salvación - a todos los símbolos y mitos, apunta algunas hipótesis que consideramos relevantes en la dirección de una teoría general de los símbolos y de los mitos:

a) La función de los mitos consiste en «englobar» a la humanidad en conjunto en una historia ejemplar, presentando al hombre como un universal concreto, que recapitula y totaliza al ser humano y su existencia (vgr. Adán como hombre, Eva como mujer).

b) La concreción de esa universalidad del mito se expresa a través del «movimiento» que introduce la narración en la experiencia humana. La referencia al principio y fin imprime a la experiencia una orientación y, por tanto, una tensión teleológica y dinámica (vgr. Génesis como principio,

Apocalipsis como final).

c) El mito resuelve por vía narrativa «el enigma» crucial de la existencia humana, la discrepancia entre la realidad fundamental - estado de inocencia, condición de criatura, ser esencial - y las condiciones reales en que se debate el hombre manchado, pecador y culpable. Sin deducciones, ni transiciones lógicas, nos muestra la condición ontológica sin ocultar la tensión entre el ser esencial del hombre y su existencia histórica, así como la ruptura y soldadura.

Lejos, pues, de la interpretación alegórica del mito, que pretende ofrecer una traducción en términos inteligibles por sí mismos, para Ricoeur importa respetar esa irreductibilidad del mito a la alegoría por su forma peculiar de revelar las cosas, y no meramente de revestir ideas.

El desgajamiento del mito con respecto al ritual dramático-religioso, su diversificación por el carácter de aspiraciones deseadas y no de realidades expresadas, y la dinámica de la búsqueda de análogos secundarios respecto al análogo principal, explican las modalidades multiformes, pero la forma de cuento. Efectivamente tal forma permite conjugar la universalidad concreta que confieren a la experiencia humana los personajes que se toman de los arquetipos; la tensión de una historia ejemplar trazada desde su comienzo hasta su fin, y, finalmente, la transición desde una naturaleza esencia hasta una historia alienada.

La tarea que aborda ulteriormente Ricoeur de construir una tipología de los mitos relativos al origen y al fin del mal, se basa en la opinión expuesta por Lévi-Strauss en «Tristes Tropiques» de que las «figuras» que pueden realizar la imaginación fabulística y la actividad institucional del hombre no son en número infinito, y de que es posible elaborar una especie de morfología de estas figuras principales.

2.2. LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICO-MÍTICA SEGÚN GILBERT DURAND

Partiendo del supuesto hermeneútico de que no hay conocimiento sin interpretación, la Escuela de Eranos, a la que está adscrito G. Durand, ha asumido también el carácter consustancial del pensamiento simbólico como precedente al lenguaje y a la razón discursiva y propugnado un recurso metodológico último a los modelos mito-simbólicos tradicionales, en un intento de evitar el agnosticismo y el etnocentrismo dominantes en las ciencias occidentales.

En un diálogo interdisciplinar de especialistas en filosofía, historia

de las religiones, sicología, etnología, mitología, etc. se pretende ahondar en el mundo de los símbolos con el objeto de penetrar en la comprensión profunda del ser humano en su integralidad y sin renunciar a la cientificidad.

En un enfoque, deudor de G. Bachelard, pero más sistemático, G. Durand plantea a lo largo de su obra «La imaginación simbólica» que la objetivación de la ciencia, que progresivamente domina la naturaleza, constituye un método de transformar la realidad (noumenotecnia) complementario de la subjetivación de la poesía que, por medio del poema, del mito y de la religión, asimila el mundo al ideal humano y a la felicidad ética de la especie humana.

Toda praxis, aun la científica, se despliega en un marco anteriormente acotado e interpretado por la imaginación y toda auténtica invención se manifiesta como un ejercicio de la imaginación creadora en que las metáforas inductoras cumplen una función clave. Hasta la misma visión objetivista de la cosmología es arrancada de la ciencia para ser reinterpretada a través de una «ontología simbólica» sobre las relaciones Mundo, Yo, Dios.

Durand va aún más lejos que Bachelard al pretender ampliar su proyecto de comprensión de lo simbólico a la totalidad del universo del discurso humano en una «teoría antropológica unitaria». La dificultad kantiana de los límites cognitivos del «noumeno» y el impasse de un conocimiento fenoménico de meras mediciones y correlaciones, puede ser superado a su juicio con el recurso a la captación del sentido, el cual emerge no ya en el puro «logos» - reflexión racional y objetiva -, sino en el nivel más original del «mito» - experiencia vivida y sentida -, donde se cobija la verdad.

Paralelamente a las convenciones del método científico para lograr la anuencia de la comunidad de los pares cabría hablar, como lo hace Bachelard de la plausibilidad de la experiencia con-sentida y com-partida en torno a unos símbolos mediante los cuales puede manifestarse y realizarse la verdad como sentido.

Marca cierta distancia con respecto a Jung, quien analiza solamente la función sintética de la imaginación simbólica, confundiendo la simbólica creadora del arte y de la religión con los fantasmas de la psicopatología, y, siguiendo el proyecto transcendental kantiano, formula una teoría general de lo imaginario para reconstruir las formas a priori de toda intuición de imágenes.

Se cuida, sin embargo, de ceder a un idealismo trascendental, pues a diferencia de las formas puras kantianas y en dialéctica con el estructuralismo de las meras formas de inteligibilidad, sostiene la propuesta de una «estructuralismo figurativo», en que los aspectos materiales y de contenido poseen un dinamismo energético. De esta forma salta el callejón sin salida de una reducción semiótica en que sólo se contemplan los valores relacionales de los signos en un sistema cerrado e inmanente con descuido de los valores de uso y opta por relativizar la absoluta primacía de la comunicación como intercambio de información en favor de la concepción wittgensteiniana del lenguaje como «forma de vida». Es decir, trata de articular el nivel de una «fantástica trascendental» con el sustrato energético de la lengua como medio de acción con implicaciones cognitivas, comunicativas y práxicas (Durand 1970: 372):

«El lenguaje natural remite a una función fundamental que lo antecede y organiza: la función simbólica, de la cual la comunicación no sería más que una consecuencia»

Veamos los postulados fundamentales que delimitan su enfoque a partir de su principio general:

a) Las funciones representativo-comprensivas del lenguaje son primarias respecto de las funciones comunicativas, así como en la economía el valor de uso antecede al valor de cambio.

b) La función simbólica - figuración del sentido - no es objetiva, como ha pretendido cierto realismo o materialismo, sino subjetivo-transcendental o intersubjetiva. De ahí que sean posibles múltiples configuraciones de sentido según encarnaciones culturales distintas.

c) La polisemia y la ambigüedad del lenguaje natural sólo pueden reducirse por el recurso a una circunstancia comunicativa o el compromiso a un contexto pragmático. En consecuencia el discurso y no la palabra es el espacio unitario adecuado para la comprensión del sentido.

d) La apertura dinámica de las configuraciones imaginativas hacia el mundo y la praxis vital, que rebasa la conformación fonético-sintáctica del discurso, y no se deja atrapar totalmente por una lectura lógico-científica, requiere un método de interpretación simbólica capaz de religar las implicaciones de la propia subjetividad con el contexto vital antropológico.

e) La consideración estática de la morfología del mundo imaginario - arquetipología - debe ser completada con el análisis de su dimensión dinámica - mitaálisis -, ya que las grandes imágenes tienden a organizarse

en relatos típicos, dando origen al lenguaje mítico.

En resumen, dada la posterioridad del meta-lenguaje científico de la comunicación operativa, que busca la verificación, frente al proto-lenguaje simbólico de la expresión patética, que se orienta a la aprehensión intersubjetiva de lo real en su sentido y del que deriva el discurso científico, Durand establece la primacía del sentido simbólico - o figurado - sobre el sentido propio - o literal -. La matriz simbólica, de la que deriva el mito, es la absoluta condición de todo pensamiento humano y de ella dimana su dinamismo cualitativo de integración de cualquier otro tipo de logos.

Este viraje hermeneútico producido por el conflicto de interpretaciones abre un nuevo espacio de diálogo, muy diverso de la confrontación moderna entre ciencia-mito o de la postmoderna de arte-religión. El cambio de estatuto de la función imaginativa conlleva no solamente a un mutuo reconocimiento entre las diversas esferas de valor sino a un respeto de la cultura postilustrada sobre la sabiduría mito-poiética de nuestros pueblos latinoamericanos, lejos del integrismo laico aún sin superar y del fundamentalismo religioso, que sigue acosándonos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AGUIRRE J.M. y BISBAL, M.
1981 *La ideología como mensaje y masaje*, Monte Avila Ed., Caracas
- BACHELARD, G.
1972 *La formación del espíritu científico*, Ed. Siglo XXI, 2da. ed. Bs As.
- CASSIRER, E.
1951 *Antropología filosófica*, F.C.E., México
1975 *La filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México
- DURAND, G.
1970 *Linguistique et métalangages*, Eranos Jahrbuch, N° 39.
1976 *La imaginación simbólica*, Amorrortu Ed., Buenos Aires
1982 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid
- ELIADE, M.
1968 *Mito y realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid.
1976 *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Ed. Payot, Paris
- GADAMER, H.G.
1977 *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca
- GARAGALZA, L.
1990 *La interpretación de los símbolos*, Ed. Anthropos, Barcelona
- JUNG, C.G.
1981 *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Ed. Paidós, Barcelona
- KOGAN, J.
1986 *Filosofía de la imaginación*, Ed. Paidós, Buenos Aires
- KOLAKOWSKI, L.
1990 *La presencia del mito*, Ed. Cátedra, Madrid
- LADRIÈRE, A.
1972 *Las limitaciones internas de los formalismos*, Ed. Tecnos, Madrid
- LÉVI-STRAUSS, C.
1970 *Tristes trópicos*, Ed. Eudeba, Buenos Aires
1978 *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires
- PRAMPOLINI, G.
1969 *La mitología en la vida de los pueblos*, Tomos I y II, Montaner y Simón, Barcelona
- RICOEUR, P.
1969 *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid
1980 *La metáfora viva*, Ed. Europa, Madrid
- VAN DER LEEUW
1955 *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Payot, Paris.