

LA EXPERIENCIA ORIGINARIA DE LO OTRO UNA MIRADA HERMENÉUTICA¹

ADOLFO LEÓN GRISALES VARGAS²

Recibido: 23 de octubre de 2011
Aprobado: 7 de noviembre de 2011

Este Simposio resulta bastante interesante e inaudito, entre muchas cosas, por una que quiero destacar ahora: constituye un espacio de encuentro inesperado entre científicos, artistas y hombres de pensamiento mágico. Desde la óptica de la Ilustración moderna, de la que somos hijos, se vería como un encuentro imposible, algo surrealista, como el encuentro del paraguas y la máquina de coser del conocido poema de Lautremont, ya que el monopolio de la verdad, de la autoconciencia, de la racionalidad, del conocimiento, incluso de la risa, pertenecería al hombre ilustrado, al artista sólo correspondería la zona difusa del sentimiento y al hombre de pensamiento mágico la irracionalidad, la ingenuidad y el pavor derivado de su ignorancia. En lo que sigue quiero ofrecerles una reflexión acerca de los límites entre Ilustración y pensamiento mágico, desde una perspectiva que, hasta cierto punto, podría llamarse con Foucault, “arqueológica”, no pues desde la superficie en la que parece evidente su distancia, sino desde el suelo más profundo en el que ambos arraigan y que en último término nos remite a lo más elemental de la condición humana.

1. Razón y verdad en el mito: sobre los límites entre apariencia y realidad

¿De qué hablamos cuando decimos “mito”? Hoy, con esta expresión nos referimos a varias cosas: un cuento fabuloso; un prejuicio o una creencia arraigada en el saber popular que carece de justificación racional o de confirmación científica, como cuando de los “cazadores de mitos”, o cuando se habla de “mitos urbanos”; también quiere decir simplemente mentira, de ahí “mitómano”; o lo asociamos a

¹ Conviene aclarar que en el Simposio al que fue llevada inicialmente esta ponencia, por razones de tiempo, sólo fue posible presentar una parte, ahora, para su publicación, se han hecho algunos ajustes y se presenta el texto completo. He considerado bueno mantener el tono coloquial de la conversación, en lugar del lenguaje más impersonal del ensayo académico.

² Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad de Caldas. Ponencia presentada en el VI Simposio Internacional Culturas y Drogas. Nuevas perspectivas. Correo electrónico: adolfo.grisales@ucaldas.edu.co



un modo de pensar y de conocer propio de los pueblos primitivos, caracterizado por ser un tipo de conocimiento ingenuo, del que ahora por fin habríamos salido gracias a la ciencia, así, por ejemplo, habríamos desplazado la explicación mítica del arco iris por su verdadera explicación científica. También lo asociamos a un cierto comportamiento irracional inevitable en los seres humanos y que incluso hoy, en las sociedades modernas e ilustradas podemos observar: así, por ejemplo, de habla de mitos modernos como el automóvil, el éxito, las estrellas de rock, etc. O lo asociamos a un cierto tipo de religiosidad pagana e idolátrica, donde se toman los fenómenos naturales por personificaciones divinas: Poseidón el dios del mar, Zeus el dios del trueno, etc. Y este modo de religiosidad habría sido superado por una religión llamada verdadera, el cristianismo, en la que se trata de un dios que por primera vez declara que cualquier otro dios es falso (antes no tenía sentido hablar de dioses verdaderos o falsos, sino sólo de dioses más eficaces que otros). Y en un sentido más académico y técnico se suele pensar el mito como un estadio pre-razional que es opuesto al logos, y es entonces desplazado por la filosofía. El mito pues es entendido en esta perspectiva como lo opuesto al logos, es decir, a la razón. Ahora bien, en todas estas maneras de entender el concepto de mito, uno de los aspectos filosóficamente más relevante es que se piensa el mito como algo falso e irracional, opuesto al logos, a la ciencia, a la filosofía e incluso a la religión verdadera.

Si echamos una mirada a la historia encontramos que en la Edad Media, y aunque el cristianismo emprende una campaña contra el paganismo, se llega a admitir el mito como alegoría, como historias que encierran moralejas. En el Renacimiento habrá una formidable recuperación del mundo antiguo, con toda su mitología, y ésta será vista como la expresión de un mundo ideal, casi como una especie de Paraíso. Luego, con la Ilustración y a partir del nacimiento de la ciencia moderna, el mito será visto como una creación estética, fruto de pueblos que vivían inmersos en una fantasía desbordada. Y dirán entonces que si todavía seguimos leyendo los mitos antiguos, especialmente los griegos, es para deleitarnos con su gran belleza y su derroche de fantasía. Aunque por esta misma época, finales del siglo XVIII, habrá otros, los poetas y filósofos románticos, que verán el mito como la forma más originaria y auténtica del saber humano que desafortunadamente habríamos perdido por la arrogancia de la Ilustración, de la ciencia y de una razón eminentemente instrumental. Y en nuestros días unos lo han tratado de explicar y de justificar diciendo que corresponde a una estructura profunda y universal de la conciencia; sicólogos como Carl Jung, de la escuela de Eranos, se han referido al mito como un

arquetipo de la conciencia que estructura toda nuestra orientación y aprehensión de la realidad, y lo han definido como una especie de “inconciente colectivo”. Otros, parados en enfoques fenomenológicos y hermenéuticos, han asociado el mito con un modo primario y básico de nuestra comprensión del mundo, sobre el que se monta, secundariamente, cualquier otra forma especializada del conocer. Para Heidegger, por ejemplo, se corresponde con lo que denomina el “saber práctico”, y se trata de un saber legítimo, aunque diferente del “saber teórico”, y para el que saber algo de una cosa significa saber “arreglárselas” con esa cosa, entendérselas con ella o, en otras palabras, saber usarla.

Platón fue el primero en definir el mito como un relato falso, y esto quiere decir, entre otras cosas, que Platón vino a marcar una diferencia donde antes no la había; entre mito y logos. Sucede que el significado más arcaico de las palabras griegas “mito” y “logos” era el mismo, eran sinónimas, ambas querían decir “palabra”, “lenguaje”. Todavía en la obra de Homero, autor de la *Ilíada* y la *Odisea*, se manejan indistintamente y como sinónimos mito y logos. Y esto nos da una primera pista, quiere decir que la importancia que tenía el mito en la vida de la antigua Grecia era fundamentalmente el reconocimiento de la gran importancia concedida a la palabra en general, y el mito viene a ser en ese contexto algo así como la palabra por excelencia. Algo de esto sobrevive en el cristianismo y se evidencia en expresiones como “palabra de Dios”, una palabra que es verdadera sin más, y la que resultaría absurdo tomar como una proposición y aplicarle el criterio lógico de las tablas de verdad. Y hay algo de eso en otra experiencia cotidiana, la de nuestro propio nombre; sentimos que nuestro nombre es nuestro nombre verdadero, de ahí la extrañeza que experimentamos cuando nos topamos con un tocayo.

Y lo que introduce Platón es algo inaudito en su contexto: la diferencia entre palabras verdaderas y falsas. Digamos de paso que en una posible historia de la mentira ese habría sido, por así decirlo, el momento de su fundación. Sólo es posible mentir cuando diferenciamos entre palabras verdaderas y falsas o, en un plano más abstracto, entre apariencia y realidad.

Hoy nos parece que es absolutamente evidente y necesaria esa distinción y que no hacerla es señal de ingenuidad, porque equivaldría, por ejemplo, a creer que si destrozo un foto con ella le estoy haciendo daño a la persona de la foto, o que basta con saber el verdadero nombre de alguien para ganar algún poder sobre él. Este tipo

de confusiones, pensaríamos hoy, corresponden a un tipo de conciencia pre-racional, a una conciencia mítica.

Pero, por lo mismo, por lo que nos parece tan evidente la distinción, nos da mucha dificultad comprender lo que quiere decir una “palabra verdadera”, y se nos dificulta comprender cómo puede ser la existencia en el contexto de semejante mentalidad. Para nosotros, hoy, las palabras y las imágenes son sólo convención y apariencia, y por ello no creemos que puedan revelarnos alguna verdad o algún conocimiento de las cosas. De ahí concluimos que aquellas personas y pueblos que parecen confundir las palabras y las cosas son ignorantes y terriblemente ingenuos.

Por lo tanto, para poder comprender en toda su complejidad y profundidad esa conciencia mítica tenemos que poner en suspenso por un momento nuestro juicio actual sobre dicha conciencia. Tenemos entonces que dejar de juzgar como irracional e ignorante una mentalidad que parece confundir apariencia y realidad, las palabras y las cosas, las fotos y las personas o también los fenómenos naturales con fuerzas divinas, para así poder preguntar ¿cómo es que opera o funciona una racionalidad que procede de esa manera? O incluso ¿qué tipo de lógica puede subyacer a tal modo de razonar?

Decíamos ahora que hay experiencias cotidianas actuales en las que de alguna manera sobrevive ese tipo de racionalidad. Hicimos mención del modo como nos comprendemos y relacionamos con nuestro propio nombre. Pero hay otras experiencias cotidianas que nos pueden abrir una puerta de entrada a esa pregunta. Una es nuestra experiencia común con cierto tipo de imágenes, que tienen algo así como una connotación mágica; tal vez todos alguna vez le habremos pintado bigotes a la foto de una modelo en el periódico o le habremos pinchado los ojos con un alfiler a la foto del presidente Bush, o en un arrebato de ira e intenso dolor hemos rasgado en mil pedazos la foto de la persona amada, o nos hemos quedado dormidos viendo una foto y repitiendo el nombre de ella como si fuera un exorcismo para cancelar su ausencia. Aquí las imágenes no funcionan como simples apariencias carentes de verdad o de realidad, son significativas, nos dicen algo, tienen una cierta consistencia de realidad y verdad, tanto que si de pronto, en un arrebato de racionalidad dijéramos: “Bah, es sólo una mancha de tinta en un trozo de papel brillante”, nos sentiríamos más solos y sería más difícil soportar la ausencia del ser amado.

Otra experiencia cercana probablemente para todos es una que suele ocurrir cuando nos trasteamos a una casa nueva: lo primero es por lo general el rito higiénico, primero hay que limpiar la casa; sin embargo, aquí suele haber mucho más que razonables consideraciones higiénicas, se trata también, y sobre todo, de apropiarse de la nueva casa, de limpiar más que hongos y bacterias cualquier rastro de una presencia ajena, y es también como una especie de bautizo. Esta experiencia nos permite captar otro aspecto inquietante: las cosas pueden ser algo más que simples cosas inertes, son también significativas, y esto quiere decir que pueden encerrar en sí mismas una presencia, ser manifestación de una presencia, como si fueran alguien vivo.

Y la última experiencia cotidiana que quiero mencionar es la de cierto tipo de palabras, donde la más sobresaliente es “hijueputa”. Que seguramente debió causar alguna conmoción entre ustedes por el hecho de haberme atrevido a decirla en público en un evento académico, y eso ya es un primer indicio de la singularidad de esta palabra. Se trata de una palabra con tantos y tan distintos sentidos, pero lo decisivo es que en cualquier caso su posible sentido no se puede decidir por fuera de su realización concreta en un determinado contexto. Como insulto, por ejemplo, yo no la puedo reemplazar por la posible definición que nos da el diccionario, porque entonces pierde todo su efecto. Es una palabra cargada de potencia, de fuerza, es significativa por excelencia, y es por lo mismo un claro ejemplo, muy prosaico tal vez, de lo que es una “palabra verdadera”. Son palabras que son eso mismo que dicen, que no significan algo sino que lo realizan, lo exponen. Hay por supuesto otros ejemplos de “palabras verdaderas” más adecuados y menos prosaicos: uno de los mandamientos dice “no pronunciarás su santo nombre en vano”, y es un nombre, una palabra tan potente, que Dios ni siquiera se atreve a revelarlo: “Soy el que soy” le dice a Moisés cuando éste le pregunta quién es. También decimos “empeñar la palabra”, o se enuncia como una virtud ser “un hombre de palabra”. Otro caso eminente es el de la poesía, también aquí las palabras no se pueden entender como proposiciones que significan algo y cuya verdad no puede ser decidida conforme a unas tablas de verdad; la palabra poética no significa, sino que es eso mismo que significa. Y para entender esto también puede ser útil verlo en relación con la diferencia entre un lingote de oro que vale el mismo valor que representa, y un billete de papel que sólo representa un valor pero que él mismo no vale casi nada.

Ahora bien, lo que ha ocurrido es que nuestras nociones de verdad y racionalidad se las ha restringido a una dimensión lógico-formal que necesariamente tiene

que asumir una diferencia absoluta entre la realidad y las imágenes, las palabras o cualquier otra forma de representación, por ello a la luz de dichas nociones formales de verdad y de racionalidad no se puede entender una mentalidad que no parte del supuesto de esa diferencia en términos absolutos. Lo que encontramos en el caso de la conciencia mítica es que las palabras y las imágenes no se toman sólo como signos vacíos o etiquetas que señalan hacia otra cosa que es la que propiamente tendría contenido o realidad, sino que las palabras y las imágenes participan de ese contenido o realidad como si fueran, por así decirlo, su esencia o, con una expresión más mítica, su espíritu.

Hay algo de ingenuidad o de torpeza cuando creemos que las gentes de conciencia mítica piensan que el océano es un dios, se trata de algo muy distinto, aunque muy sutil. Pensemos en lo que somos nosotros mismos. Día a día somos otro, no sólo nuestras células están permanentemente muriendo y renaciendo sino que hay una enorme distancia entre el niño que fuimos y el adulto que somos; pese a todo consideramos que algo permanece, y al margen de toda consideración teológica que hiciera consistir esa permanencia en un alma inmortal e inmutable, la confirmación inmediata de dicha permanencia es nuestro nombre, es él quien puede garantizar la integridad de lo que somos, el que me permite hablar de mi niñez o de mi juventud, y el que articula incluso la integridad orgánica de mi cuerpo, que no lo miro como si fuera un pegote de partes. Pues bien, el mito procede de la misma manera, nos revela el verdadero nombre de las cosas, su nombre propio. En tal sentido, el mito es una estrategia profundamente racional porque equivale o expresa el conocimiento de la integridad y permanencia del Cosmos. Decir que el océano es Poseidón equivale a reconocerlo como algo que tiene identidad, integridad y permanencia, es reconocerlo como el mismo océano que conocieron mis padres y mis abuelos, como el mismo que baña las costas de mi tierra y la de otros lugares extraños. Reconocerlo, llamarlo Poseidón es percatarse de que sigue siendo él a pesar de sus cambios. Así, ante la vista de los embates del mar contra las rocas, decir que Poseidón está furioso, es exactamente lo mismo, en términos de operación racional, que decir ante un amigo que palmorea y grita que fulano está bravo; aquí lo decisivo en términos del logos es la manera efectiva como se logra articular una situación pasajera o accidental con algo permanente.

Aun alguien podría argumentar que no es clara la justificación de por qué personificar un fenómeno natural, que ello es muestra de cierta ingenuidad, como la que muestra

quienes todavía tiene que acudir a los dedos para poder contar, que son entonces incapaces de manejar conceptos abstractos. Frente a esa objeción sólo diré que tal planteamiento lo que muestra es nuestra propia ingenuidad frente a la conciencia mítica, porque más que incapacidad para la abstracción lo que hay en la conciencia mítica es una profunda y compleja economía del lenguaje: una metáfora, un relato mítico, implica muchísimas más posibilidades de sentido que una proposición empíricamente verificable. Las metáforas y los relatos míticos, al igual que los chistes, hay que comprenderlos pero no pretender agotarlos o reducirlos a una explicación o a una traducción. En suma, lo que muestra esa objeción es más bien nuestra incapacidad para comprender metáforas.

2. Ilustración y conciencia mágica

Se suele pensar la Ilustración, en términos muy generales, como la mayoría de edad de la razón, como una confianza en la capacidad de la razón, como autonomía del sujeto, etc. Y esto tiene dos caras complementarias: la reflexividad, la autonomía y el giro a la subjetividad son el reverso del reconocimiento de la radical “otredad” del otro. El “atrévete a pensar por ti mismo” sólo se realiza plenamente en “el otro puede tener razón”. No puede darse primero la decisión de saber y pensar por sí mismo y de no aceptar como argumento simplemente a la autoridad, y luego la renuncia a la autoridad; más bien es a la inversa, es porque la autoridad ha perdido su eficacia y ya no es evidente su reconocimiento, que es posible y necesario pensar por sí mismo³. Es previo pues un extrañamiento de la autoridad, y esto quiere decir que lo que ella dice ya no lo experimentamos como propio sino como ajeno. En buena medida la eficacia de la autoridad reposa en una cierta indistinción entre el pensamiento propio y el de la autoridad, de modo que en el seno de la inmanencia de tal indistinción la autoridad no es necesariamente reconocida y padecida como autoridad, o como exterior a la propia voluntad; dicho reconocimiento significa, antes que nada, el reconocimiento de su exterioridad; antes que por ser arbitraria o tiránica se la rechaza porque ya no se la reconoce como propia sino como puramente exterior, como la voluntad y el

³ En el desarrollo del argumento que sigue es necesario reconocer que, además de Blumenberg, nos estamos apoyando en la reivindicación que hace Gadamer del “prejuicio” y en la crítica que hace a la manera como la Ilustración se entiende a sí misma en relación con la autoridad. Esta postura le ha valido a Gadamer el calificativo de “conservador”, en especial por parte de Habermas, ya que se suele malinterpretar su planteamiento como una simple defensa de la autoridad, cuando su intención es más bien mostrar que la autoridad, y de paso la tradición y los prejuicios, no es de suyo un obstáculo para la autonomía de la razón sino que juega un papel productivo, si bien es cierto que puede llegar a derivar en un bloqueo.

pensamiento de otro. Y sería pues ese reconocimiento del otro como otro, que es a su vez la fundación de la exterioridad misma, lo que estaría a la base de la Ilustración. Si esto es así, entonces se podría afirmar que a la base de la distinción entre apariencia y realidad, supuestamente propia del pensamiento ilustrado, habría una distinción más fundamental: la del sí mismo y el otro. Aunque esto no implica discontinuidad entre ambas distinciones, ya que más bien se implican y se refuerzan mutuamente, ya que ambas sólo son posibles en virtud del establecimiento o el reconocimiento de la exterioridad como tal. Al margen de querer remontarnos a las fronteras entre la animalidad y la humanidad, o al límite del absolutismo de la realidad, de todos modos parece correcto sostener que el camino de la humanización inicia con el misterioso reconocimiento del otro, y al darse esto se abre simultáneamente una fractura en la realidad. Digámoslo con una imagen: no tiene mucho sentido suponer que el animal siente o “cree” que vive toda su vida a la intemperie, en su existencia no hay una ruptura de continuidad entre la guarida y el exterior, la exterioridad no existe como tal para él y, por lo mismo, para él tampoco existe propiamente “el otro”.

Cuando se oponen el pensamiento mítico y el ilustrado sobre la base de la distinción o no entre apariencia y realidad se olvida que la misma posibilidad del pensamiento mítico se instala sobre un distanciamiento radical del hombre con respecto a la naturaleza; el primer modo bajo el cual el ser humano sabe de sí es el de la experiencia de estar a la intemperie. El pensamiento mítico se instala, como nos dice Blumenberg, en el “más acá” de lo humano. Cuando desde la perspectiva ilustrada se insiste en ver el pensamiento mítico a partir de la indistinción entre apariencia y realidad se está ocultando el hecho de que en tal pensamiento hay en realidad una profunda distinción más fundamental: de hecho la justificación y eficacia del mito y de la magia es precisamente el reconocimiento de un mundo poblado de “otras” y múltiples voluntades, exteriores, que amenazan, en tanto que otras y exteriores, y a las que por lo tanto es necesario tratar de seducir, convencer o aplacar. La vida del hombre de pensamiento mítico no transcurre como un puro deslizarse indiferente y fundido a la naturaleza como una gota de agua en el mar. Incluso, como sostiene Blumenberg, habría que decir que la misma Ilustración es posible, y es prueba, del triunfo logrado por el pensamiento mítico; y la consumación de dicho logro le abre al ser humano nuevas posibilidades en la determinación de sí mismo, pero siempre sobre la base de la determinación y delimitación del otro, sobre la base del reconocimiento del otro.

El ser humano es, pues, esencialmente ilustrado en tanto que lo que lo configura y constituye como ser humano es el encuentro con el otro. Se puede decir entonces que

la religión o el mito no son simplemente lo opuesto de la Ilustración, son también formas refinadas de la misma⁴. Desde la perspectiva ilustrada, la ingenuidad del hombre de pensamiento mítico consistiría en creer en la realidad de lo que son apenas ilusiones o fantasmas, pero al verlo así se nos escapa el hecho de que los mitos y los dioses son eficaces para preservar la distancia, para no disolverse en la pura indiferenciación. A lo sumo podríamos decir que el ilustrado cree que ya puede prescindir del mito y de la religión, ya que se trata, como decía Nietzsche a propósito de Dios, de estrategias muy drásticas que ya no resultan necesarias.

Resulta equivocada esa imagen que suele hacerse la Ilustración del hombre de pensamiento mítico como una especie de sonámbulo, incapaz, por ejemplo, de reír, a menos que lo haga en un contexto ritual, o incapaz de disfrutar “gratuitamente” con una representación. Es cierto que el hombre religioso cree en la realidad de su dios; también lo es que podemos diferenciar entre la actitud del hombre griego ante las imágenes de la divinidad y la actitud del cristiano, pero cuando vemos las cosas sólo desde esta perspectiva olvidamos la ruptura tan radical que implica la propia idea de divinidad. El creyente oye voces y ve visiones que lo confunden y lo encantan, pero esto no es tanto porque ingenuamente confunda apariencia y realidad, lo significativo es la densidad que alcanza la realidad transfigurada en “otro”, es esta densidad la que hace de la realidad propiamente tal y no un mero *continuum* en el que se disuelve la existencia indiferenciada. Hay una profunda reflexividad en la mera visión ganada como tal, es decir, como perspectiva desde la que la realidad se transfigura y densifica como “otro”. Cuando se ve desde una perspectiva se abre un abismo entre la visión y lo visto. Los mitos y la religiosidad serían pues expresión del logro de esa reflexividad de la sensibilidad. La “creencia” entonces no es pura ingenuidad, es más bien la estrategia para preservar el espacio ganado a una realidad absoluta que siempre amenaza con degullirlo todo en la indiferenciación. Esa realidad absoluta se puede, en cierto modo, dominar cuando se la mantiene a raya, a la distancia de lo “otro”.

⁴ Vattimo desarrolla un argumento en este mismo sentido cuando sostiene que la Ilustración moderna es una consecuencia radical del cristianismo antes que su negación. Al respecto dice: “[lo que] me ha abierto el camino es, brevemente, una concepción de la secularización característica de la historia del Occidente moderno como hecho interno del cristianismo, ligado positivamente al sentido del mensaje de Jesús; y una historia de la Modernidad como debilitamiento y disolución del ser (de la metafísica). [...] si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, es muy posible que la secularización sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella. En resumen: quizás el mismo Voltaire es un efecto positivo de la cristianización (auténtica) de la humanidad, y no un blasfemo enemigo de Cristo”. VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996. Traductor: Carmen Revilla. pp. 40-41.

Es innegable que el mito y la magia “funcionan”, no por supuesto en el sentido de que puedan curar enfermedades o dominar las fuerzas naturales como lo hace la técnica moderna, sino en tanto que preservan abierto un espacio en el que se hace posible la diferenciación, esto es, en el que se hace posible lo humano. Aunque sí podemos hablar de otro tipo de indistinción que contrastaría con el hombre ilustrado: la tarea de preservar abierto ese espacio que hace posible la vida y la actuación humana es a la vez en lo que consiste la vida y la actuación humana. Para el ilustrado ese espacio abierto se da por descontado y supuesto, de modo que se siente, o se cree, liberado de esa tarea, así que vivir consiste ahora para él en darse autónomamente sus propios fines sin estar constreñido por la exigencia de orientarse por la finalidad de preservar abierto el espacio de lo humano. El viejo reclamo agustiniano de que no hay propiamente un mundo humano, de que somos demasiado pesados para el mundo divino y demasiado ligeros para el mundo animal, se disuelve para el ilustrado con la afirmación decidida de que hay un único mundo, el mundo humano.

Pero esta distinción no debemos pensarla desde el esquema ilustrado e idealista de la historia como el despliegue de la libertad, que finalmente se logra en los períodos históricos de la Ilustración. No se trata de la simple oposición entre necesidad y libertad, que desplazaría al plano ético la cuestión ontológica de las oposiciones entre apariencia y realidad, o entre naturaleza y cultura. No es menos libre el hombre de pensamiento mítico, si bien se cree más libre el hombre ilustrado; lo que marca una diferencia importante es más bien una actitud hacia la vida, que podría caracterizarse en general como un temple trágico y pesimista —incluso “realista” en el sentido práctico de la expresión— del lado del hombre de pensamiento mágico; y un carácter optimista e idealista del lado del ilustrado.

Hace parte del optimismo del ilustrado creer que son más felices quienes no son ilustrados por cuanto son ignorantes, pero, de haber algo de verdad en tal creencia, habría que preguntar más bien qué es lo que ellos saben y nosotros no.

En conclusión, también el hombre de pensamiento mítico es capaz, para decirlo con una imagen, de reírse de sí mismo, de tomar distancia y de disfrutar gratuitamente una representación. Nada más gratuito que la creencia en mitos y en dioses si se lo ve desde la perspectiva global de una economía de la existencia. Y no sólo es capaz de mentir el hombre ilustrado; este tipo de mentira posible por el abismo abierto entre apariencia y realidad es, digámoslo así, un refinamiento trivial frente a la descomunal

mentira que son, en términos globales, el hombre y la cultura. Juzgamos como ingenuos y como incapaces de mentir a los hombres de pensamiento mítico sólo en tanto damos por supuesto, por “natural”, obvio y justificado el mundo humano. De otro lado, no hay que entender esto como la afirmación romántica de una fundación originaria del mundo por los hombres de pensamiento mítico; la “gran mentira” sólo se preserva a partir de una permanente renovación, creer lo contrario es la gran ingenuidad del hombre ilustrado. También el modo refinado y trivial de la mentira del ilustrado habría que entenderla desde la perspectiva de su función con respecto a la renovación de la “gran mentira”.

Suponer que el “primitivo” es incapaz de mentir dada la manera ingenua en la que cree en la realidad de sus dioses es partir de una definición muy restringida de las nociones de verdad y mentira, en términos de una reflexividad reducida al ideal de una autoconciencia plena. Es obvio que no tiene sentido imaginarse a los primeros humanos deliberando en torno a cuáles serán las estrategias adecuadas para construir y preservar su humanidad y llegando entonces a la conclusión de que deben “inventarse” los mitos (o en general el lenguaje); es claro que, como lo plantea Eliade, para estos seres humanos los mitos y sus dioses son lo verdadero por excelencia, pero el punto es precisamente que lo verdadero no es, por así decir, un dato previo, no es lo obvio y natural, sino que su posibilidad es fundada por los mismos mitos, y sólo en tanto que ellos han abierto esta posibilidad es que luego se puede llegar a declararlos como relatos falsos. La verdad y la falsedad no pueden tener todavía el sentido meramente lógico y proposicional que llegarán a tener, es necesario entenderlas en función de la experiencia vital, y en ese sentido lo que designan es una relación entre el afuera y el adentro, la intemperie y la casa, los otros y la propia comunidad. Así entonces el mito viene a tener una doble función: por un lado, abre o funda la posibilidad del afuera y del adentro y, por otro, preserva la existencia humana en los confines seguros del adentro manteniendo a raya la pura exterioridad.

El ilustrado y el “primitivo” podrían conversar de tu a tu, en un diálogo íntimo y hasta confidencial, si el primero fuera capaz de reconocer en el segundo el mismo impulso para la acción frente a una naturaleza hostil y un cosmos para los cuales resulta completamente injustificada y carente de sentido la existencia humana; pero, también, si el “primitivo” fuera capaz de, digamos así, “desalejar” al ilustrado, de verlo como próximo y no desde la radical densidad de lo otro. El diálogo por lo general se ha roto porque mutuamente se excluyen de la esfera de lo humano; el ilustrado ve al

“primitivo” como un pre-hombre, y el “primitivo” ve al ilustrado como una potencia, como una divinidad, que es el rostro densificado como otro y mantenido a distancia. Y que el diálogo se rompa por esto es precisamente la prueba más clara de lo que tienen en común.

Hay pues una simplicidad engañosa en la idea de una escueta oposición entre pensamiento mítico e ilustración, entre mito y filosofía. Ya el mito y la religión son de suyo ilustración, y no se trata sólo de algún eufemismo o de un malabarismo conceptual, cuando no se reconoce el carácter ilustrado de la religión y del mito la razón se extravía a sí misma, deja de reconocer sus propios límites, deja de autocomprenderse en función de la vida. Aunque, de otro lado, reivindicar la condición ilustrada del mito es muy distinto a lo que sucede en el debate moderno entre Ilustración y Romanticismo. Lo que se pretende es, antes que querer negar artificialmente que haya en efecto un giro histórico significativo con el inicio moderno de la Ilustración, o antes que pretender subordinar la racionalidad a la religiosidad o al sentimiento, la idea es mostrar cómo esa ruptura radical que ha sido la Ilustración, antes que marcar una discontinuidad en la condición humana, es expresión de un rasgo decisivo de lo humano. La fundación y la preservación de la posibilidad del mundo humano se sostienen sobre una ruptura, y ésta tiene que ver fundamentalmente con el encuentro con el otro.

El pensamiento mítico es una descomunal ruptura, es la expresión originaria de una voluntad autónoma: ¡cómo no sorprenderse del hecho de que de pronto, en un cosmos indiferente, unos cuantos seres “decidan” creer en dioses! La creencia en dioses rompe todas las expectativas del cosmos; ni el estudio del big-bang, ni la astrofísica, ni el estudio de los volcanes o el de la biología podrían dar cuenta del hecho abrupto de que en cierto momento unos seres crean en lo divino. El asunto ya no nos parece sorprendente, lo damos por descontado y obvio. Y esta ruptura, cuyas posibilidades de comprensión real se nos escapan por implicar un “más allá” del límite de lo humano, sólo nos resulta accesible por un fenómeno del “más acá”: el encuentro con el otro, que es a la vez el reconocimiento de sí mismo desde el otro. Con la Ilustración no ganamos algo que nos hiciera más propia o verdaderamente humanos, pero tampoco hemos perdido algo o nos hemos alejado de lo más esencial u originario del ser humano, como creían los románticos. Y exactamente lo mismo podríamos decir de la religión y del mito. En tal sentido, tanto Ilustración como religión corren los mismos peligros: por lo mismo por lo que la religión se volvió

una amenaza para el hombre y se hizo necesaria y posible la Ilustración, también la Ilustración puede llegar a ser una amenaza. El riesgo es siempre el de una confiada autonomía, algo así como la embriaguez que sucede a la celebración del triunfo, una vez más, sobre el absolutismo de la realidad. Y esto se refleja en el modo como pueden terminar autocomprendiéndose: digamos que el problema es que la Ilustración o la religión pueden terminar tomándose demasiado en serio a sí mismas. Esto quiere decir, pierden sus proporciones, se desconectan de la realidad. La celebración de su victoria es su derrota. Desde una perspectiva cósmica su desconexión de la realidad podría verse más bien como la reintegración pasiva en la que podríamos llamar “la gran verdad”, que no es otra cosa que el dominio del absolutismo de la realidad, y en el consecuente olvido de la “gran mentira”. El cosmos de la “gran verdad” es aterradoramente serio. Visto superficialmente, la ruptura que hace posible la instalación del espacio humano en el cosmos está caracterizada por la risa.

Aclaremos por qué presentar la cuestión en términos de verdad y mentira. Partamos de la vieja y reputada pregunta de Pilatos: ¿qué es la verdad? No entremos en trivialidades epistemológicas, sin embargo, hagamos caso a lo que sostienen ciertas posturas analíticas y positivistas en su debate con la hermenéutica. Una de sus ideas de fondo es la de que los planteamientos hermenéuticos disuelven el problema de la realidad al radicalizar la condición histórica de la verdad y la esencial “lingüística” de la experiencia. Su prueba reina es la imbatibilidad de la naturaleza; el universo seguiría ahí sin importar si todavía hay seres humanos ni cuáles sean sus creencias: los volcanes son capaces de arrasar un pueblo así ningún filósofo haya llevado ese volcán a la palabra. La gran verdad es entonces que el universo es brutalmente indiferente, es por completo injustificado y gratuito, está ahí, sin más; la existencia humana es así mismo enteramente injustificada, y las capacidades humanas, cualquiera de ellas, son insignificantes frente a la potencia absoluta de la realidad. No importa lo que hagamos o cómo lo hagamos, un día todo será triturado por la realidad, y no importa que sea dentro de algunos millones de años cuando estalle el sistema solar. Esa es la “gran verdad”; lo mismo que Blumenberg denomina el “absolutismo de la realidad”. Y en el medio de esta potencia absoluta de la realidad se instala abruptamente el hombre y toma distancia desafiante. Pero la “gran verdad” no es toda la verdad o, mejor, tiene que poder ser relativizada y contradicha, esa es la condición para la permanencia, así sea fugaz, de la parcela que ha delimitado y hurtado el ser humano a la realidad. Desde la escala del universo, el mundo humano tiene la pretensión de ser la negación de la “gran verdad”; pero como, en últimas,

y en una escala temporal cósmica, ninguna negación de la “gran verdad” se puede sostener, podríamos decir que esa parcela es una “gran mentira”; las verdades que se pueden generar en su interior siempre tiene la fragilidad de una limitación temporal, son inevitablemente históricas, ninguna victoria puede ser definitiva, la vida humana es un suma de pequeñas victorias. El mundo humano es imposible a la intemperie del absolutismo de la realidad. Y también sería imposible desde la desgracia de una memoria permanente de esta verdad palmaria. Sin embargo, es necesario recordarlo de tanto en tanto, la dificultad reside en el hecho de que precisamente el logro de cada pequeña victoria es un poco de olvido, quisiéramos una victoria definitiva pero eso no es posible.

Ahora bien, traer a colación semejante drama de proporciones cósmicas no debe entenderse como un reclamo místico, o como una invitación a la quietud arrastrados por la angustia existencial dada la insignificancia del ser humano; ni es tampoco una crítica a la frivolidad y banalidad de nuestros días. Tal vez es un recurso drástico, pero puede ser conveniente precisamente para no dejarnos arrastrar por la angustia y para reivindicar el sentido profundo de la frivolidad, de la mentira y de la alegría⁵. Una cosa es el recurso a la frivolidad movidos por la angustia y la desesperanza, o apelar a la mentira y al relativismo desencantados por la impotencia humana o, incluso, enceguecidos por la creencia en la victoria definitiva; y otra cosa es cuando la frivolidad y la mentira constituyen a la vez una pequeña victoria y su celebración. Y la diferencia no es algo imperceptible o puramente teórico, podemos darnos cuenta cuándo el lujo y la decoración son expresión del esplendor y la vitalidad de un pueblo o de una persona, o cuándo son el claro indicio del hartazgo de sí mismo y de su decadencia. Igualmente nos podemos percatar de la diferencia entre un mundo para el cual la ciencia constituye una posibilidad genuina de preservar la “gran mentira”, y otro para el cual la ciencia se ha convertido en amenaza y, en consecuencia, la pasión por la verdad ha perdido su eficacia en la tarea de mantener los límites de la cultura, del espacio en el cual es posible la vida humana.

La potencia absoluta de la realidad no sólo puede destrozarnos con un terremoto o con una colisión estelar, también se puede filtrar lentamente y conducirnos dormidos al olvido y a la indiferencia absolutas. Cada vez que los logros humanos se tornan plenamente autónomos y absolutos, vamos camino al olvido y la disolución. Es la

⁵ No hay que entender esto, sin embargo, en un sentido propiamente nietzscheano; no se trata de una reivindicación de la existencia como fenómeno estético. La postura de Nietzsche no expresa tanto el talante práctico del hombre de pensamiento mítico como el desencanto del ilustrado.

gran paradoja: una victoria total se convierte automáticamente en derrota. Aunque suene duro y polémico: el ser humano es por esencia un perdedor. Y no se trata de una visión pesimista y resignada de la condición humana o, podrían pensar algunos, tercermundista; porque esto no es sino el reverso inevitable del otro rasgo esencial que verdaderamente cuenta: sólo por ello tiene sentido la alegría de la victoria, y en eso consiste minuto a minuto la vida humana. La victoria sólo lo es cuando se soporta en la posibilidad de la derrota. Y, a la inversa, la derrota sólo tiene sentido cuando se creyó que era posible la victoria. La alegría, la frivolidad y la mentira pierden todo su sentido cuando se ha perdido la ilusión de la victoria, dejan de ser expresiones de la vida y se tornan en meras máscaras de la muerte, una manera de anesthesiarse en espera de la derrota definitiva.

Es necesario enfatizar que aunque pueda parecer un panorama desolador, esto no pretende ser una —otra— crítica a la situación de nuestros días, ni una condena a la ciencia, o a la racionalidad o al arte, a partir de una reivindicación de la vida primitiva, pastoril e “irracional”. La intención es tratar de mostrar la profunda continuidad entre los diversos modos como hemos tratado de preservar la posibilidad del mundo humano. No hay que quedarse, por supuesto, en el nivel profundo de esa continuidad, eso sería a su vez paralizante y amenazaría esa parcela de lo humano, pero, al mismo tiempo, si lo olvidamos totalmente entonces podemos perder las proporciones de las cosas y desconectarnos de la realidad. Sería absurdo no querer ver que son distintos un médico y un chamán, o un astrónomo y un astrólogo, o el mito y la filosofía; pero también resulta torpe suponer que el arte, la astronomía o la filosofía constituyen una superación de algo, o una manera más eficaz y definitiva de lo humano. Las cosas se trastocan cuando lo que comparamos son logros en abstracto y eludimos mirarlos desde una perspectiva esencialmente humana. La ciencia o el arte no tienen que ver con la Verdad o con la Belleza, con mayúscula, sino con los esfuerzos que hacemos para tratar de darle algún sentido a la existencia humana.

Quisiera cerrar esta reflexión recordando algunas ideas de Peter Winch de su libro “comprender una sociedad primitiva”. Dice allí Winch: “Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de manera diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo [...] (lo que quiero) es sugerir

que el concepto de ‘*aprender de*’ que está implicado en el estudio de otras culturas está claramente vinculado al concepto de *sabiduría*. No nos hallamos sólo frente a técnicas diferentes, sino frente a nuevas posibilidades de lo bueno y lo malo en relación con las cuales los hombres pueden adaptarse a la vida”⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza, 1987. Traducción: Julio Forcat y César Conroy.
- BATAILLE, Georges. *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1981. Traducción: Fernando Savater.
- BLUMENBERG, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004. Traducción: Carlota Rubiés.
- _____. *Paradigmas para una metaforología* (1997). Madrid: Trotta, 2003. Traducción: Jorge Pérez de Tudela Velasco.
- _____. *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós, 2000. Traducción: Pedro Madrigal.
- _____. *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós, 1999. Traducción: Pedro Madrigal.
- _____. *Naufragio con espectador*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 1995. Traducción: Jorge Vigil.
- _____. *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003. Traducción: Pedro Madrigal.
- DETIENNE, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona: Península, 1985. Traducción: Marco-Aurelio Galmarini.
- DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998. Traducción: Francesca Babí.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1985. Traducción: Luis Gil.
- _____. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1985. Traducción: Luis Gil.
- DURAND, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*. Barcelona: Paidós, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002. Traducción: Angela Ackerman Pilari.
- _____. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002. Traducción: Ana Agud y Rafael de Agapito.
- _____. *Estética y hermenéutica* (2ª ed.) Madrid: Tecnos, 1998. Traducción: Antonio Gómez.
- _____. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997. Traducción: José Francisco Zúñiga
- _____. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998. Traducción: José Francisco Zúñiga y Faustino Oncina.
- _____. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993. Traducción: Agustín Domingo Moratalla.
- KERÉNYI, Karl. *La religión antigua*. Barcelona: Herder, 1999. Traducción: Adan Kovacsics y M. León.
- KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, 1985. Traducción: Concha Roldán y Roberto Rodríguez.
- KIRK, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona: Paidós, 2002. Traducción: Isabel Méndez.
- MAYR, Franz K. *La mitología occidental*. Barcelona: Anthropos, 1989. Trad.: Andrés Ortiz-Osés.
- VATTIMO, Gianni. *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996. Traductor: Carmen Revilla.

⁶ WINCH, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós: Barcelona, 1994. pp. 77-78.

WINCH, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós, 1994. Traducción: Ma. José Nicolau y Gloria Llorens.

Nota Del Editor

Se publica el texto original enviado por el autor por solicitud expresa del mismo.