

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

21



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1980

MITO Y CULTURA EN LA TRADICIÓN Y EN EL PROYECTO SOCIAL

DR. LUIGI BAGOLINI
Bologna, Italia.

I. HAY UN SENTIDO en la palabra conciencia, que yo adopto, que no es sólo un sentido moral, sino comprensivo de todo; conciencia entendida como el móvil horizonte que circunscribe todas las posibilidades humanas, individuales y sociales, teóricas, prácticas, implícitas y explícitas, etc...

Desde este punto de vista, las palabras "mito" y "cultura" pueden emplearse para indicar unos modos de explicación de la conciencia, donde el mito parece uno de los elementos fundamentales de la cultura.

El mito se identifica, por lo menos en parte, con el fundamento implícito de la conciencia, y la cultura con la explicación de ese fundamento.

Los proyectos políticos decaen al nivel de "ideologías" entendidas en sentido peyorativo cuando se contraponen a la libre explicación cultural de los mitos y, por medio de absolutizaciones de intereses individuales, mutables y contingentes, reunidos y hechos masas. Cabe aquí el problema de las relaciones entre religión, mito y tradición y, por consiguiente, el tema de la distinción entre mito auténtico y mito inauténtico, susceptibles, éste, de *degenerar* o en magia o en varias formas de absolutizaciones ideológicas.

En la vana ilusión de poder prescindir del mito y de la tradición, es fácil caer en semejantes degeneraciones en relación con el ritmo de libre explicación de la conciencia humana en sus varios aspectos.

También son numerosas las definiciones de "cultura" formuladas en varios niveles de discurso: filosófico, sociológico, antropológico, etc.

Para una vasta reseña de las definiciones, hago referencia a la de Kroeber y Kluckhohn: *Culture - A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge-Mass., 1952).

Las definiciones de Tylor, Boas, Malinowski las tiene en cuenta Bausola en su notable ensayo: *Análisis crítica del concetto di cultura* (Milán, 1975, 16-35).

De modo particular me interesa así mismo el sugerente libro en idioma portugués de Crippa: *Mito e cultura* (São Paulo, 1975), por las teorías discutidas en él, y el examen crítico de algunos aspectos de la obra de Eliade.

Por lo que se refiere a las que son las implicaciones de la dialéctica cultural, en relación con algunos problemas de la filosofía occidental, de la gnoseología a la axiología, al arte, a la metafísica, a la religión, véase el reciente libro en portugués por Reale: *Experiência e cultura. Para a fundação de uma teoria geral de experiência* (São Paulo, 1977). Según el antropólogo Kluckhohn en su muy conocida y, para mí, fundamental obra: *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life* (New York, 1949), la cultura se refiere a los modos de vida por los que es posible distinguir un grupo social de otro (ib., 24), y a la manera de vivir, entendida en su conjunto, que el individuo recibe, podríamos decir, del grupo al que pertenece (ib., 17).

Este es un aspecto *objetivo*, me parece, de la cultura. Pero, también según Kluckhohn, la cultura se la puede considerar como “esa parte” del ambiente y las condiciones ambientales que el individuo *crea* (ib., 17).

En la manera de decir de Kluckhohn esta *creación* por el individuo —y el sujeto— parece como si quisiera que se mantuviera separada de lo que el individuo recibe *objetivamente* del modo de vivir, inherente al ambiente social en que se encuentra insertado.

Yo también creo que hay dos maneras de entender la cultura que adquieren un relieve mayor con respecto a cualquier otra: una manera *objetiva* y otra que podríase llamar *subjetiva*.

Objetivamente considerada, la cultura es, al fin y al cabo, el conjunto de posibilidades de vida, pensamiento y acción que ofrece al hombre el ambiente social en que vive; en cambio, desde el punto de vista *subjetivo*, la cultura consiste en la intensidad mayor o menor con que el individuo realiza, más o menos originalmente, las posibilidades que le proporcionan la manera de vivir y ciertos modelos de pensamiento y comportamiento del grupo social al que pertenece.

Aún teniendo en cuenta la interdependencia de estos dos puntos de vista, se puede decir que la cultura es una de las manifestaciones del mito y el mito es, a su vez, una de las manifestaciones de la *conciencia*, tal como ésta se revela en el ambiente social en que se vive.

El ambiente social, en sus varias determinaciones, comunitarias, políticas, estatales, etc., es el contenido de la *conciencia*. Un ambiente social del que no tuviéramos conciencia sería en efecto algo de lo que no podríamos hablar.

Muy útil resulta pues el libro de Hättich: *Nationalbewusstsein und Staatsbewusstsein* (Maguncia, 1966), por lo que se refiere a la introducción, en este asunto, y al uso de la noción de “Bewusstsein”, y precisamente de “conciencia”.

II. Ahora me refiero a la conciencia como “Bewusstsein”, y no sólo como “Gewissen”, como “consciousness”, y no sólo como “conscience”.

Me refiero a la conciencia entendida en sentido lato, en cuanto distinguible sea de la llamada “conciencia moral”, o bien del conocimiento en sentido estrecho: como conocimiento riguroso, científico, apremiante, que se puede expresar en proposiciones asertivas, analíticas o empíricamente verificables, como ciertas, o que se pueden falsificar en el sentido, por ejemplo, de Karl Popper.

En efecto, se puede tener conciencia hasta de lo que no se puede conocer científicamente en sentido estrecho.

El conocimiento supone la conciencia y es un modo de manifestarse de la conciencia, así como lo es la sensación por ser distinta del conocimiento y de la voluntad; así como lo es la voluntad por poderse distinguir del conocimiento y de la sensación.

Así entendida, la conciencia es “interpenetración” (como decía Bergson) o “intensión” (como decía Carabellese) de conocimiento, sensación y voluntad.

Mi conciencia, desde este punto de vista, es mi “conocer-sentir-querer-algo”, como “pasado, presente y futuro”.

En efecto, me parece plausible sostener que el objeto del conocer es cosa pasada y en cierto sentido anterior con respecto al acto del conocer, en cuanto al conocer se le considere distinto del sentir y del querer. El objeto del querer en cambio es futuro con respecto al acto del querer, en cuanto el querer sea distinto del conocer y del sentir. Por otra parte, el objeto del sentir está presente al acto del sentir, en cuanto el sentir sea distinto del conocer y del querer.

Como interpenetración de conocimiento, sensación y voluntad, la conciencia es pues interpenetración y presencia conjunta “sui generis” de pasado, presente y futuro.

En toda acción la conciencia se explica a través de esa presencia conjunta e interpenetración de las tres dimensiones temporales, cada una positiva con respecto a las otras.

No se puede pensar en el acto del conocer, del sentir y del querer sin pensar en los respectivos objetos del conocer, del sentir y del querer: de otra manera se trataría de actos vacíos de contenido, es decir de puras formas vacías e insignificantes.

Habiendo planteado el problema en estos términos, me pongo al lado de esos autores que vinculan la cultura al mito y el mito a la religión, atribuyendo a ésta el fundamento —a mi parecer— *conciencial*, primordial y fundador del conjunto y de la organización social.

La religión es un elemento implícito e inagotable de la conciencia.

A través del conocimiento, la sensación y la voluntad, la conciencia se realiza como explicación de un implícito inagotable.

“El hombre es *más* que el puro hombre” dice Heidegger. Pues bien, a mi parecer, este *más* es la implícita conciencia de cada hombre: es el *mito* al que se enlaza lo *sagrado* como una implícita posibilidad que está a la raíz de toda humana explicación conocible, sensitiva, volitiva.

III. Según Macmurray, por ejemplo, en su libro *Persons in relations* (Londres, 1961, 157 ss.) la universalidad de la religión en la sociedad humana es un “hecho general”: ninguna sociedad humana, desde la más primitiva hasta la que se pueda considerar la más civilizada, ha existido sin algún tipo de religión. Lo cual demuestra que la religión procede de un carácter de la experiencia humana que es precisamente común y universal.

Según De Rougemont, en su famosa obra *L'amour et l'occident* (París, 1939, 5 ss.), los mitos proceden del elemento sagrado alrededor del cual se ha constituido el grupo social.

Como dice Gusdorf, los mitos son la introducción a una cultura que se dirige hacia el conocimiento del hombre concreto aún no “desencarnado” en los esquemas intelectuales de la filosofía y de la ciencia.

La filosofía no puede prescindir del mito; su tarea es la de recibir el testimonio del mito para tratar de descifrar su sentido. Así dice Gusdorf en su importante obra: *Mythe et métaphysique* (París, 1953, 282-283).

Por otra parte, como decía Cassirer (in *Philosophie der Symbolischen Formen* (Berlín, 1925, 5), aún cuando no se puede expresar a través la razón, el mito no está necesariamente en contra de la razón.

A mi parecer, en el mito, lo “racional” y lo “emocional” se implican mutuamente. En este momento empleo las dos palabras “racional” y “emocional”

en el sentido en que las emplean algunos neoempiristas contemporáneos (Véase, por ejemplo, el conocido libro de Ayer: *Logic, Truth and Language* (Londres, 1948) e de Kraft: *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus* (Viena, 1968).

Con el término “mito”, dice, por ejemplo, MacJver (*The Web of Government*, New York, 1947), “entendemos esas ideas y opiniones cargadas de juicios de valor que tienen los hombres y en cuya conformidad ellos viven. Toda sociedad está fundada sobre un sistema de mitos; un conjunto constituido por las formas de pensamiento dominantes que determinan y sostienen sus actividades”. Los mitos “dirigen las inclinaciones biológicas imponiéndoles forma y límites... Todo individuo teje su variante en la gran tela que comprende todo el grupo. El mito sirve de intermediario entre el hombre y la naturaleza; bajo la sombra de su propio mito “el hombre hace experiencia de su mundo y dentro de su mito, en el mundo se siente a sus anchas”.

IV. En definitiva, utilizando estos autores a los que acabo de referirme, y a otros a quienes sería largo citar, y haciendo referencia a la noción de “conciencia” que acabo de indicar, creo poder llegar a la siguiente esquematización que desde mi punto de vista, es compendiosa de una perspectiva metafísica. (Entiendo aquí la palabra “metafísica” en su significado más comprensivo; por ejemplo ese significado por el cual Walsh en su libro *Metaphysics* (Londres, 1963, 193) demuestra, con respecto a los neopositivistas y analistas del lenguaje, que el neutralismo con respecto a la metafísica es una posición insostenible).

Pues bien, según el esquema que yo propongo, la acción humana, en cuanto culturalmente importante, es, cada vez, una explicación de un contenido mitológico implícito en la conciencia —que hay que considerar como un fundamento religioso (y por sí mismo, al fin y al cabo, misterioso) del mismo agregado social al que el individuo pertenece.

El mito se identifica en parte con el fundamento implícito de la conciencia, y la cultura se identifica, por lo menos en parte, con la explicación de ese fundamento.

Todo proyecto político, en cuanto atañe al agregado social en que está inserto el individuo, supone, o bien niega —paradójicamente— la cultura del mismo agregado social en que se plantea.

V. Si ahora consideramos por un momento la llamada experiencia sociopolítica de la que surgen los proyectos políticos en su diferente estructura y consistencia, vemos que dichos proyectos son una *explicación* y manifestación

de la conciencia humana, por lo menos en el sentido segundo el cual un proyecto del que nadie tuviera conciencia no es un proyecto. A mi juicio, dichos proyectos políticos son una *explicación* libre y la última consecuencia de una libertad radical.

Si no hubiera libertad, tampoco habría conciencia, y, para poder admitir dicha libertad hasta al final, sin parar arbitrariamente a medio camino, hay que admitir también que un proyecto político pueda asumir un carácter paradójico, como ocurre cuando constituye la negación de esa misma conciencia implícita que tiene un contenido mitológico, del cual la cultura es —como decía— la explicación.

Vale decir que la libre explicación de la conciencia es tan libre, que puede volverse, ella misma, negación del contenido de la conciencia. En resumidas cuentas, la conciencia supone una libertad que puede manifestarse como negación de la conciencia.

Es lo que se realiza cuando la magia se sustituye al mito, y el apoyo cultural del proyecto político se transforma en ideología a la que se atribuye un carácter absoluto e incondicional.

La asunción de la ideología como absoluta es, en su última consecuencia, negación de la cultura; es la exaltación del presente o de ciertas expectativas futuras en contra del pasado de la tradición por medio de la cual la cultura se vincula con el mito.

A mi parecer, la cultura en su *autenticidad*, que me permito llamar “conciencial” (y en cuanto no se niegue, paradójicamente, dicha *autenticidad*) transmite al proyecto político esos *valores* que recibe del mito siguiendo unos procesos de diversificación, incremento y adaptación a las situaciones mutables en las que consiste la explicación de la conciencia humana.

Si, en cambio, *el valor* queda reducido a ideología en sentido absoluto, si, como por ejemplo Kelsen (hablando de la justicia en su conocido libro *General Theory of Law and State*, Cambridge-Mass., 1947, 6 ss.), se piensa que más allá de la ideología, como justificación del poder político, ya no hay valores que se puedan distinguir de las ideologías, la ideología se vuelve un absoluto que implica un contraste feroz entre “hijos de la luz” e “hijos de las tinieblas”, como dice Topitsch (*Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Berlín, 1966, 52).

Poniéndose en contra del mito, como contenido inmediato implícito de la conciencia, el hombre se pone en contra de los valores que brotan del mito. El mito cuando es auténtico se opone —como he dicho antes— a la magia.

A los valores se sustituyen en efecto los fetiches, bien momias bien imágenes de hombres vivos o muertos, detentadores y símbolos del poder, etc.

Es decir lo “sagrado” inherente al mito cede frente a la exaltación excesiva de personas y cosas como sostén mágico de intereses individuales mutables y contingentes reunidos o hechos masas.

Al valor se sustituye así la ideología de colores mágicos y, por consiguiente, el intelectual, en cuanto exponente e intérprete de cultura, se encuentra encerrado entre dos términos de una feroz alternativa: Ser el divulgador acríptico de la ideología, que corresponde a los intereses de los que mandan, o bien, quedarse callado e inactivo en la imposibilidad de competir críticamente de manera eficaz con los que detentan el poder.

VI. Por estas y otras razones, el intelectual que quiera ser portador de cultura crítica y renovadora tiene que desear y posiblemente proponer unos proyectos políticos inspirados en la realización de una democracia pluralista y orgánica en contra de cualquier forma de “poder cerrado” en el sentido en que, por ejemplo, Burdeau (*Le pouvoir clos* en *La démocratie*, Bruselas, 1966, 101 ss.) emplea esta expresión para indicar unas formas de dominio monocrático, de vértice, dictatorial, prevalente y esencialmente burocrático en sentido negativo, etc.

Pero los peligros que se ciernen sobre la cultura no los constituye tan sólo el “poder cerrado”, sino también, al contrario, algunas formas variadas de pluralismo inorgánico en que se despedace de manera caótica y dispersiva la unidad orgánica del cuerpo político (esa unidad orgánica corresponde a la exigencia y al valor de la *solidaridad* social, en el variar de los contenidos y de las más diversas relaciones de integración, al través de las cuales dicho *valor* de la solidaridad resulta susceptible de realización).

Un pluralismo caótico e inorgánico puede realizarse aún más cuando en ciertas circunstancias, se constituye una *fractura* entre poderes de hecho, como, por ejemplo, grupos de presión, grupos de clientela, etc., y poderes institucionalizados del Estado.

Esto ocurre donde los resultados de las presiones de los poderes de hecho sobre los poderes institucionalizados adquieren un significado completamente negativo y unos efectos más destructivos que constructivos en situaciones de confusión y de atascamiento de las funciones sociales y estatales; por lo cual un impulso que podría resultar eficaz, se pierde y queda sumergido en un desorden general.

De ello procede, en ciertos casos, una decadencia que no se para en la desconfianza hacia los poderes constitucionales e institucionales del Estado,

sino que engendra, a su vez, desconfianza hacia los mismos poderes de hecho por una especie de círculo vicioso.

Aumenta el ausentismo y el parasitismo de jóvenes frustrados, dispuestos a la violencia, a la destrucción de toda estructura institucional y de hecho, sin ideas claras acerca de lo que pueda o deba haber después.

Por lo visto, cuando los llamados exponentes de la cultura quedan indiferentes con respecto a fenómenos de este tipo, omiten su función; y esto acontece tanto más cuanto se hacen factores de desorden, tomando partido o pactando con una u otra de las fuerzas en contraste, poniéndose acriticamente al servicio de la violencia de una de ellas, encubierta o descubierta que sea.

En *fin*, la cultura se niega a sí misma cuando corta su relación con la tradición, y evita el esfuerzo de elaboración directa o indirecta de proyectos en los que los valores de la tradición puedan ser críticamente renovados, en lugar de ser eliminados de manera simplista como ocurre de parte de quien cree ilusamente poder —y deber— recomenzarlo todo a todo momento.

VII. Tradición y renovación, y, respectivamente: pasado y futuro. Estos dos términos constituyen los dos polos esenciales y mutuamente no eliminables en los que se mueve el proceso dialéctico y temporal de una cultura auténtica que no sea negadora del mito y de su matriz religiosa más honda.

Por eso una cultura auténtica implica una dialéctica de polaridad de las formas temporales y no una dialéctica como proceso interior de negación, ni de tipo hegeliano o neohegeliano, ni de tipo marxista.

Una dialéctica de la polaridad en el proceso cultural, reenvía, a mi parecer, a la conciencia como "Vorverständnis" —para emplear la palabra usada por el importante autor alemán Gadamer, aunque en sentido distinto con respecto al propio Gadamer— conciencia como "Vorverständnis" es decir como "pre-comprensión" como respecto al puro conocimiento técnico-científico.

Bajo este aspecto el tiempo de la cultura no se puede sencillamente reducir al tiempo del conocimiento técnico-científico como tiempo objetivado en el espacio, como sucesión cuantitativa, como "Jetzt Zeit", como "Now-time" es decir como tiempo hora, tiempo "ahora" según la expresión de Heidegger (*Sein und Zeit*, 1926, 421-422).

El tiempo de la cultura es distinto del tiempo convencional del reloj que, a la manera de Heidegger, pero no en sentido despectivo, podríamos llamar "vulgar".

El tiempo de la cultura no es ya el tiempo por el cual, según decía Sartre, "parece como si se quisiera atribuir al ser tan sólo el presente" (*L'être et le néant*, París, 1955, 151), y por el cual al presente, según Gerhard Husserl (*Recht und Zeit*, 1955, 42), le pertenece una primacía absoluta sobre las otras dos dimensiones temporales y por el cual desde el punto de vista del observador de una péndola, tan sólo la posición presente de dicha péndola parece ser concreta y real; ya que la posición pasada ya no es y la futura tampoco. En *fin*, el tiempo de la cultura *no* es, en resumidas cuentas —lo repito— el tiempo del conocimiento, entendido en sentido estrecho, el tiempo objetivado en el espacio. Sino que es el tiempo de la conciencia de la que la cultura es la explicación.

VIII. La conciencia en la "duración real" de su explicación es siempre, como he dicho antes, "interpenetración" e "intensión" de pasado, presente y futuro que hay que entender, aunque sea por metáfora, en sentido cualitativo.

Esta "interpenetración" o "intensión" de las tres dimensiones temporales —pasado, presente y futuro— implica el hecho de que cada una tenga su intrínseca condición de positivo con respecto a las otras dos.

El carácter cualitativo, conciencial y cultural en las tres formas temporales sobrepasa los límites de toda expresión numeral y cualitativa.

La "interpenetración" cualitativa de las tres dimensiones temporales ha sido enfocada, como se sabe, por Bergson y, a mi parecer, es metafísicamente importante.

Sin embargo, aquí me limito a plantearla como hipótesis explicativa; hipótesis ésta, que sirve para explicar lo que —por otra parte— queda más allá del pensamiento de Bergson, es decir la posibilidad de un prevalecer de cada forma temporal sobre las demás, *sin eliminación de las demás*.

Así el ritmo y el movimiento del proceso cultural puede determinarse dialécticamente bien al través de un *prevalecer* del pasado como tradición sobre los expectativas y tendencias que atañen al futuro, bien —al contrario— a través de un *prevalecer* del futuro sobre el pasado. Digo *prevalecer*, nunca anulación.

La anulación de la tradición se sale de la cultura auténtica y la aniquila.

Preponderancia, pues, sin anulación del pasado sobre el futuro o del futuro sobre el pasado.

En esto consiste la dialéctica de la cultura, como dialéctica de polaridad y complementaridad inherente a la duración real de la conciencia humana en-

tendida como explicación de un implícito principio postulable, pero en sí mismo inagotable: inagotable en términos de comprensión empírica, intelectual y racional en sentido estrecho.

IX. Esta misma dialéctica de la cultura, como dialéctica de la conciencia, queda implicada en la máxima justificación del poder político, es decir el principio de la legitimidad del poder político y no en la legalidad, tomada como simple conformidad con la ley.

El principio de legitimidad puede fundarse o sobre la preponderancia de la tradición con respecto a todo proyecto que atañe al futuro (en cuyo caso tenemos el conservadurismo), o bien puede fundarse sobre la renovación de la tradición por medio del influjo y la preponderancia de actitudes que conciernen programas, proyectos y precisamente perspectivas futuras (en cuyo caso tenemos el progresismo).

Pero si en cambio —es una hipótesis— un proyecto político se realizara rompiendo radicalmente todos los puentes con toda determinación de la tradición, se trataría de un proyecto negador de toda cultura, como aparece fuera de duda si se aceptan las premisas de este discurso.

Si queremos sobrepasar el límite del presente discurso sin salir de su línea, hay que plantearse el problema de la libertad humana en su aspecto más consecuente y radical.

Si es cierto que el mito implica lo sagrado, hay que decir que ésta es la dimensión vertical del hombre.

Pues bien ¿cómo es posible que el hombre sea tan radicalmente libre, hasta ser capaz de negarse a sí mismo, negando y anulando la propia raíz de sí mismo?

Frente a las formas actuales de violencia exasperada, frente a la posibilidad de una catástrofe cósmica a la que el hombre puede llegar negando la raíz de sí mismo, ¿qué significado puede tener el llamado a la libertad en contra de la exasperación de la libertad?

¿Cómo se puede limitar la libertad sin negar la libertad?

Todo esto parece reducirse esquemáticamente a una alternativa: Trascendencia o inmanencia.

¿Apelar a un principio que trasciende la historia, pensando en una salvación misteriosa que sobrepasa la vida terrenal, o limitarse metodológica-

mente a una visión de la historia (que, al fin y al cabo, es una sucesión de cunas y ataúdes)?

¿Aceptación del misterio o resignación frente a todo acontecimiento histórico posible?

Aquí se trata de elegir.

Pero es una elección *pesada* que compromete toda nuestra conciencia y toda nuestra responsabilidad.

Si compromete toda nuestra conciencia tal vez pueda sobrepasar los límites de nuestras posibilidades puramente racionales, entendidas analítica y empíricamente en el sentido metodológicamente más riguroso.

Es una elección que no puede prescindir del rigor del análisis, pero evidentemente el análisis sólo no basta.