

00466 1/24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LAS RAICES MITOLOGICAS DEL IMAGINARIO POLITICO

ELEMENTOS BASICOS PARA UNA HERMENEUTICA DEL DISCURSO POLITICO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACION

P R E S E N T A :

JULIO ALBERTO AMADOR BECH

DIRECTORA DE TESIS: DRA. SILVIA MOLINA Y VEDIA



1998

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

1

268466



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mi padre,
A mi madre,
A mis hermanos,
A Ignacio Guzmán,
A Pilar, Eliel y Daniel.**

A la memoria de Jan Patocka.

Agradecimientos

A la Dra. Silvia Molina y Vedia agradezco su constante apoyo y su lectura crítica del texto, gracias a la cual me fue posible localizar y corregir sus principales errores y debilidades.

A mis colegas del proyecto de investigación "La Construcción de Credibilidad en Política": Guillermina Baena, Yolanda Correa, Delia Covi, Fernando Martín, Laura Valencia, Gina Zabudowsky y Héctor Zamitiz por sus valiosos comentarios a la primera versión del texto.

A Carma Aguilar, Alejandra Lugo, Margarita Palma y Ana Margarita Reza por su entusiasta colaboración como ayudantes de investigación en la primera fase de este proyecto.

Al Mtro. Alfredo Romero por su lectura del último capítulo de la Tesis y sus recomendaciones bibliográficas y sugerencias, así como por su gentil ayuda para corregir la transliteración al castellano de los nombres y vocablos en lengua china.

Al Dr. Rafael Perez Taylor, por su cuidadosa lectura del texto, sus valiosos comentarios y sus puntuales sugerencias.

A Jacques Gabayet por su cuidadosa lectura del texto, sus valiosos comentarios y sugerencias bibliográficas.

A Manuel Lavaniegos por el rico intercambio de ideas que hemos tenido sobre este tema en los últimos años.

INDICE

INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE: LA FORMACIÓN DEL IMAGINARIO POLÍTICO	
CAPITULO I	11
IMAGINARIO POLÍTICO, COMPLEJIDAD Y VERDAD	
LA FORMACIÓN DEL IMAGINARIO POLÍTICO	
EL SÍMBOLO COMO MEDIO UNIVERSAL DE CONOCIMIENTO	
LA INTERPRETACIÓN DE LOS SÍMBOLOS	
ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL SÍMBOLO	
EL ISOMORFISMO DE LOS FENÓMENOS SIMBÓLICOS Y SU	
INTERPRETACIÓN COMO EPISTEMOLOGÍA DE LA ACCIÓN	
CAPITULO II	53
HERMENÉUTICA DE LOS MITOS	
CAPÍTULO III	73
EL IMAGINARIO COMO DISCURSO	
SEGUNDA PARTE: LOS MITOS COMO ESTRUCTURAS FUNDANTES DEL	
IMAGINARIO SOCIAL	
CAPÍTULO IV	85
LOS ORDENES DE LA CONCIENCIA MÍTICA	
DIMENSIONES MÍTICAS	

DIMENSIÓN COGNOSCITIVA

DIMENSIÓN ONTOLÓGICA

DIMENSIÓN PSICOLÓGICA Y MORAL

DIMENSIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

LOS GRANDES TEMAS MÍTICOS

TERCERA PARTE: EL CICLO DEL HÉROE Y EL MITO ESCATOLÓGICO

COMO FIGURAS CENTRALES DEL IMAGINARIO POLÍTICO

CAPÍTULO V 123

EL MITO ESCATOLÓGICO

PROYECCIÓN UTÓPICA

VOLUNTAD DE CONGREGAR

IDEAL DE SALVACIÓN

ESCATOLOGÍA Y MODERNIDAD

CAPÍTULO VI139

EL MITO DEL HÉROE

EL CICLO DEL HÉROE EN LAS MITOLOGÍAS TRADICIONALES

EL MITO DEL GUERRERO Y SUS FIGURAS

DEL GUERRERO AL TIRANO

NIHILIZACIÓN DE LOS ARQUETIPOS

CUARTA PARTE: EL MITO EN LA ERA DEL NIHILISMO

CAPÍTULO VII167

EL NIHILISMO COMO DECADENCIA

EL NIHILISMO COMO PODER TRANSFORMADOR

CAPÍTULO VIII	197
EL MITO EN LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICAS MODERNAS	
IDEOLOGÍA Y TOTALITARISMO	
CAPÍTULO IX	211
ANÁLISIS DE LOS COMPONENTES MÍTICOS Y SIMBÓLICOS EN LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICAS MODERNAS	
EL MITO ESCATOLÓGICO Y EL MITO DEL HÉROE EN EL COMUNISMO	
EL MITO ESCATOLÓGICO Y EL MITO DEL HÉROE EN EL NACIONALSOCIALISMO	
CONCLUSIONES	295
BIBLIOGRAFÍA	305

INTRODUCCIÓN

Los problemas sobre los cuales he querido pensar en el curso de esta investigación son muy antiguos y, a la vez, actuales. La relevancia que ha cobrado en los últimos años el estudio, desde muy diversas perspectivas, de los mitos, los arquetipos y, en general, de la religiosidad, da cuenta de la importancia actual de nuestro tema. Estaríamos tentados a responder con unas cuantas palabras la pregunta acerca del alcance del tema, si no supiésemos que se trata de algo sumamente complejo. Es, justamente, inmerso en esa complejidad que hemos querido mostrarlo.

La actualidad del tema no sólo puede atribuirse al agotamiento del proyecto de la modernidad, o a la "muerte de Dios" y la ausencia de centro, tampoco se puede explicar, solamente, a partir de la nueva conciencia sobre la riqueza de nuestro pasado que hacen posible las ciencias antropológicas, ni se debe, únicamente, al retorno de la religiosidad y el esoterismo en todo el mundo. Es algo que va más allá y que plantea cuestiones como el de la continuidad de la historia y la unidad esencial de la especie humana, vueltas a formular desde los años cincuenta por autores como Mircea Eliade, Joseph Campbell, Gilbert Durand, René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, entre otros, a partir de sus estudios acerca de los mitos y los símbolos.

Ahí mismo están enunciados los problemas del lenguaje, del pensamiento y de la comunicación. ¿Qué es el lenguaje y de dónde viene? El mito y su hermenéutica también son señales de un excelente camino por dónde avanzar. ¿No es hoy una cuestión decisiva la necesidad de construir metalenguajes que nos ayuden a comprender el lenguaje humano?

Pero la comunicación desborda el problema del lenguaje. Nos vemos obligados a comprender, al interior de la experiencia humana viva, las articulaciones complejas de las redes simbólicas que intervienen en la comunicación. Resultan así, altamente significativos, los ocultos vasos comunicantes que vinculan y asemejan el simbolismo presente en el habla con el que aparece en el sueño, el arte, el juego y el mito. Desde esa perspectiva, ¿no son acaso el mito y el ritual magníficos ejemplos para el estudio de la comunicación?

Debo confesar que he sido llevado de la mano por un afortunado destino a acercarme al estudio de estos problemas. He tenido la suerte de encontrarme con muy buenos maestros. También con buenos compañeros de estudio con quienes he intercambiado ideas, enriqueciendo mi perspectiva.

En particular, por lo que se refiere a los temas aquí planteados, ciertas curiosas contingencias me han llevado del estudio del movimiento obrero internacional, sobre el que impartí clases durante varios años, al inicio de mi carrera académica, al estudio de la Revolución Islámica y, de ahí, a la necesidad de tratar de comprender aquello que no se presta del todo a la interpretación racionalizada: la religiosidad y sus misterios. Gracias a eso pude observar que la historia de los movimientos mesiánicos y milenaristas de la Antigüedad y la Edad Media con sus sectas, herejías y sublevaciones de inspiración apocalíptica, tenían profundas semejanzas con los movimientos, organizaciones e ideas socialistas, comunistas y anarquistas. Pero, sobre todo, el descubrimiento de que la clave de la explicación de estas semejanzas se hallaba en el estudio de los mitos. En particular, del mito escatológico y del mito del héroe en las grandes religiones monoteístas. Esa semejanza, ese *isomorfismo* de las prácticas (dimensión ritual) y de las ideas (dimensión mítica) dotaban a la historia de una dimensión de continuidad que hasta entonces había pasado desapercibida para mí. Ese hallazgo dio inicio a esta investigación.

Paralelamente a esto ha existido el interés de toda mi vida por el arte y sus extraños vericuetos. Cuando fue necesario encontrar puentes entre el continente del arte y el de la religión, ahí estaban los símbolos con toda su riqueza. La religiosidad ha sido la motivación más importante de la actividad artística en la historia de la humanidad. Desde las más antiguas manifestaciones del arte prehistórico es posible distinguir evidencias rituales y mitológicas asociadas al arte que lo inscriben en el ámbito de lo sagrado.

La apremiante necesidad de comprender las imágenes artísticas y religiosas me llevó a pensar en una hermenéutica que me ayudara a adentrarme en todos aquellos aspectos que se ocultan a la mirada ingenua. Con ese fin impartí durante diez años un Taller de Investigación en Comunicación que abordó centralmente la cuestión de la imagen como forma de comunicación. Los estudios de Maestría en Ciencias de la Comunicación me ayudaron a plantear con mayor claridad los problemas que quería confrontar y las ideas

que tenía al respecto, enriqueciendo las perspectivas teóricas desde las cuales era posible interpretarlos. El resultado de ese proceso es la presente investigación de Tesis de Maestría.

Para decirlo de manera sintética, aquí trato, fundamentalmente, tres cosas: 1) los mitos y los símbolos desde un punto de vista del análisis semántico, 2) los mitos y los símbolos como medios esenciales de los procesos de constitución del ser social y 3) el análisis hermenéutico del discurso político para mostrar la existencia y continuidad de mitos y símbolos como sus componentes estructurales básicos. El lector juzgará hasta donde hemos conseguido lograr nuestras intenciones.

Coyoacán, enero de 1998.

PRIMERA PARTE

LA FORMACIÓN DEL IMAGINARIO POLÍTICO

CAPÍTULO I

IMAGINARIO POLÍTICO, COMPLEJIDAD Y VERDAD

En lo referente a la relación entre discurso y verdad, dentro del terreno de lo político se ha adoptado, en los años recientes, el concepto de *credibilidad*. Vamos a partir de él para entrar en algunas de las cuestiones que plantea la relación entre política y verdad. Mostraremos la problematicidad del concepto de credibilidad, para encontrar sus límites y, sobre todo, trataremos de poner de relieve el trasfondo de complejidad en el que se mueve el imaginario político.

La credibilidad es el acto por el cual *alguien* piensa que un discurso o un suceso determinado es *verdadero*.¹ Ese acto a través del cual ocurre la credibilidad supone el establecimiento de una *relación* entre un *discurso* y un *conjunto de nociones acerca de lo que es la verdad y lo verdadero*. Esas nociones forman parte de lo que llamamos *conjunto referencial* que es la totalidad relativamente sistematizada de saberes que poseen todo *individuo* y toda *sociedad* y con la cual comparan, cotejan y contraponen todo nuevo discurso en el proceso de comunicación, que aparece, desde esta perspectiva, como un acto de interpretación discursiva.² Opera tanto en el plano consciente como en el inconsciente.

El conjunto referencial no es algo fijo, constantemente se está modificando, actualizando. Es una entidad más o menos sistematizada y a la vez más o menos arbitraria que reúne a la totalidad de referentes fisiológicos, sensoriales, emocionales,

¹ La credibilidad se refiere también a factores proyectivos respecto de esos discursos y acciones como generadores de confianza en los diversos sectores de la población.

² Desde el punto de vista de Umberto Eco, el problema de la verdad o falsedad de un discurso es un problema lógico, anterior o posterior a la semiótica que, en cambio, se ocupa de "los signos como fuerzas sociales". Cfr. *La estructura ausente*, Barcelona, Editorial Lumen, 1994, p. 69.

intuitivos, intelectuales y espirituales que constituyen la *respuesta* al estímulo de la *experiencia comunicativa*. El conjunto referencial está formado por unidades semánticas cuyo uso y significado están determinados socialmente, de ahí que la semiótica las llame *unidades culturales*.³ Las unidades semánticas operan al interior de ordenamientos del saber que llamamos *formaciones discursivas* -mismas que la semiótica define como *campos semánticos*. Todas las formas del conocimiento son propuestas de significar la realidad, de interpretar la experiencia, de ahí la importancia, la universalidad del problema del sentido.⁴

La necesidad de la comunicación humana hace pasar lo real a la dimensión del lenguaje, a la forma de discurso. Las relaciones sociales están mediadas por la comunicación. Esta supone la interpretación de la experiencia y su traducción al lenguaje. Nuestras relaciones con el mundo son, en ese sentido, relaciones discursivas. Suponen una interacción compleja entre nuestros *medios y formas de comunicarnos* y nuestras vivencias en el mundo. Esta interacción es un proceso constante que pone en movimiento al conjunto referencial, a partir del cual se responde a cada estímulo comunicativo, exterior e interior, con un espectro de mensajes en los distintos planos de la experiencia. Esas acciones que operan como respuesta, se registran en una memoria que va organizando, jerarquizando, desechando, transformando el sistema de información que da origen a y compone al conjunto referencial. La respuesta tiene un campo de acción que pone en movimiento elementos conscientes e inconscientes y abarca la comunicación intrapersonal y la interpersonal.

Cada nueva experiencia comunicativa va a ser evaluada a partir de los *parámetros* determinados por el conjunto referencial y a la vez va a influir en él, en mayor o menor medida. Las *nociones de verdad* forman parte de ese conjunto referencial y determinan lo que cada individuo concibe como verdadero o falso. Mas, lo que en sí mismo constituye el proceso de formación de los parámetros de verdad es algo sumamente complejo. Incluye todo el proceso de socialización a través del cual se forman los individuos, los grupos sociales y el conjunto de las sociedades. Se trata, en el plano más general, de *la formación de la cultura como la instancia más amplia de socialización del*

³ Cfr. Eco, *Op. cit.*

conocimiento.⁵ Abarca todos los procesos sociales e individuales de interpretación y organización de la experiencia. Comprende a todas las formas institucionalizadas y extrainstitucionales de producción y difusión del saber. Se trata de un problema altamente complejo que exige nuevos enfoques epistemológicos.

La producción, difusión y uso del conocimiento está determinada por ciertos conjuntos de reglas, así como de modalidades de transgresión o innovación de ellas que, a su vez, están condicionadas histórica y culturalmente. La verdad no es algo general y abstracto, sino que está diversificada y distribuida en distintas *formaciones discursivas* que organizan el conocimiento en disciplinas del saber específicas, con métodos y reglas propios para producir conocimientos. Las nociones de verdad difieren de una formación discursiva a otra y, más aún, pueden ser contradictorias entre sí.⁶ Como es evidente para todos, la noción de verdad en el ámbito de lo religioso es diferente a la de la ciencia. Incluso al interior de cada religión, las doctrinas varían, así como el lenguaje y los métodos de la física y de la lingüística difieren. No obstante, aunque estos ámbitos parecen estar separados, en la realidad, lo que tenemos, es una *constante mezcla y yuxtaposición de discursos*. Así, por ejemplo, podemos tener un científico católico que, en lo que se refiere a su disciplina, conciba la realidad desde el saber especializado de la química o de la física y, sin embargo, crea, al mismo tiempo, en los misterios inexplicables de la religión:

- 1) Fui educado en la religión católica, me hice científico, cuestioné la religión -de joven dejé de creer por un tiempo-, pero el hombre tiene también un rol establecido; más tarde me casé por la Iglesia, tuve hijos y los bauticé. No dejé de ser creyente y ahora estoy investigando sobre física, y eso no influye en mis ideas. Dios es un orden y la ciencia es otro [...]

⁴ Cfr. Pierre Guiraud, *La semántica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

⁵ En todas las sociedades tradicionales el mito ha sido el medio principal y la estructura esencial para la socialización del conocimiento. Se trata de los conocimientos profundos y sustantivos a los que se subordinan los saberes práctico-utilitarios.

⁶ Eco había planteado ya la posibilidad de que dentro de una cultura existiesen campos semánticos contradictorios, Cfr. *Op.cit.*, p. 89. Eso sucede en todas las culturas, como veremos más adelante. Duvignaud habla de diversas lógicas que se entrecruzan en la vida cotidiana y que, sin ser, muchas veces, compatibles, se mezclan entre sí.

- 2) Un caso especial fue el del físico soviético Dimitri Morzov, que actualmente trabaja en el Instituto de Física de la UNAM. Morzov comentó que no sólo cree en Dios sino que además sigue siendo miembro de la Iglesia Ortodoxa rusa, “eso no es malo en un científico, puesto que la religión y la investigación lo conforman a uno; o son aspectos que no se mezclan, quizá se relacionan un poco, puesto que ambas atraen al espíritu humano, buscan explicar el entorno.
- 3) El biólogo Pavlov era muy religioso y fue un gran científico.⁷

El ámbito de la política es, precisamente, una de las esferas del conocimiento y la actividad social en la cual la *mezcla y yuxtaposición de diversas formaciones discursivas* es más rica. Cuando interpretamos un mensaje político nos estamos valiendo de saberes provenientes de distintas formaciones discursivas como lo son:

a) *saber racional y empírico*: tiene su origen en el pensamiento científico y sistemático que corresponde al paradigma moderno de verdad como algo verificable a través de una lógica rigurosa;

b) *saber filosófico*: opera a la manera de un metalenguaje a partir del cual se pueden pensar y cuestionar todas las dimensiones discursivas;

c) *ideología política*: consiste en un conjunto de condicionamientos y saberes relativamente cerrados que opera como un sistema para la codificación y decodificación de mensajes, se sustenta en un sistema referencial repetitivo de conceptos fijos.

d) *ética*: funciona a partir de juicios que corresponden a aplicaciones diversas de los sistemas de valores morales que forman parte del conjunto referencial de todo individuo que vive en sociedad;

e) *sentido común*: combina la experiencia personal de la vida social y política de los individuos con ciertas formas de socialización de la sabiduría colectiva;

⁷ “La mayoría de los científicos mexicanos cree en Dios, pero lo juzgan incompatible con su profesión”, en *La crónica de hoy*, Año I No. 301, 17 de abril de 1997, p. 2B. El 54% de los científicos entrevistados cree en Dios.

f) *saberes tradicionales*: pertenecen al conjunto de prácticas y conocimientos que conforman una cultura particular y corresponden a los elementos constitutivos de la identidad nacional o regional, definen formas de vida y costumbres colectivas;

g) *religiosidad, fe y creencias*: su origen está en las estructuras de pensamiento míticas, religiosas y dogmáticas que operan con distintos grados de modificación de su sentido y función en las sociedades laicas modernas;

h) *saber volitivo*: interpreta la realidad en función del deseo, actúa como una voluntad que define sus necesidades y las formas de su satisfacción;

i) *saber intuitivo*: utiliza de una manera proyectiva, no racional, la experiencia individual y colectiva -consciente e inconsciente-;

j) *saber emotivo*: establece vínculos asociativos entre los mensajes recibidos y los componentes psíquicos y corporales que generan emociones.

Todos estos son campos semánticos que intervienen de manera compleja y simultánea en la connotación de los discursos políticos.⁸ Desde esta perspectiva podemos enunciar la complejidad del sistema interpretativo de la esfera de lo político, evidenciando la *multiplicidad de sentidos y de planos de la realidad en los que opera el discurso político*. Nuestro concepto de saber no se limita al conocimiento racional y empírico, incluye a todos los aspectos sensoriales, emocionales, intuitivos y volitivos que son una parte sustantiva de la constitución de la realidad imaginaria a partir de la cual se producen los conocimientos. Dimensiones del saber que el racionalismo ha excluido y menospreciado, al formular su noción de saber y de verdad, centrada en lo racional.

El imaginario político participa de esa multiplicidad de dimensiones de la realidad y debe ser analizado desde una perspectiva compleja. Habrá que abordar al discurso verbal, a las imágenes y a las combinaciones de estas dos como los espacios específicos de análisis a través de los cuales se puede observar como funciona el imaginario político.

El discurso establece distinciones en la realidad que suponen formas diversas de organizarla y, en consecuencia, de concebirla e interpretarla. El discurso implica una concepción general del mundo: una *epistemología* que puede deducirse a partir de los

enunciados presentes en él. Para comprender esa epistemología hace falta, a su vez, otra epistemología con un horizonte más amplio que permita comprender a la primera: un *metalenguaje* que ponga en evidencia la lógica del lenguaje que se estudia, en nuestro caso, el discurso político.⁹

El proyecto sustantivo de esta investigación es el formular las guías hermenéuticas básicas para la lectura del imaginario político. En ese sentido, nuestra primera hipótesis es la idea de la complejidad de los componentes del discurso político y de las relaciones entre estos. Mas, no basta saber que existen distintas dimensiones del saber que intervienen en la constitución del imaginario político, nos interesa demostrar que las dimensiones más profundas del imaginario político se fundan en las estructuras de los mitos y los símbolos arquetípicos. Para hacer eso, en primer término, estudiaremos al imaginario político desde la perspectiva del símbolo y el mito.

LA FORMACION DEL IMAGINARIO POLITICO

A todo el conjunto de imágenes, metáforas, intuiciones, deseos, proyecciones, conceptos y enunciados que sirven para interpretar y explicar la vida política le llamaremos *imaginario político*. Cada una supone formas de concebir, interpretar e imaginar la realidad política. Todas las manifestaciones de la actividad imaginaria se vuelven comunicables y, así, *intercambiables*, al traducirse al lenguaje. Existen al interior del discurso en una combinatoria diversa, componiendo unidades sintagmáticas. De hecho, el discurso político es una mezcla de todas ellas. Adquieren una cualidad de relativa homogeneidad al ser traducidas al lenguaje, al insertarse dentro de las secuencias discursivas (sintagmas). Deben ser estudiadas al interior del discurso, donde aparecen de manera explícita y manifiesta. En el contexto discursivo pueden ser localizadas,

⁸ Umberto Eco plantea también una serie extensa de los campos semánticos que pueden determinar la connotación de un lesema. Cfr. *Op. cit.* pp. 101-104.

⁹ Cfr. al respecto: Bradford P. Kenney, *Estética del cambio*, Buenos Aires, Paidós, 1987.

diferenciadas y analizadas como diversas formas de conocimiento. Puede estudiarse la función específica que juega cada una de ellas al interior del conjunto del discurso político.

La actividad política ocurre *al interior de las relaciones sociales, en el intercambio discursivo* que media toda relación social. Al interior de ese intercambio discursivo se constituye el imaginario político: a través de los procesos de comunicación e interacción sociales que suponen el *intercambio cotidiano de discursos e imágenes*.

Los discursos y las imágenes se socializan de acuerdo a las variadas maneras de organización del saber que cada sociedad posee. Definen tanto las formas de producción de conocimientos como su articulación en cuerpos sistematizados, que llamamos *formaciones discursivas*, se integran con otros saberes que no obedecen a sistematizaciones estrictas pero que forman parte del conjunto referencial y definen los valores sociales y las nociones de verdad.

Las sociedades establecen también, diversamente, las reglas para la distribución de los conocimientos, así como las complejas relaciones de jerarquía e intercambio entre las esferas de saber, su correspondencia con las distintas estratificaciones sociales y sus múltiples funciones. Esto nos deja ver que los discursos están en relación con los sistemas sociales que componen toda colectividad. Los discursos suponen esos sistemas que organizan la vida humana. Todos los sistemas sociales se manifiestan de manera implícita en los discursos y pueden deducirse a partir de éstos. Discursos y sistemas sociales se sustentan unos a otros. Un discurso puede ser eficaz en la medida que es reforzado por un sistema social determinado que crea las condiciones de posibilidad para que el discurso cobre sentido en el marco de determinadas relaciones sociales y sea actual al interior de esas prácticas sociales. A la vez, el discurso propone sentidos y justifica las relaciones sociales existentes dentro del sistema social del que proviene.

Para el estudio concreto del imaginario político habría que poder definir los *mecanismos de socialización del saber político*, establecer cuales son:

- A) los centros de producción del discurso político,
- B) los medios y condiciones de difusión y socialización del discurso político y
- C) las estrategias discursivas.

En primer término, debemos definir la construcción del imaginario político como un *proceso esencialmente discursivo*. Al mismo tiempo, como un *fenómeno relativo* a un tiempo y a un espacio específicos y referido a una población determinada.

La construcción del imaginario es un suceso discursivo porque, ante todo, se vale de las estructuras lingüísticas para comunicar o transmitir un mensaje determinado, cuya finalidad es la *creación de un discurso socialmente aceptado*. Esto último constituye el sentido, el objetivo, de los procesos de constitución del imaginario político, cuya formación supone la existencia de diversas *estrategias discursivas*. Cada estrategia se refiere a un *orden del discurso* que se expresa y manifiesta en una multiplicidad de planos o aspectos del propio discurso:

A) *contenido*: se refiere a los conceptos que transmite como mensaje.

B) *secuencia argumental*: es el aspecto referido a la lógica de exposición de los conceptos.

C) *estilo*: se refiere a la forma en la que los conceptos son expresados con un sentido específico.

D) *medio*: es el canal o instrumento de comunicación a través del cual se difunde el mensaje.

E) *dosificación*: se refiere a la distribución del discurso en una secuencia temporal determinada y respecto de un conjunto de *receptores o interlocutores* predeterminados.

Sabiendo que la construcción del imaginario es una construcción discursiva, podemos valernos de las diversas estrategias de análisis del discurso para interpretar el proceso de formación del discurso político y sus estructuras internas. Paso a paso, como pretendemos avanzar, estamos obligados a decir que abordaremos al discurso como el medio privilegiado para la enunciación y la interpretación del imaginario político. Simultáneamente, estaremos estudiando los fenómenos imaginarios, desde la perspectiva de su *semejanza simbólica*. La diversidad no excluye, necesariamente, la unidad. En este

aspecto, trataremos de establecer en qué consisten las semejanzas entre los diversos fenómenos simbólicos que estudiaremos y mostrar cómo en los niveles más profundos de la vida espiritual se halla la unidad esencial de las diversas manifestaciones simbólicas.

Todas las formas diversas de conocimiento a través de las cuales se produce el imaginario social están compuestas de *unidades elementales* que llamaremos *imágenes*. Esa semejanza -tal como algunas investigaciones psicoanalíticas y antropológicas lo muestran- se pone de manifiesto en las funciones naturales-sociales básicas de la actividad psíquica: el sueño y el ensueño, el juego, el mito y el ritual, la creación artística, el pensamiento abstracto; en general, puede ser puesta al descubierto en todas las manifestaciones de la actividad de la mente.

Nuestra unidad interpretativa básica es la *imagen mental* que puede traducirse a una infinidad de lenguajes pertenecientes a las diversas formaciones discursivas y sirve como la *estructura explicativa básica de la realidad*. La imagen es la base de toda forma de pensamiento y, por ello, de toda forma de comunicación. Es la unidad básica de interpretación de la realidad, el núcleo de todo pensamiento simbólico. Gilbert Durand define la imagen como la forma específica del pensamiento y como la base de toda forma de simbolización:

La conciencia dispone de dos maneras para representarse el mundo. Una *directa*, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple sensación. Otra, *indirecta*, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en "carne y hueso" a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al imaginar los paisajes de Marte, al comprender como giran los electrones en derredor del núcleo atómico o al representarse un más allá después de la muerte. En todos estos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se *re-presenta* ante ella mediante una *imagen*, en el sentido más amplio del término.

En realidad, la diferencia entre pensamiento directo e indirecto no es tan tajante [...] Sería mejor decir que la conciencia dispone de distintas gradaciones de la imagen [...] ¹⁰

¹⁰ *La imaginación simbólica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971, pp. 9-10.

Al presentar de esa manera la relación entre imagen y proceso simbólico sigue los lineamientos de Jung, quien sostenía que “el proceso simbólico es un *vivenciar en imagen y de la imagen*”. “En sí mismo, el lenguaje es sólo una imagen”.¹¹ Las *formas primarias* del pensamiento son las *imágenes* que luego pueden traducirse a signos lingüísticos, a gráficos o a cualquier otra forma de representación de la realidad, susceptible de ser comunicada. Así, la imagen mental se transforma en signo, en alegoría o en símbolo.

La imagen comunicada está construida en torno a un *núcleo esencial* que es el *símbolo*. En palabras del filósofo hindú Ananda K. Coomaraswamy, el simbolismo es el *arte de pensar en imágenes*.¹² En ese sentido, tomaremos a la figura del símbolo como la *unidad mínima* a partir de la cual se componen *todas las formas de expresión del imaginario*. Greimas defiende esta idea cuando afirma que el simbolismo no es un campo vedado para la lingüística sino un campo más amplio y, por ello, *lógicamente primordial*, respecto del estricto campo lingüístico.¹³ El símbolo es *la primera unidad inteligible de expresión del imaginario*. Así, nuestro punto de partida del análisis del imaginario será el símbolo. A partir de aquí podremos abordar la creación del imaginario político desde la perspectiva de su complejidad constitutiva, siguiendo las huellas de un elemento que está presente en todas sus dimensiones.

Si tuviésemos que definir un objetivo particular para esta investigación, diríamos que tratamos de demostrar la profunda verdad que hay en la afirmación de Mircea Eliade, enunciada desde mediados de la década cincuenta en el prólogo a su libro sobre las imágenes y los símbolos, y que hoy día inspira infinidad de investigaciones en todo el mundo:

[...] existe en el hombre moderno la supervivencia subconsciente de una mitología abundante y, en cuanto a nosotros, de un género espiritual superior a la vida “consciente” [...] La existencia más mediocre está plagada de símbolos. El hombre más realista vive de imágenes [...] jamás

¹¹ *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 45.

¹² Cfr. *The Lost Language of Symbolism* y René Guenón, *Los símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona, 1995.

desaparecen los símbolos de la *actualidad* psíquica: los símbolos pueden cambiar de aspecto; su función permanece la misma. Se trata sólo de descubrir sus nuevas máscaras.¹⁴

EL SÍMBOLO COMO MEDIO UNIVERSAL DE CONOCIMIENTO

En ese mismo texto de 1955 que acabamos de citar, Eliade celebra el auge del tema del simbolismo ocurrido en los círculos antropológicos y psicoanalíticos del segundo cuarto del siglo XX, no obstante que, ese resurgimiento no sea sino un retorno a una forma antigua y esencial de conocimiento:

El mundo moderno, al restaurar el símbolo en su carácter de *instrumento de conocimiento*, no ha hecho sino volver a una orientación que fue general en Europa hasta el siglo XVIII y que es, además, connatural a las demás culturas extraeuropeas, ya sean "históricas" (por ejemplo, las de Asia o América Central) o "arcaicas y primitivas".¹⁵

Deliberadamente he subrayado las palabras: instrumento de conocimiento. En toda cultura, distinta de la occidental moderna, las imágenes y los símbolos ocupan el lugar de los conceptos racionales, son los medios esenciales de interpretación de la realidad. Siguiendo esta orientación, podemos ver cómo, el símbolo, con sus usos y prácticas diversos, está presente de manera sustantiva en toda la historia humana.

El pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad -los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento.

¹³ Cfr. A. J. Greimas, *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1987.

¹⁴ *Imágenes y símbolos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1989, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 9-10 (las cursivas son nuestras).

Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.¹⁶

Hoy, más que nunca, debe insistirse en la hondura y la potencia de los símbolos. A la vez, una posibilidad de apertura o un peligro, pues los símbolos pueden también degradarse. Pueden alcanzar la altura de la imagen poética liberadora o de la figura mística pero asimismo pueden descender hasta la mezquindad del símbolo publicitario, de las figuras del deseo orientadas por el mercado o de los símbolos de la propaganda política. Mircea Eliade, sin ignorar lo bajo, pone el acento en lo alto, cuando dice que los sueños y las imágenes son fuerzas que proyectan al ser humano hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de su momento histórico.¹⁷ Pero no hay que olvidar que la otra posibilidad es igual de real, tan real como la economía simbólica que sustenta al mundo de las mercancías o la que dio origen al fascismo, al leninismo o a los fundamentalismos actuales.

Prosiguiendo la investigación sobre lo simbólico en el sentido de Eliade -y llevándola a nuevas consecuencias- Gilbert Durand, también miembro del círculo de Eranos, escribía en 1964:

[...] a pesar de la ofensiva de toda una civilización, el símbolo se mantiene, y [...] el mismo desarrollo del pensamiento occidental contemporáneo debe, de grado o por fuerza y so pena de alienación, encarar metódicamente el "hecho" simbólico [...]¹⁸

En la obra de Durand hay, a nuestro parecer, una orientación teórica que permite ver en su complejidad y profundidad el problema del símbolo, por eso vamos a seguirla. Lejos de proponer una definición cerrada del símbolo, trabajaremos con conceptos operativos que se irán enriqueciendo y complejizando. Como punto de partida vamos a seguir la ordenación cualitativa de los aspectos del símbolo que propone este autor:

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

Primero el aspecto *concreto* (sensible, lleno de imágenes, figurado, etc.) del *significante*; luego su carácter *optimal*: es el mejor para evocar (dar a conocer, sugerir, epifanizar, etc.) el *significado*; y, por fin, este último es “*algo imposible de percibir*” (ver, imaginar, comprender, etc.) directamente o de otro modo.¹⁹

Si definimos los símbolos desde la perspectiva de su *función cognoscitiva*, podemos decir, en general, que son *figuras explicativas*. Son el medio interpretativo que permite comprender los aspectos complejos de la realidad a partir de presentar *figuras y relaciones de sentido* a los que la diversidad de la vida puede ser traducida. Los símbolos sintetizan y concretan esa diversidad en *figuras repetibles y claramente identificables* que sirven de guía heurística de la realidad. Aún si pensamos en el origen religioso del símbolo, podemos continuar sosteniendo nuestra hipótesis pues, en su sentido metafísico, el símbolo es el medio y la evidencia de la verdad revelada. Aún como *Epifanía* es signo de un conocimiento.

El símbolo es una figura precisa, claramente definida, identificable y reproducible. Pero es, al mismo tiempo, poseedora de una gran condensación de significados: una misma figura se refiere a una diversidad de dimensiones de la realidad. Explica y agrupa una multiplicidad compleja de *realidades esenciales*, de dimensiones de la existencia que se representan y adquieren sentido en y por esa figura. Para cumplir tal función, el símbolo, en tanto figura, debe reunir ciertas características:

La abstracción hacia el simbolismo requiere una simplicidad última, la reducción del detalle visual al mínimo irreductible. Un símbolo, para ser efectivo, no sólo debe verse y reconocerse sino también recordarse y reproducirse.²⁰

¹⁸ *Op. cit.*, *La imaginación simbólica*, p. 21.

¹⁹ *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1993, p. 18.

²⁰ Donis A. Dondis, *La sintaxis de la imagen*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1990, p. 88.

Un aspecto del símbolo se refiere a su claridad y simplicidad formal, el otro, a su pluralidad semántica constitutiva. La misma figura es pertinente para significar una diversidad de situaciones y fenómenos. Aquí se pone de manifiesto una diferencia con el signo lingüístico común que debe ser unívoco, por definición, para evitar lo que Saussure llama equivocidad. De manera que entendemos al símbolo como un *signo complejo*. Carl Gustav Jung, al definir las características de los símbolos escribió:

[El símbolo] debe ser la mejor expresión posible de la prevaleciente visión del mundo, un receptáculo insuperable para el significado; debe ser también lo suficientemente lejano a la comprensión para poder resistir todos los embates del intelecto crítico por destruirlo; y, finalmente, su forma estética debe aparecer de manera tan convincente a nuestros sentimientos que no sea posible presentar argumento alguno en su contra.²¹

Durand fue el primero en insistir en la confusión conceptual que había reinado en torno a la terminología sobre las imágenes y los símbolos y, por eso, propuso definiciones más rigurosas. Distinguió tres niveles diferentes del signo:

- 1) El signo común: remite a un significado que puede estar presente o ser verificado; reemplaza con economía una larga definición conceptual (palabra, sigla, algoritmo); es arbitrario, carente de toda motivación, de toda razón para estar construido de una forma y no de otra; el significado es limitado y el significante infinito, por su misma arbitrariedad; es totalmente adecuado.
- 2) El signo alegórico: pierde su arbitrariedad teórica cuando remite a abstracciones, en particular a cualidades espirituales o morales que son difíciles de presentar “en carne y hueso”; se refiere a conceptos menos evidentes que los basados en percepciones exactas; es la traducción concreta de una idea difícil de captar o expresar en forma

²¹ *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 130.

simple; contiene siempre un elemento concreto o ejemplar del significado; es parcialmente adecuado.²²

- 3) El símbolo: es concreto; motivado; inadecuado; el significado y el significante son totalmente abiertos; el significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible; es la mejor representación posible de lo desconocido.²³

Nos interesa, particularmente, el tercer nivel del signo, el símbolo propiamente dicho y, así, una vez indicadas las diferencias con el signo común y el alegórico, continuamos con nuestra reflexión.

El símbolo es una *condensación expresiva claramente definida* en la cual lo particular, lo concreto, lo material (el simbolizante) contiene y pone de manifiesto lo general, lo que es común, lo que identifica a la diversidad (lo simbolizado). Es la idea en su forma más pura, enigmática, pero a la vez, esclarecedora. Esto se debe a que el símbolo, como dice Durand, tiene dos exigencias:

[...] debe aquilatar su incapacidad de "dar a ver" el significado en sí, pero debe también animar a creer en su pertinencia total.²⁴

El símbolo permite abolir la fragmentación y aislamiento de los seres y las cosas. Introduce claridad y orden en la vida. Relaciona y estructura las dimensiones de la existencia en un *cosmos*. El símbolo es "*la correspondencia que liga entre sí todos los órdenes de la realidad*".²⁵ El símbolo presupone un *ritmo común*,²⁶ una homología, una *intercambiabilidad* entre los elementos materiales que representa (el simbolizante), lo que le permite constituirse en fuerza unificadora y dadora de sentido (lo simbolizado). La *homología* entre dos o más planos de la realidad se fundamenta en su *ritmo común*. Entendemos al ritmo común como las

²² El signo alegórico incluye varias figuras con función semántica semejante: alegoría, emblema, apólogo, metonimia, parábola, etc.

²³ Cfr. *Op. cit.*, *La imaginación simbólica*, pp. 9-23.

²⁴ *Op. cit.*, *De la mitocrítica...*, p. 22.

²⁵ René Guenón, citado por Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, Barcelona, 1988 p. 30.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 31-32.

afinidades y semejanzas formales, cromáticas, tonales, expresivas, matéricas, energéticas, funcionales, estructurales y situacionales que existen en las cosas y los seres. Por ello es posible la *sustitución mutua de los elementos* y, entre otras cosas, la *polisemia de los símbolos*. Sobre el carácter de esta homología seguimos los lineamientos de Durand:

[...] el símbolo es el vector semántico de base en el cual el simbolizante representa lo simbolizado. Y lo representa [...] no por analogía sino por homología, en el mejor de los casos (digamos para no confundir homólogo y homogéneo) por homología diferencial. Entonces la relación del sentido simbolizado/symbolizante es el modelo nuclear de toda estructura, es decir, de todo "patrón" en el que las formas resultan de y expresan fuerzas y materias [...]²⁷

En psicología se ha interpretado el símbolo como la "proyección de la realidad anímica sobre la naturaleza", de la cuál, de cuyos seres y formas, el hombre toma prestados los *elementos idiomáticos* que le permiten nombrar lo innombrable.²⁸ La observación de los fenómenos naturales condujo a su sistematización. Ésta trajo como consecuencia que esos procesos fuesen interpretados en términos de ciclos o de estructuras regulares. Bajo esa figura abstracta fue posible establecer relaciones de homología entre las diversas dimensiones de la realidad, haciendo posible que las estructuras de una dimensión sirviesen como figuras explicativas de otra. De ahí fue posible pasar a la idea de unidad de todas las esferas de la realidad, es decir, a la idea de un *cosmos unificador de toda la realidad*.

El símbolo muestra lo que permanecerá, lo que ha sido y será eterno. El símbolo revela lo inefable: "*Por lo visible conocerás lo invisible*", reza la proposición pauliana. Por mediación del símbolo se tiende un puente entre el mundo material y "lo sobrenatural", entre lo profano y lo sagrado, entre el signo y el misterio.

Durand establece tres gradaciones en el símbolo:

²⁷ *Op. cit., De la mitocrítica al mitoanálisis*, pp. 97-98.

²⁸ "La proyección, dice Jung, es [...] un proceso inconsciente, automático, por el cual un contenido inconsciente para el sujeto es transferido a un objeto, de modo que ese contenido aparece como perteneciente al objeto". *Op. cit., Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 55.

- 1) el esquema
- 2) el arquetipo
- 3) el símbolo *in strictu sensu*.

Sobre el primero de ellos, dice:

[Es lo] que llamé “verbal” metafóricamente, ya que en los lenguajes naturales el verbo es lo que “expresa la acción”, [es] el más inmediato para la representación figurativa, que se deduce directamente -mediante las conexiones mismas, reflejas en el “gran cerebro” humano- en el inconsciente reflejo del cuerpo vivo. Los esquemas son el capital referencial de todos los gestos posibles de la especie *Homo sapiens*. Es lo que Bergson presentía en la presencia arcaica en nosotros del *Homo faber*.²⁹

Durand sitúa al esquema en la raíz de la figuración simbólica, de esa manera define su diferencia respecto de Jung “que coloca en último término una reserva de arquetipos elaborados en un inconsciente colectivo”, así como también de Freud que lo reduce a un síntoma de la libido y de Lacan que lo circunscribe a la sintaxis y los juegos de palabras de un lenguaje natural.

Considera que las imágenes arquetípicas “sólo llegan en segundo lugar” y que, siendo “imágenes primeras y universales para la especie humana”, se dividen en:

- a) epítetas: referentes a cualidades sensibles o perceptivas y
- b) sustantivas: correspondientes a objetos percibidos y denominados sustantivamente.

Para él, el símbolo, en sentido estricto, “es el órgano del aparato simbólico”.³⁰ Por nuestra parte, habiendo definido ya nuestro concepto de símbolo en sentido estricto, nos ocuparemos, ahora, del símbolo arquetípico, dada su importancia dentro de nuestra argumentación.

²⁹ *Op. cit.*, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, p. 19.

³⁰ *Ibid.*, pp. 19-20.

LOS ARQUETIPOS

Existen ciertos símbolos particulares, los *símbolos arquetípicos* que, por su *máxima constancia y eficacia*, funcionan a manera de *símbolos universales*, en el sentido más abierto y genérico del término. Poseen la *mayor virtualidad* en tanto signos, de ahí que estén mucho menos circunscritos al dominio de lo arbitrario y lo convencional que caracteriza el uso de los signos lingüísticos comunes. Adquieren el valor de *figuras ideales del espíritu humano* en toda latitud y tiempo. Devienen, entonces, *epifanías*. La manifestación del arquetipo es una epifanía porque *hace aparecer un misterio*. Los símbolos arquetípicos se convierten en el lugar de la representación del mundo en el alma y del alma en el mundo.

El autor que exploró el concepto de arquetipo con mayor profundidad y planteó una vigencia más extensa del mismo fue Carl Gustav Jung. Acerca del origen y el sentido del concepto de arquetipo en Jung se puede comenzar consultando su autobiografía, obra de la cual hemos tomado el siguiente fragmento:

El concepto de arquetipo... se deriva de la observación repetida varias veces de que por ejemplo los mitos y los cuentos de la literatura universal contienen siempre en todas partes ciertos *motivos*. Estos mismos motivos los hallamos en las fantasías, sueños, delirios e imaginaciones de los individuos actuales. Estas imágenes y conexiones típicas se designan como representaciones arquetípicas. Tienen, cuanto más claras son, la propiedad de ir acompañadas por vivos matices afectivos... Impresionan, influyen y fascinan. Proviene de un arquetipo imperceptible en sí mismo, de una pre-forma inconsciente que parece pertenecer a la estructura heredada de la psique, y puede, a causa de ello, manifestarse en todas partes como fenómeno espontáneo.³¹

³¹ *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996, p. 411. Sobre los usos anteriores del concepto de arquetipo véase la obra citada, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, pp. 10-11 y 73. Los autores mencionados en relación con las diversas acepciones del concepto de arquetipo son: Filón de Alejandría, Ireneo, Dionisio el Areopagita, Platón, San Agustín, Lévy-Bruhl, Adolf Bastian, Emil Durkheim, Hubert y Marcel Mauss. Sobre la aportación particular de Jung al concepto, éste mismo dice que consiste en "haber demostrado que los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior."

Vistos así, los arquetipos son *sistemas disponibles de imágenes y emociones*. Son *imágenes guía* que nos permiten penetrar en los misterios profundos de la vida. Establecen los vínculos esenciales entre la realidad primordial y la realidad existencial. No obstante, su significado más profundo permanece siempre oculto. Jung dice que, por ser trascendente, la esencia propia del arquetipo no puede aparecer o ser conocida en el plano consciente.³² Para él, el símbolo es la mejor representación posible de lo desconocido, de aquello que es imposible de ser designado en primera instancia, de manera clara y característica.

Durand coincide con esta idea cuando sostiene que la imaginación simbólica se refiere, en última instancia, a algo "imposible de presentar", como el Juicio Final del mito escatológico.³³ Lalande lo define como un signo concreto que evoca por medio de una relación natural algo ausente o imposible de percibir.³⁴

Desde el punto de vista de la formación del imaginario, el concepto junguiano de arquetipo es decisivo porque permite proponer una hipótesis sólida para explicar la continuidad y trascendencia de las mismas figuras simbólicas a lo largo de toda la historia. Por esa razón consideramos fundamental exponer algunas de las ideas centrales de Jung en torno a este concepto.

En primer término, la existencia del arquetipo tiene un fundamento biológico. El argumento inicial que se nos presenta es el de que los seres humanos, al igual que todos los animales, poseemos una psique preformada, *propia de la especie*, que es transmitida por la herencia biológica. Para Jung, la idea de John Locke, quien afirmaba que la psique de un niño recién nacido es una *tabula rasa*, constituye una gran equivocación. El niño nace con un cerebro claramente diferenciado que es el producto de la herencia biológica. Enfrenta los estímulos sensoriales con aptitudes definidas, de lo que resulta una elección particular e individual y un patrón perceptual específico. Según Jung, es posible mostrar que estas aptitudes constituyen instintos heredados y patrones preformados, siendo estos últimos, los *a priori* y las precondiciones formales para la percepción. Su presencia imprime en el niño y en el soñador la estampa antropomórfica. Se trata de los arquetipos que dirigen la actividad de la fantasía por caminos definidos.

³² *Ibid.*, p. 411.

³³ Cfr. *Op. cit.*, *La imaginación simbólica*, p. 13.

³⁴ *Ibid.*

En el caso de las creaciones de la fantasía infantil o de los delirios de los esquizofrénicos se producen sorprendentes paralelismos mitológicos que también ocurren, en menor grado, en los sueños y las fantasías de las personas normales y los neuróticos.

La existencia universal de los arquetipos muestra, asimismo, que no son una herencia individual sino genérica, apareciendo tanto en la forma de mitos en el nivel de la historia de los pueblos como en las funciones psíquicas de la vida individual, contribuyendo a fortalecer la antropogénesis.³⁵

Sin embargo, dice Jung, no es posible conocer la naturaleza de las predisposiciones psíquicas inconscientes por medio de las cuales los seres humanos estamos en posibilidad de reaccionar en forma humana. Él supone que se trata de formas funcionales a las que llama *imágenes primordiales*. Este concepto expresa no sólo la *forma* de la actividad psíquica sino, también, la *situación* típica en la cual la actividad se desencadena.³⁶ Las imágenes primordiales son las específicamente correspondientes al género humano y, si son resultado de un proceso de formación, tal proceso corresponde al de la antropogénesis.

Jung piensa que los componentes estructurales originales de la psique poseen una uniformidad tan sorprendente como aquellos que son propios del cuerpo visible. Por decirlo de alguna manera, los arquetipos son los órganos de la psique pre-racional. Son predisposiciones formales eternamente heredadas que, en un principio, carecen de un contenido específico. Éste sólo aparece en el transcurso de la vida del individuo, cuando la experiencia personal es asimilada por esas formas precisas.³⁷ El arquetipo es como el viejo curso de un río a través del cual el agua de la vida ha fluido durante siglos, cavando un profundo lecho para sí mismo.³⁸

Siendo la psique preformada, lo son también sus funciones particulares, especialmente aquellas que provienen de las predisposiciones inconscientes. La fantasía creadora pertenece a ese campo y, gracias a ella, se hacen visibles las imágenes

³⁵ Cfr. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, *Op. cit.*, pp. 49-68; *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

³⁶ Cfr. *Energética psíquica y esencia del sueño*, Paidós, Barcelona, 1995.

³⁷ Cfr. *Psychology and the East*, "Psychological Commentary on *The Tibetan Book of the Dead*", Bolligen Series, Princeton, 1990; *Collected Works Op. cit.*, Vol. 11.

³⁸ *Collected Works, Op. cit.* Vol. 10.

primordiales, para las cuales el concepto de arquetipo resulta más pertinente.³⁹ Jung ha insistido en disipar el equívoco surgido de la interpretación errónea de sus ideas sobre el arquetipo. Aclara que los arquetipos *no son representaciones heredadas ni están determinados en cuanto a su contenido*. No se trata, así, de representaciones heredadas sino de *posibilidades para que las representaciones concurren en ciertas formas y situaciones*. El arquetipo es “un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación”. Es una estructura formal indeterminable que tiene la posibilidad de aparecer bajo formas determinadas.⁴⁰

Nuestra psicología personal es solamente una delgada piel, un rizo de espuma en el océano de la psicología colectiva. El factor verdaderamente poderoso que hace la historia es la psicología colectiva. Sobre la especificidad de las dimensiones personal y colectiva del inconsciente Jung sostiene que:

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal*. Pero este estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato, lo he llamado *inconsciente colectivo*. Elegí la expresión “colectivo” porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino *universal*, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.⁴¹

El inconsciente colectivo es la condición que actúa como regulador y propulsor de la actividad creadora de la fantasía. Al utilizar para sus fines el material existente en la

³⁹ *Arquetipos e inconsciente colectivo, Op. cit.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 74 y 66.

⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

conciencia produce configuraciones específicas.⁴² Los arquetipos son las grandes fuerzas decisivas que orientan el destino del hombre. Las ideas más poderosas en la historia se remiten a los arquetipos. Siendo esto particularmente cierto en el caso de las religiones, los principales conceptos de la ciencia y la filosofía no constituyen una excepción a la regla. En su forma actual, son variaciones de las ideas arquetípicas.⁴³

Siguiendo su definición, los arquetipos son *factores y motivos* que configuran los elementos psíquicos en imágenes determinadas que él ha llamado arquetípicas. Existen en el pre-consciente, formando la estructura dominante de la psique. En tanto factores condicionantes, *a priori*, representan una particular instancia psicológica del “patrón biológico de comportamiento” que dota a todos los organismos vivos de sus cualidades específicas.⁴⁴

En las sociedades arcaicas, como en la Antigüedad y en la Edad Media, los factores y los motivos, los instintos, aparecían bajo la forma de *personificaciones de origen sagrado*, obedeciendo a fuerzas y poderes divinos. Ahora, en cambio, les llamamos “factores psíquicos”. “Fue necesario un empobrecimiento sin igual del simbolismo —dice Jung— para volver a descubrir a los dioses en forma de factores psíquicos, o sea, como arquetipos”.⁴⁵

La imagen primordial es descrita, así, como “el autorretrato del instinto”, como la imagen que éste se hace de sí mismo. Las imágenes arquetípicas son el medio por el cual se manifiesta el arquetipo que, en esencia, es imposible de ser representado. De ahí que no debamos confundir a las imágenes o ideas arquetípicas con el arquetipo en sí mismo. Siendo aquellas, las estructuras variadas que apuntan hacia la forma básica, *inefable y no representable*. Para evocar la profundidad y lo infinito de la psique, Jung utilizó la metáfora que se vale de la figura nocturna del cielo estrellado para comparar el universo interior con el exterior, poniendo a éste último como el único equivalente del primero; recordando que debido a su trascendencia, la verdadera naturaleza del arquetipo no puede volverse consciente.

⁴² *Ibid.*, pp. 148-149.

⁴³ Cfr. *Energía psíquica y esencia del sueño*, Paidós, Barcelona, 1995 y *La interpretación de la naturaleza y la psique*, Paidós, Barcelona, 1994; *Collected Works, Op. cit.*, Vols. 8 y 18.

⁴⁴ Cfr. *Simbología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 229-308.

⁴⁵ *Op. cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 29.

Esquivos hacia el intelecto y la razón, los arquetipos son susceptibles de ser comprendidos e integrados en la estructura vital de la persona por medio de una forma de exposición más potente y eficaz que la razón. A lo largo de toda la historia humana el mito ha sido el medio ideal para dar forma concreta en la mente humana a las imágenes arquetípicas. En ese sentido, Jung dice que, por ejemplo, el mito y el símbolo protéico expresan el proceso de la psique de manera mucho más aguda y diáfana que cualquier concepto, pues implican no sólo una visualización del proceso sino, sobre todo, la experiencia de re-vivirlo. El aprendizaje de este sutil saber que habita en la región crepuscular de la conciencia exige la inocente empatía, pues la intensa claridad del intelecto no logra sino disiparlo. El mito y el símbolo son las formas de conocimiento más adecuadas a las imágenes primordiales.⁴⁶

En apoyo de las ideas de Jung y continuando con su línea de reflexión, podemos acudir a las palabras de Joseph Campbell, quien da inicio a su magna obra, *Las máscaras de Dios*, presentando los problemas teóricos que plantea el concepto de arquetipo al ser interpretado desde la perspectiva de la historia universal de los mitos.⁴⁷ En primer lugar, sostiene el autor, encontramos la asombrosa unidad temática que es común a todas las mitologías del mundo. “El estudio comparativo de las mitologías del mundo –dice Campbell- nos hace ver la historia cultural de la humanidad como una unidad, pues encontramos que temas tales como el robo del fuego, el diluvio, el mundo de los muertos, el nacimiento de madre virgen y el héroe resucitado se encuentran en todas partes del mundo, apareciendo por doquier en nuevas combinaciones, mientras permanecen, como elementos de un caleidoscopio, sólo unos pocos y siempre los mismos”.⁴⁸ No existe sociedad humana alguna en la cual estos motivos y temas mitológicos no formen parte de los rituales sagrados, siendo revelados e interpretados por chamanes, profetas o sacerdotes, por teólogos y filósofos, ni existe arte alguno en el cual estos símbolos no aparezcan. No obstante las diferencias y los sectarismos, “una comparación honesta revela inmediatamente que todos ellos provienen de un único fondo de motivos mitológicos, seleccionados, organizados, interpretados y ritualizados de diversas formas de acuerdo

⁴⁶ Cfr. *Paracélsica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1966.

⁴⁷ *Las máscaras de Dios, Mitología Primitiva*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 19-60.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

con necesidades locales, pero reverenciados por todos los pueblos de la tierra". De tal forma se plantea un problema fascinante desde el punto de vista psicológico e histórico, dice Campbell, pues parece que el ser humano no puede existir en el mundo sin creer "en algún orden de la herencia general del mito". Esta conclusión nos lleva a otra: "la unidad fundamental de la historia espiritual de la humanidad".⁴⁹

Siguiendo una idea de Thomas Mann, Campbell nos habla de un fondo insondable del pasado del cual brotan estas imágenes y símbolos. Para abordar el problema de su origen, asume un punto de vista semejante al de Jung, coincide con él en que antes que nada, deben enfrentarse los aspectos biológicos y psicológicos: "para saber si en el sistema psicosomático humano se han encontrado algunas estructuras o tendencias dinámicas a las que se puedan referir los orígenes del mito y el rito". Después vendrán las pruebas arqueológicas y etnológicas que contribuyan a establecer cuales son "los modelos más antiguos de pensamiento mitológico susceptibles de ser descubiertos".⁵⁰

Bajo el rubro: "el enigma de la imagen heredada", Campbell expone dos ejemplos de comportamiento instintivo que están en función de imágenes heredadas, inscritas en el sistema nervioso animal. Se trata, primero, de las tortugas marinas: en el momento mismo de salir del huevo, éstas cuentan con el impulso innato que las conduce al mar, inmediatamente. Ese comportamiento animal *no proviene de experiencia previa alguna*, sin embargo, las pequeñas tortugas "saben que tienen que darse prisa, saben cómo hacerlo y saben precisamente a dónde tienen que ir".⁵¹

El segundo ejemplo del que se vale Campbell para su argumentación es semejante al anterior y no deja de ser sorprendente. En este caso se trata de pollos recién salidos del cascarón que corren a esconderse al ver la sombra de un halcón que vuela por encima de ellos, lo que no ocurre cuando el ave que proyecta su sombra al volar es una gaviota, una garza o una paloma. Más aún, si se utiliza un modelo en madera con la forma del halcón, los pollitos corren a resguardarse de la amenaza. Tenemos aquí una figura sumamente precisa, nunca vista antes, pero reconocida en tanto forma fija como en movimiento y

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

asociada, además, a un patrón de acción definido que no es producto del aprendizaje. "La imagen del enemigo está durmiendo en el sistema nervioso".⁵²

Los estudiosos de la conducta animal han acuñado el término "mecanismo innato de liberación" (MIL) para designar la estructura hereditaria del sistema nervioso que capacita al animal para reaccionar frente a una circunstancia *nunca antes experimentada*, y al factor que desencadena la respuesta le llaman una "señal-estímulo" o "liberadora".⁵³

Sobre esta cuestión, Campbell argumenta de manera semejante a la de Jung, afirmando que la entidad viva que reacciona frente a la señal-estímulo no es el individuo, sino la especie, una entidad transindividual o supraindividual. De tal suerte que puede establecerse un paralelismo con los conceptos junguianos que definen un nivel correspondiente a la experiencia individual y otro perteneciente a la estructura hereditaria del sistema nervioso. Sobre esta misma cuestión Jung ya se había expresado de la siguiente manera:

Dada la estructura del cuerpo, sería asombroso si la psique fuera el único fenómeno biológico que no mostrara claras huellas de su historia evolutiva. Es muy probable que las huellas estén en relación muy estrecha con la base instintiva. El instinto y el *modus* arcaico coinciden con el concepto biológico de *patrón de conducta*. No existen, por cierto, instintos amorfos; cada instinto tiene un patrón de su situación. Se realiza de acuerdo con una imagen que posee propiedades fijas. El instinto de la hormiga cortadora se realiza en concordancia con la imagen del árbol, de la hoja, del corte, del transporte y del pequeño jardín de hongos. Si una de estas condiciones falta, el instinto no funciona, pues no puede existir sin un patrón total, sin su imagen. Una imagen tal es un tipo de naturaleza apriorística. Es innato en la hormiga, previo a toda actividad, pues la actividad sólo puede tener lugar si un instinto de patrón,

⁵² *Ibid.*, p. 52.

⁵³ *Ibid.*, p. 51 (las cursivas son nuestras).

correspondientemente configurado, da ocasión y posibilidad para ello. Este esquema vale para todos los instintos y existe en forma idéntica en todos los individuos de la misma especie.⁵⁴

Lo mismo ocurre en los seres humanos, dice Jung, quienes tenemos *a priori*, esos instintos-tipo que, al funcionar, proporcionan el motivo y el patrón de nuestras actividades. No es casual, por eso, que Campbell recurra a las ideas de Jung sobre los arquetipos para explicar el aspecto de los arquetipos mitológicos que está determinado por la estructura biológica hereditaria, añadiendo a éste, igual que lo hace Jung, un segundo aspecto complementario, derivado de la experiencia individual, que proporciona el material concreto, históricamente determinado, para que las imágenes primordiales se manifiesten.⁵⁵

LA INTERPRETACIÓN DE LOS SÍMBOLOS

ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL SÍMBOLO

La *identificación de las figuras simbólicas* inicia la investigación acerca de sus significados y acepciones concretos *en el contexto semántico* en el que aparecen. Los símbolos aparecen, por lo regular, dentro del discurso de los mitos y corresponden siempre a un contexto cultural determinado pero, al mismo tiempo, tienen la posibilidad de trascender las limitaciones regionales y temporales, pues constituyen una forma universal e irreductible de la consciencia humana.

El desciframiento del imaginario comienza y termina en la interpretación de los símbolos. Más allá de investigar los significados que se le han dado en las distintas culturas y épocas, debemos poder comprender de qué forma constituyen un *sistema semántico*, así como sus *funciones diversas* dentro de los conjuntos discursivos. Para eso proponemos cinco guías básicas que pueden orientarnos en la interpretación de sus funciones semánticas y el origen de estas mismas:

⁵⁴ *Op. cit.*, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 145.

I) En primer término, conviene hacer un análisis partiendo de los orígenes materiales, funcionales y rituales de los símbolos:

A) Estudio del símbolo *como cosa en sí misma*: observación de sus cualidades materiales como forma, color, textura, estructura, de modo que estos aspectos nos proporcionen algunas claves de cómo, *a partir de las características físicas de las cosas mismas*, se les comenzaron a atribuir significados trascendentes. Las mismas posibilidades semánticas de las cosas, los fenómenos naturales y la vida animal fueron el *primer modelo interpretativo* que proporcionó las metáforas básicas a partir de las cuales se hizo posible comprender fenómenos más complejos. Estas figuras naturales se convirtieron en las bases idiomáticas que permitieron traducir la complejidad de la vida espiritual, psíquica y social a un sistema coherente de comunicación que permitiese socializar las experiencias y profundizar en el conocimiento de las cosas.

B) Estudio de *los usos*, de la utilidad específica de las cosas como origen de la atribución de un sentido simbólico: desciframiento del cómo, a través del uso cotidiano y de la función ritual o utilitaria, algunas cosas y actos adquirieron un valor simbólico. Los mitos teogónicos, entre otras cosas, responden a la pregunta acerca del *origen* de los usos sociales, las técnicas y las costumbres. *Grosso modo*, todas las mitologías narran la forma en la que los dioses o los antepasados míticos, *in illio tempore*, dieron origen a las costumbres sociales, crearon los instrumentos fundamentales de sobrevivencia, legaron el fuego a los hombres, enseñaron la caza, la pesca y la agricultura, crearon la escritura, domaron al primer caballo... Estos hechos maravillosos en los que, gracias a las mitologías, basa la humanidad su memoria más antigua, se funda la semiosis de los gestos ejemplares que han dado origen a figuras perdurables en los símbolos.

C) El estudio de cómo una cosa puede convertirse, *dadas sus cualidades, usos, situación y función social*, en una *estructura explicativa* para conjuntos semánticos más

⁵⁵ Campbell, *Op. cit.*, pp. 57-60.

amplios.⁵⁶ Se estudiaría aquí el conjunto material y práctico del elemento que funciona como simbolizante al interior de los procesos semánticos (simbolización) a los cuales da lugar, de manera que se pueda mostrar cómo a partir de esas cualidades y atributos sociales se establecen semejanzas con otros ordenes de la realidad que son entonces explicados, metafóricamente, por *homología diferencial*.

II) Podemos también tomar en cuenta que las funciones simbólicas de ciertas cosas se generaron a través de diversas formas de homología, permitiéndose, así, que las representaciones sintéticas de las cosas y los procesos naturales y sociales sirviesen como elementos idiomáticos para la explicación de fenómenos de otras dimensiones de la realidad a través de distintos métodos comparativos.⁵⁷ Sobre el fundamento mismo de la analogía o la homología Cirlot explica:

Según la *Tabula smaragdina*, el triple principio de la analogía entre el mundo exterior y el interior consiste en: la unidad de la fuente o del origen de ambos mundos; el influjo del mundo psíquico sobre el mundo físico; y el del mundo material sobre el espiritual. Pero la analogía no sólo consiste en esa relación entre lo interior y lo exterior, sino entre los fenómenos diversos del mundo físico. La semejanza formal, material es sólo uno de los casos de analogía. Esta puede existir también en lo que respecta a la acción, al proceso.⁵⁸

Siguiendo esta orientación proponemos cuatro formas de homología:

A) Comparación homológica.⁵⁹ Es aquella que se hace entre dos cosas con características físicas muy similares, como por ejemplo el *fuego* y el *sol*, definiéndolos como *elementos intercambiables*. La homología permite establecer el ritmo común de los dos elementos: luz y calor, de manera que sean a la vez complementarios, que pueda aparecer uno

⁵⁶ Cf. Jean Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, FCE, México, 1987 y D. W. Winnicott, *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 1995.

⁵⁷ Cf. Cirlot, *Op. cit.*

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁵⁹ *Ibid.*

en vez de otro, que se les identifique, que se les atribuya un origen común o que se les tome como manifestaciones diversas de una misma esencia, junto con el oro, por ejemplo.

B) Comparación causativa “naturalista”. Es aquella en la cual se deduce un *efecto* de una *causa* por observación de fenómenos naturales y culturales, y a dicha *relación* se le otorga un valor simbólico, como cuando, por ejemplo, al sol se le otorga el valor simbólico de *dios benefactor*.

C) Comparación causativa “extensiva”. Es aquella en la cual a partir de que dos cosas o fenómenos posean cierto ritmo común se otorgue una función simbólica a esta relación. Se refiere a las formas de establecer asociaciones entre una imagen y otra, entre un signo y otro.

Así, por ejemplo, la atribución de un simbolismo fálico a la figura de la serpiente.

D) Comparación activa. Es aquella en la cual se conciben relaciones de causalidad entre dos fenómenos pertenecientes a órdenes de realidad diferentes, a partir de su dinamismo y sus cualidades activas.

Por ejemplo, concebir una catástrofe natural, como el *diluvio*, a partir de su explicación simbólica como *ira de Dios*. De igual manera, concebir el efecto benéfico de la lluvia sobre la tierra y el nacimiento de la vegetación, transformándolo, metafísicamente, en la *cópula de El Cielo y La Tierra* en tanto entidades simbólicas como en el mito del dios Tláloc de los mexicas.

III) Con cada símbolo podemos preguntarnos: ¿cuál es su enunciado? De esta manera convertimos al símbolo en una *oración* que nos dice algo. Le asignamos una estructura discursiva al decir del símbolo, lo convertimos en un discurso que nos dice algo, homologándolo con la figura de la oración: sujeto, verbo y predicado. De esta manera sabemos *quién hace, qué hace y qué consecuencias* tiene esa acción.

En el discurso verbal, en particular en el mito, la frase ya existe en el contexto de un relato determinado, basta con localizarla o, a lo sumo, formularla en otras palabras. Para la imagen nos vemos obligados a *formular nosotros mismos el enunciado del símbolo* a partir de

interpretar la *dimensión narrativa* de la imagen. Así, por ejemplo: "El sol vence a las tinieblas", "El héroe mata al monstruo".

IV) Sabemos que los símbolos significan y revelan verdades ocultas correspondientes a una multiplicidad de planos de la realidad. Éste es otro aspecto de la *polisemia* del símbolo: la *simultaneidad* de sentidos y la pluralidad de planos en los que significa.

Por lo general podemos hablar de cinco niveles fundamentales en los cuales los símbolos cobran sentido:

- A) realidad cósmica
- B) realidad biológica
- C) realidad histórica
- D) realidad psicológica
- E) realidad espiritual

En el discurso mítico, en el terreno de lo sagrado, estos cinco planos están siempre ligados, de modo que los símbolos están siempre proponiendo significados para todos ellos y, en consecuencia, las acciones en cualquiera de ellos influye en los otros dos. Esto obliga a que la interpretación tenga siempre este carácter *plural* y *simultáneo*. Porque la tarea profunda de lo simbólico es la reconducción del misterio hacia nuevas aperturas del ser.

V) El estudio de génesis de los símbolos puede ser abordado en un doble plano complementario: A) estudio diacrónico de la evolución histórica del símbolo en las diversas culturas humanas y B) estudio de la formación del símbolo en los seres humanos, de la infancia a la edad adulta.⁶⁰

⁶⁰ Los estudios de génesis de lo simbólico fueron planteados como un problema fundamental de investigación sobre el desarrollo del conocimiento por Jean Piaget. Véanse al respecto las obras citadas tanto de Piaget como de Winnicot.

EL ISOMORFISMO DE LOS FENÓMENOS SIMBÓLICOS Y SU INTERPRETACIÓN COMO EPISTEMOLOGÍA DE LA ACCIÓN

El punto de partida para el estudio comparativo de los campos semánticos en los que aparecen los símbolos es la idea del isomorfismo o semejanza entre las diversas dimensiones de la vida en las que lo simbólico es central. Para tal fin vamos a seguir algunas ideas de Jean Duvignaud a partir de las cuales se deduce esta semejanza y se proponen algunas orientaciones epistemológicas. Duvignaud presenta así su encuentro con las formas que adquiere la vida simbólica:

[...] sé muy bien que no me hubiera ligado al teatro, a la creación artística, a la fiesta, a los sueños, a lo imaginario, si no hubiese tratado de elucidar cierta experiencia del ser, cuya raíz está en la libertad del juego [...] Y fuera de Europa, en sociedades que aparentemente no se nos parecen en nada, he descubierto la importancia que los hombres daban a esas actividades delirantes.⁶¹

Aquí, la guía interpretativa es la equiparación de los fenómenos imaginarios con “la libertad del juego”. Si seguimos su razonamiento, supondremos que en el juego se hallan las claves de lo simbólico. Duvignaud llegó a esta idea a partir de experiencias muy diversas de investigación antropológica como el estudio *in situ* de la vida ritual y mítica de una comunidad, el estudio de los sueños y su importancia en la vida de la gente común de la ciudad, la participación en el juego y su estudio, la experimentación teatral. Esas mismas experiencias lo llevaron a cuestionar los enfoques metodológicos predominantes en el estudio de esos fenómenos, criticando los puntos de vista del funcionalismo, el estructuralismo y el marxismo. De ahí que planteara la exigencia de una nueva epistemología y nuevas modalidades creativas de investigación para “evocar los fenómenos -por llamarlos de alguna manera- de la imaginación, la creación y la

⁶¹ *El sacrificio inútil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 10-11.

afectividad; de todo lo que se puede denominar como lo no estructural, o no estructurado”.⁶² Desde esa perspectiva objeta ciertos aspectos del método estructural:

Los fenómenos de los que estamos hablando exigen una epistemología nueva [...] Tomemos un problema: el de los mitos, por ejemplo. En ese respecto rechazamos un método como el de Lévi-Strauss que consiste en separar lo mítico de lo existencial y de las prácticas materiales. Siento un profundo respeto por Lévi-Strauss, pero algo como la mitología reconstituida de “la indianidad”, de los esquimales a las tribus del sur de Chile, es absolutamente indiferente a la realidad actual de las sociedades de las que habla, pues entonces: “viva el mito y mueran los hombres”.

Lo que nosotros hemos hecho es investigar, haciendo uso de una epistemología que se define en la acción misma: sitúa las prácticas en su contexto y comprende que cada práctica supone un aparato de mitos, de creencias, de afectos; es éste conjunto, como un todo, el que hay que entender.⁶³

Por nuestra parte, recuperamos esta intención de Duvignaud refiriéndola a los excesos a los que se ha llegado, en ocasiones, al utilizar los métodos funcional, estructural o materialista histórico, preocupación que es común a varios autores. Lo que nos parece cuestionable de su planteamiento es la idea de que existen fenómenos “no estructurales o no estructurados” pero dejaremos esta cuestión para más adelante.⁶⁴

Aquí, nos enfrentamos a otro problema epistemológico de la antropología que se trata de esclarecer. Este radica en la definición del “objeto de estudio”. Duvignaud se propone demostrar que la antropología se ha centrado fundamentalmente en el estudio de las *instituciones sociales* y muy poco en el estudio de los hombres vivos. Conclusión a la cual llega a partir de su propia investigación de campo y, sobre todo, de su *análisis*

⁶² “Institución y juego”, entrevista por Julio Amador, Revista *Palos de la crítica*, número 2-3, octubre 1980 - marzo 1981, México, p. 63.

⁶³ *Loc. cit.*, “Institución...”, pp. 61-65.

⁶⁴ Es posible demostrar que todos los procesos o fenómenos humanos poseen una estructura en tanto que poseen elementos, forma -incluidas las complejas- y relaciones entre los elementos, lo que equivaldría a una estructura.

práctico del juego y sus formas, tanto en las sociedades salvajes como en las modernas. Esta orientación comenzó a definirse a partir de sus investigaciones de los años sesenta sobre el teatro⁶⁵ y le permitió, más adelante, primero, cuestionar las orientaciones teóricas predominantes y, segundo, abrirse hacia una epistemología que pudiera captar en su riqueza el significado de la experiencia humana viva y, tercero, *establecer las relaciones de semejanza entre la dimensión mítica y ritual, la dimensión estética, la dimensión onírica y la dimensión lúdica*.

Esta idea se enunció en una primera forma en su *Sociología del teatro*:

Efectivamente, todo sugiere este aspecto ceremonial del teatro: la solemnidad del lugar, la distinción de un público, profano, y de un grupo de actores aislados en un mundo restringido, luminoso; el vestido de los cómicos, el rigor de los gestos, la particularidad de una lengua poética que distingue radicalmente al lenguaje del teatro del parloteo cotidiano. Ahora bien, la vida social ofrece aspectos totalmente idénticos a las *ceremonias*. Incluso parece que esas manifestaciones revisten una considerable importancia en la vida colectiva, que se imponen con una nitidez aun mayor que las organizaciones, las prácticas y los símbolos que actúan en el marco social, y que de esta manera nos encontramos en presencia de un verdadero *teatro espontáneo* en todos los niveles de la experiencia.⁶⁶

Estando esta idea presente, desde entonces, se va aclarando hasta llegar a una forma más definida en los resultados de sus estudios acerca del juego. En los cuales *el juego ya no es concebido como una práctica aislada, como una actividad más, sino como una constante que aparece en todos los aspectos de la vida social e individual*. El juego aparece como la tendencia -siempre presente- a la *desviación* de los actos, suscitada por la *creatividad* o el *azar*, respecto de las costumbres establecidas; así como la variación de los sentidos de las palabras, respecto de los significados predominantes.

⁶⁵ *Sociología del Teatro, Ensayo sobre las sombras colectivas*, Fondo de cultura económica, México, 1980.

⁶⁶ *Op. cit.*, "Institución y juego", p. 17.

A diferencia de otros investigadores que lo antecedieron y que se ocuparon sobre todo de estudiar las diversas formas del juego *con reglas*, para el cual en el idioma inglés existe una palabra específica: *game*; Duvignaud se dedicó a estudiar el juego *sin reglas*, para el cual el inglés tiene la palabra *play*, distinción que no existe en el español o el francés. Su orientación y su tema fueron definidos de la siguiente manera:

Sólo muy recientemente el juego sin reglas ha sido objeto de investigación práctica y experimentación significativas. Cuando hablo de juego sin reglas me refiero a la actividad muchas veces efímera, sin ningún tipo de organización, que suscita relaciones humanas nuevas, sin dejar de situar al hombre y a la mujer dentro de la trama de la vida social y frente a frente con las grandes autoridades naturales; con diversas manifestaciones de la experiencia, esto es: el sueño, el ensueño, la fiesta; incluso, con algunos elementos de nuestra vida psíquica, como el placer, el dolor, la felicidad, la imaginación, la ficción [...] las cosas que no hay que orientar hacia una finalidad inmediata, las cosas que no tienen utilidad específica alguna y que pertenecen a una región de la experiencia que por regla general es dejada de lado en una sociedad de rentabilidad en la que se contabilizan todas las actividades humanas.

Desde hace algunos años hemos tratado de hacer el balance de las prácticas y de los hechos que corresponden a las manifestaciones lúdicas que no pueden ser reabsorbidos mediante alguna forma de regulación, o borrados mediante un tipo de análisis que a menudo proyecta sus categorías abstractas sobre ellos.⁶⁷

En la forma de presentar su tema de investigación estaba implícita una nueva orientación. Para Duvignaud quedaba clara la insuficiencia de los enfoques anteriores. Había no sólo que volver a definir la cosa a estudiar, sino, también, *establecer una nueva relación entre los conceptos de institución y juego en el discurso antropológico*:

Hay ideas como las de Georges Bataille sobre la transgresión y, naturalmente, aquellos estudios tradicionales sobre cuestiones como las relaciones elementales

⁶⁷ *Ibid.*, p. 59.

de parentesco, los sistemas matrimoniales, pero nunca se nos dice cómo la gente vive esos sistemas y qué es lo que hace con ellos; dichas investigaciones dan la impresión de que simplemente se los padece [...] no somos seres pasivos, ya sea por la fuerza o mediante la impugnación o la astucia, logramos darle a nuestro poder lúdico una forma inteligible.⁶⁸

Así, partiendo de las premisas teóricas anteriores podemos definir al juego de la siguiente manera:

En mi opinión se trataría de conocer aquello que en el orden de la existencia se expresa como experiencia particular y que, adoptando formas singulares, puede concernir a lo imaginario, a lo afectivo, o aún a la acción [...] antropológica o sociológicamente diré que el juego representa la cantidad de azar que una sociedad puede aceptar, o incluso el modo en que una sociedad enfrenta el azar. El azar es lo que no entra en el sistema de leyes, de organizaciones. Lo que hay que averiguar es cómo un grupo, una clase, una sociedad, una civilización, enfrentan lo imprevisible.⁶⁹

A partir de aquí, se formula la exigencia de una nueva epistemología dinámica para el estudio de los mitos y los símbolos. Como es evidente, no se trata, simplemente, de situarlos en su contexto práctico, sino de *registrar la transformación constante de los significados que se produce en la actividad colectiva*. Detrás de ésta idea existe un conjunto de supuestos teóricos que definen un concepto de *discurso* y de la *multiplicidad práctica de sus usos y aplicaciones*. Hagámoslos explícitos: en primer término, se está concibiendo al discurso -y con ello a los mitos y los símbolos- a partir de su naturaleza *polisémica*. Así, todo discurso se abre hacia una multiplicidad de posibles significados. Pues todo uso del discurso supone su interpretación. Interpretar quiere decir: cotejar su significado con un *conjunto de referentes*, es decir de *valores*, que constituyen la totalidad

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 57-59.

⁶⁹ *Ibid.* p. 60.

de saberes activos que posee todo individuo, toda cultura. Al interpretar, dotamos de un nuevo significado al discurso. En toda interpretación ocurre un doble movimiento:

- a) *repetición*, por medio de la cual se reproducen sentidos preexistentes de un discurso y,
- b) *desviación*, por medio de la cual los sentidos preexistentes de un discurso son transformados, surgiendo uno nuevo.

De tal manera, cuando analizamos un *ritual* -la puesta en escena *ceremonial* de un *mito*- podemos ver cómo la comunidad y sus individuos entran en contacto con el relato mítico y hacen uso de éste discurso de una manera particular. El relato está siendo *reproducido y transformado* a la vez por quienes participan de él durante la ceremonia; los *mitos y símbolos* están siendo reinterpretados cada vez por cada miembro de la comunidad durante la experiencia ritual. Así, cada colectivo propone un complejo conjunto de figuras con las que todo individuo alimenta su imaginario, juega con ellas y las vuelve a significar, produciendo nuevos sentidos, expandiendo su horizonte simbólico. Cada símbolo estará situado dentro de un ámbito de acción que se refiere tanto a la situación espacial y temporal en la que se manifiesta, como al campo semántico al que pertenece y nos remite.

Enfrentados como lo estamos, inapelablemente, con las grandes autoridades naturales que rigen la vida, estamos obligados a elaborar complejos aparatos simbólicos que nos reconcilien con la crudeza de la existencia material y lo inevitable de la muerte. En su estudio acerca de los ritos mortuorios, Duvignaud nos dice al respecto:

[...] el conjunto de las prácticas mortuorias, de las ceremonias, de las creencias mágicas o religiosas, de los ritos, remitía a una actividad colectiva compleja que, al atravesar la conciencia individual, desencadenaba innumerables emociones o fantasmas.⁷⁰

⁷⁰ Citado en *Op. cit. El banco ...* p. 159.

En otro terreno, el territorio de lo lúdico, Duvignaud llega a conclusiones semejantes al concentrarse en el estudio del juego infantil. En este campo, parte de las teorías de Winnicot⁷¹, quien sostiene que:

[...] el juego con un juguete [...] consiste en que el niño aprende de golpe el mundo exterior a través de ese objeto que se vuelve bruscamente simbólico [...] Winnicot [...] explica el juego como una forma de descubrimiento del mundo y de lo simbólico; aquello que para el adulto es un objeto insignificante (el trapo, el oso, el títere), para el niño -por el contrario- constituye un instrumento de exploración por medio del cual la parte ocupa el lugar del todo.⁷²

Existe así un paralelismo sorprendente entre el *símbolo* y el *mito*, en las sociedades tradicionales, en tanto *medio ideal de conocimiento de la vida, del mundo y del cosmos* y el *juguete* y el *juego* con el que el niño *explora y conoce el mundo*. De ahí que las aportaciones epistemológicas que surgieron del estudio del juego resulten del todo pertinentes para la comprensión del mito en las sociedades tradicionales. El juego en tanto *acto interpretativo y cognoscitivo fundamental* está presente dentro de toda manifestación mítica y simbólica.

Desde esta perspectiva podemos ver cómo, tanto el *juego* como el *mito*, en su calidad de *significantes*, abren un espectro enorme de *significados*. Esto fue lo primero que trató de demostrar Duvignaud, al invertir los términos de Saussure:

Por nuestra parte, sólo sostenemos algunas hipótesis: me parece que la teoría de Saussure del significado y el significante puede ser invertida [si pensamos] que la vida social o la experiencia colectiva, o incluso la experiencia política, nos proponen constantemente signos de los cuales nosotros debemos ser los significantes. De la misma manera, el niño, al servirse de estos instrumentos que son significados, abre un espectro enorme de significaciones.⁷³

⁷¹ Cf. *Op. cit.*, *Realidad y juego* y *El niño y el mundo exterior*, Paidós.

⁷² Duvignaud, *Loc cit.*, "Institución...", p. 65.

En su libro: *El sacrificio inútil*, propone una perspectiva dinámica de investigación que parte de un concepto polisémico del símbolo:

La mayoría de los estudios sobre el simbolismo empiezan, por decirlo así, en una obligada referencia a ejemplos cuya trivialidad es garantía del sentido común que evocan: la bandera, la cruz [...] Viene luego la distinción entre “significante” y “significado”, dicotomía que remite a combinaciones abstractas que constituyen la estructura mental. Lo que equivale a decir que el formalismo que en este caso parece regir los sistemas míticos nos dispensaría de conocer las sociedades que los crean, en las que ellos echan raíces.

¿Qué sucedería si, antes que cualquier examen, se considerara la célebre distinción de Saussure como un postulado no verificado? ¿Qué si se abordara el símbolo *como una cosa* y ya no *como un signo*, una cosa cuya irradiación propia engendra múltiples sentidos?⁷⁴

En primer término, Duvignaud enfatiza, con un nuevo sentido, la importancia del *dinamismo de los significados de un símbolo que cada nuevo campo semántico introduce, más allá de la repetición de las estructuras simbólicas en sí mismas*. Subraya, también, la cualidad del símbolo como cosa, algo que me parece de suma importancia, puesto que pone de relieve la *materialidad concreta* de cada símbolo específico, ya se trate de la cruz, minuciosamente dibujada en el manuscrito medieval irlandés; o de aquella que es producto de una incisión en el barro de una vasija neolítica; o de la cruz de piedra tallada por el artesano azteca para el atrio de la iglesia cristiana, en los primeros años de la conquista de México. En todos ellos, mientras la materia es diferente y evoca campos semánticos, técnicos y materiales diversos, la *figura del signo* es “semejante”, la misma *forma* se ha transfigurado y la *situación discursiva*, el *campo semántico* del símbolo, ha cambiado por completo y, aunque se mantienen ciertas constantes, cada nueva interpretación, cada nuevo uso, cada nueva aplicación, incorpora elementos novedosos, abriendo un nuevo espectro de sentidos posibles, de combinaciones nuevas y de nuevos

⁷³ Duvignaud, *Loc. cit.*, “Institución...” p. 66.

⁷⁴ Fondo de Cultura Económica, México, 1979. p. 58.

espacios de realidad en los que aparece el símbolo, actuando como guía heurística de la realidad.

Ambos elementos son fundamentales para la interpretación de lo simbólico, pues, no podemos olvidar que *el símbolo ha surgido de una cosa*, de una materia particular que, súbitamente, por sus características físicas: forma, textura, dureza o flexibilidad, brillo u opacidad, se ha convertido en una entidad *cargada de significado*, que permite la explicación del origen y fundamento de lo que existe -cosmos, vida, mundo- *dentro del contexto de figuras discursivas más amplias que son los mitos*. No es casual que Juan-Eduardo Cirlot proponga en su *Diccionario de símbolos* como una de las lecturas fundamentales que hay que hacer del símbolo, la de su aspecto triple: como cosa, como instrumento (cosa útil) y como elemento explicativo.⁷⁵

Esa lectura hace posible acercarnos a la *génesis* del símbolo y nos permite ver cómo, en su origen, el símbolo, con todas sus características materiales, sirvió para dotar de sentido a la realidad. Insistimos, así, en subrayar el carácter epistemológico del símbolo y su indiscutible universalidad que le permite constituirse como el elemento explicativo fundamental al interior del mito, de la obra de arte, del sueño, del juego y, en general, del discurso. Estas dimensiones de realidad, aparentemente distintas y precisamente diferenciadas, están enlazadas entre sí por sorprendentes vasos comunicantes que nos permiten saltar de una dimensión de realidad a otra y que permiten sus mezclas y "remiendos". Unas y otras se explican entre sí. La realidad de la literatura, por ejemplo, participa de la del mito y de la del sueño, siendo, a su vez, un juego con las palabras y sus posibles sentidos. Sin embargo, cada dimensión guarda su especificidad. Así, el sueño, de una manera diferente que el mito y el ritual, enfrenta las fuerzas naturales y los dilemas de la vida con sus propios recursos simbólicos:

La experiencia onírica no escapa a esos enfrentamientos. Pero se remite a ellos de manera distinta: las grandes instancias, *entre las cuales la sexualidad sólo es una más*, actúan sobre las ficciones de los sueños y lo hacen cada vez de una

⁷⁵ *Oo. Cit.*, pp. 33-47; véase supra, pp. 35-40.

manera particular, incluso divergente [...] en función de la orientación de las fuerzas naturales que la mujer y el hombre afrontan en la soledad del sueño.⁷⁶

En otra parte de ese mismo ensayo, Duvignaud define la importancia que tienen los sueños, para quien sabe escucharlos, en la apertura hacia una vida creativa y lúdica de la cual son el espejo:

Si admitimos que todo sueño es un juego del pensamiento que va más allá de su simbolismo literal, para figurar combinaciones posibles, que corresponden a una especie de cuestionamiento de la vida material, vemos en él un modo de conocimiento que formula juicios velados [...] De allí pasamos a considerar a esas tramas oníricas no como reglas de la vida social o de un deseo reprimido, sino como una incitación *lógica* que pone en tela de juicio a la vida colectiva. Cada cual por su parte, G. Bachelard y R. Bastide presintieron la naturaleza “epistemológica” del sueño y su carácter de postulación lógica en que se ve aparecer “ese acuerdo esquemático entre una realidad inconclusa y un espíritu en devenir”.⁷⁷

Todo esto nos invita a trascender tanto en el plano de la investigación de lo simbólico como en nuestra vida diaria, las oposiciones convencionales de la lógica racionalista, a dejar de identificar razón y realidad, a reconocer la diversidad de la experiencia vital y la pluralidad de la verdad.

[...] la “vivencia social” de los hombres recubre diversas lógicas, que la lógica codificada y preponderante de la vida cotidiana no siempre es la de las prácticas, la de las técnicas, de la memoria colectiva, y menos aún de la religión, de la magia y de la vida imaginaria. Aquellas lógicas podían, incluso, ser contradictorias entre sí, o cuando menos divergentes, de suerte tal que la experiencia visible combinara, mediante un “remiendo” permanente y torpe, un frágil haz de proposiciones discordantes [...] Una sociedad no implica unidad,

⁷⁶ *Op. cit.*, *El banco...* p. 161 (en cursivas en el original).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 27.

salvo por la visión preponderante que a veces se le impone: ¿no pertenece nuestra idea de una “totalidad” funcional o estructural de la experiencia colectiva al acervo de ideas, recibidas sin crítica, del siglo pasado? ¿No se remonta a Hegel y a su monstruosa identificación de lo real y lo racional?⁷⁸

En el ámbito de la política, del imaginario político, el símbolo y la simbolización, de acuerdo con Duvignaud, se convierten en actos de poder:

[...] cuando existe un símbolo, (imagino por ejemplo el símbolo que representa una bandera, el símbolo de un partido político) estamos en presencia de un acto de poder. Alguien que dispone del símbolo lo utiliza para agrupar a la gente [...] creo que existe en el simbolismo el germen de un *universo concentracionario*: el que se suscita precisamente por miedo al símbolo –“agrúpanse detrás de éste símbolo”. Este constituye un acto de poder sobre el grupo.⁷⁹

En el contexto del discurso político, el símbolo actúa como elemento fundamental de identidad, tanto por la enunciación de un lenguaje común a un colectivo determinado, como por la función de agrupar a sus miembros en torno a una idea, a un objetivo. El símbolo es el centro en torno al cual se construye el discurso. La palabra no puede desligarse aquí de sus consecuencias de poder. En el discurso político el símbolo tiene la cualidad de despertar la potencia activa de la palabra para traducirla en acción colectiva.

⁷⁸ Duvignaud se planteó los problemas fundamentales de la antropología, a partir de su experiencia en Chebika, Túnez. Lo interesante es poder ver cómo en Chebika, una comunidad rural tunecina, donde un comunitarismo tradicional, profundamente arraigado en la vida de sus pobladores, entró en conflicto con el proyecto modernizador de un socialismo estatalista -copiado de la socialdemocracia europea- que intentaba imponer en todo el país un modelo abstracto de socialización, aún en contra de las propias formas comunitarias regionales. Dos imaginarios que concebían de manera diferente lo colectivo y lo comunitario se confrontaron. Duvignaud se encontraba en Chebika haciendo investigación de campo cuando ocurrió ese choque cultural entre la comunidad y el proyecto gubernamental; como testigo vivo de ese enfrentamiento, participó del lado del pueblo de Chebika. Esa experiencia dejó una huella profunda en él. Ahí confluyeron dos largos caminos: el del intelectual -años de estudio y reflexión- y el del hombre abierto a la experiencia humana, preparada por el vivir mismo y, por qué no, por la experiencia del teatro, por el contacto con Artaud. *El banco de los sueños*, Fondo de cultura económica, México, 1981, p. 12.

⁷⁹ *Op. cit.*, *Institución*, p. 66 (el subrayado es nuestro).

Los símbolos, como sabemos, no existen de manera aislada, sino que están inscritos dentro de determinadas tramas discursivas: cobran sentido dentro de contextos semánticos determinados. Originalmente, los símbolos aparecen como figuras esenciales dentro de los mitos. Cobran su sentido cabal en el conjunto del discurso mítico. En ese sentido nos parece que lo más consecuente sería estudiar los símbolos dentro de ese conjunto discursivo en el que han aparecido. Este contexto es el de los mitos, de ahí que debamos introducirnos en él.

CAPÍTULO II

HERMENÉUTICA DE LOS MITOS

Proponemos aquí al mito como modelo clásico del discurso, como el *modelo generativo* del que surgieron todos los otros modelos discursivos. Esto apunta tanto hacia un estudio de ciertos aspectos estructurales del mito, como hacia una interpretación genealógica de sus modos de ser. Antes de entrar en el análisis, definamos en una primera aproximación nuestro concepto operativo de mito. Le llamamos operativo porque refiere en su definición los aspectos que nos interesa estudiar en primer término y, aunque muchas otras definiciones son posibles, por ahora, estos elementos nos bastan. En la medida que avancemos, enriqueceremos nuestra definición.⁸⁰

Antes de entrar en materia debemos decir que el mito es, ante todo, un *hecho sagrado* y que sólo si lo pensamos dentro de su contexto religioso lo podemos comprender con la profundidad que merece, al abordarlo de manera científica se corre siempre el riesgo de perder esa perspectiva fundamental del mito. Al hacer esto, pensar al mito como un hecho sagrado, conviene, entonces, acudir a la definición del mito que propone Mircea Eliade:

[...] para los miembros de las sociedades arcaicas y tradicionales, el mito narra una historia sagrada que cuenta los sucesos que tuvieron lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". De esta manera, el mito es siempre el registro de un tipo u otro de "creación", al narrar cómo alguna cosa o ser comenzó a existir. Los actores son seres sobrenaturales, y los mitos revelan lo sagrado (o simplemente lo "sobrenatural") de su actividad [...] Los mitos narran no sólo el origen del mundo y de todas las cosas en él, sino, también, los sucesos primordiales que conformaron al hombre tal como es ahora: mortal, sexualmente diferenciado, organizado socialmente, forzado a trabajar para vivir y obligado a trabajar de acuerdo a ciertas reglas [...] El mito le enseña los eventos primordiales que lo han convertido en lo que es;

⁸⁰ En esta cuestión diferimos de Manfred Frank, quien piensa que el mito es indefinible en cuanto a su esencia, véase al respecto: *El dios verdadero*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 79-109.

todo aquello relacionado con su existencia y su modo legítimo de existir en el cosmos le concierne directamente.⁸¹

Teniendo siempre en cuenta este carácter esencialmente sagrado del mito, nos valdremos de otras dos definiciones del mito que nos ayudarán a introducirnos en su análisis. Carlos García Gual, profundo conocedor de la mitología griega, define los mitos de la siguiente manera:

Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano [...] El mito es un *relato*, una narración, que puede contener elementos simbólicos, pero que frente a los símbolos o a las imágenes de carácter puntual, se caracteriza por presentar una “historia” [...] El relato mítico tiene un *carácter dramático y ejemplar* [...] El mito explica e ilustra el mundo mediante la narración de sucesos maravillosos y ejemplares.⁸²

De este concepto de mito destacamos, en primer término, tres cosas:

- 1) el mito relata un suceso,
- 2) ese suceso tiene un carácter dramático y ejemplar,
- 3) ese relato contiene figuras simbólicas.

A la definición anterior debemos añadir otros dos elementos que están presentes en la definición de mito que propone R. J. Stewart:

Un mito es una historia que comprende y expresa un patrón de relaciones entre la humanidad, otras formas de vida y el entorno.⁸³

⁸¹ “Myths and Mythical Thought” en *The Universal Myths*, Alexander Eliot, comp., Meridian, New York, 1990, pp. 23-25 (la traducción del inglés es nuestra).

⁸² *La mitología*, Montesinos, Barcelona, 1989, pp. 12-13.

⁸³ *Los mitos de la creación*, Edaf, Madrid, 1991, p. 27.

Lo que nos da dos aspectos más:

- 4) el mito comprende y expresa patrones de relaciones y
- 5) el mito explica las relaciones fundamentales de los seres humanos entre sí, de los seres humanos con otros seres y con el cosmos.

Veamos en que consiste cada uno de estos aspectos:

1) El primer aspecto nos permite ver al mito en tanto *estructura narrativa*: el mito es un relato. Lo que lo hace objeto del análisis estructural del relato. El relato es una forma universal y esencial del discurso, Roland Barthes ha insistido en ello:

Ante todo, hay una variedad prodigiosa de géneros, distribuidos entre sustancias diferentes, como si toda materia fuera buena para confiarle sus relatos: el relato puede estar sustentado por el lenguaje articulado, oral y escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la mezcla ordenada de todas estas sustancias: está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela corta [...] la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado [...] la vidriera, el cine, los comics, las noticias periodísticas, la conversación. Además, bajo todas estas formas casi infinitas, el relato está presente en todas las épocas, todos los lugares, todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no existe, no existió nunca en ninguna parte, un pueblo sin relatos [...] ⁸⁴

2) El segundo aspecto plantea el problema del significado de los sucesos dramáticos y ejemplares que se exponen en el mito. El desciframiento de este segundo aspecto apunta hacia un plano de significado implícito en lo literal de la historia. Apunta incluso hacia la existencia de *múltiples dominios de significado en el mito*. Esto es algo

⁸⁴ *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 163.

que todos los estudiosos de las religiones conocen. En su *Introduction a Hindu Myths*, Wendy Donigen O'Flaherty escribe:

La elemental simplicidad de su trama, la inocente transparencia de su visión del mundo, permite que un buen mito funcione como un prisma perfecto, a través del cual se refractan, simultáneamente, todas las formas posibles de encarar los problemas planteados por él. El primer nivel que encontramos es el *narrativo*, generalmente, una muy buena historia, aunque, a menudo, con un final predecible. Estrechamente relacionado se encuentra el nivel de *lo divino* que concierne a la mitología, tal como era entendida por los estudiosos de los clásicos: las luchas metafóricas entre los poderes y personalidades divinos. Encima de estos se encuentra el nivel *cósmico* del mito, la expresión de las leyes y procesos universales, de los principios metafísicos y las verdades simbólicas. Y bajo éste, hundiéndose en la sombra del folklore, está el nivel *humano*, la búsqueda del sentido de la vida humana.⁸⁵

Lo decisivo aquí es constatar que el mito posee una multiplicidad de dimensiones de significado que están presentes de manera simultánea. Esto es algo que todas las hermenéuticas antiguas del mito sabían. En relación con el Libro Sagrado del Islam se nos dice:

El libro de Dios -explica el VI Imám- comprende cuatro cosas: la expresión enunciada (*ibárat*); la intención alusiva (*isárat*); los sentidos ocultos, relativos al mundo suprasensible (*latá'if*), y las supremas doctrinas espirituales (*hagá'iq*). La expresión literal está dirigida al común de los fieles (*awamm*). La intención alusiva concierne a la élite (*jawáss*). Los significados ocultos corresponden a los Amigos de Dios (*awliyá*) y, las supremas doctrinas espirituales, a los profetas (*anbiya*, plural de *nabi*).⁸⁶

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 22, (la traducción es nuestra).

⁸⁶ Citado en Henry Corbin, et. al., *Historia de la filosofía, Del mundo romano al Islam Medieval*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 238.

La proposición se apoya en un Hadith del profeta que dice así:

El Corán tiene una apariencia externa y una profundidad oculta, un sentido exotérico y otro esotérico (cada nivel contiene otro nivel, a imagen de las Esferas celestes, embutidas unas en otras); y así sucesivamente hasta siete sentidos esotéricos (siete niveles de profundidad oculta).⁸⁷

La estructura comprensiva se repite a lo largo de todas sus imágenes explicativas, muestra la infinidad y su verdad en la multiplicación de los sentidos. Pero sobre todo muestra lo inescrutable de su misterio:

Nuestra causa es un secreto (*sirr*) dentro de otro secreto, el secreto de algo que permanece oculto, un secreto que sólo otro secreto puede develar; es un secreto acerca de un secreto que se basta con un secreto.⁸⁸

Desde la Antigüedad, la hermenéutica se planteó el problema de establecer las diversas dimensiones del mito y sus posibles sentidos. Así, desde una perspectiva tradicional o una moderna, estamos frente a un sistema semántico complejo en el cual el enunciado de un plano sirve de punto de partida para introducirse en el significado del nivel siguiente y, así, sucesivamente. Roland Barthes en su estudio sobre las mitologías modernas propone un análisis del mito en dos niveles, pues lo considera como un “*sistema semiológico de segundo grado*”.⁸⁹ Para comprender tal sistema Barthes elabora un esquema claro y pertinente:

	1. significante	2. significado	
lengua {	3. signo I. SIGNIFICANTE		II. SIGNIFICADO
MITO {	III. SIGNO.		

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Mitologías*, Siglo XXI Editores, México, 1980.

Tenemos aquí dos planos diferentes de significado del mito. El primero sería el *plano literal*, correspondiente a la historia o suceso narrado: el acontecimiento en sí mismo. Lo literal responde a la pregunta: ¿qué sucede? En este plano nos limitamos a la simple reconstrucción de la historia, nos ceñimos a los hechos narrados, por extraordinarios que estos puedan parecer. Pero en el mito, como en la imagen poética o pictórica, la historia, el *plano literal* (o plano de la *denotación*) es sólo una figura metafórica que sirve de medio para transmitir un sentido o conocimiento "oculto", un segundo plano de significado. Es decir, posee un *sentido implícito* diferente del *sentido explícito*, presente en su literalidad. A este segundo sentido le llamamos *plano conceptual* (o plano de la *connotación*). Abordamos así al mito en tanto estructura significativa que, como dice Thompson, "pide ser interpretada".⁹⁰

3) El tercer aspecto implica la existencia de figuras simbólicas, de *arquetipos* que necesitan ser descifrados a partir de una hermenéutica compleja que hemos explorado en un apartado anterior. Ahora lo que importa es comprenderlos en el contexto del relato mítico y sus significados.

4) El cuarto aspecto hace referencia a los *patrones de relaciones* entre las dimensiones esenciales de la vida. En el capítulo sobre el análisis de los símbolos hemos hecho mención de ellas:

- a) realidad cósmica
- b) realidad biológica
- c) realidad histórica
- d) realidad psicológica
- e) realidad espiritual.

En la interpretación cristiana del mito adámico, por ejemplo, podemos identificar estas cinco dimensiones:

⁹⁰ *Ideology and Modern Culture*, Oxford, Polity Press, 1990.

a) En cuanto al ciclo cósmico, el mito se sitúa en la Era cósmica que corresponde a la figura de Dios Padre.

b) En relación con la dimensión biológica, el mito explica el origen de la vida humana.⁹¹

c) En lo histórico, el mito hace referencia primero a la inocencia original del hombre y la unión con Dios que esa inocencia supone. La inocencia es vista como una forma primaria de la sabiduría y entendida como la “fase paradisiaca” de la humanidad, la Edad de Oro original. Luego, sobreviene una segunda época caracterizada por la pérdida de la inocencia original que tiene su causa en la diferenciación del saber y la oposición entre la sabiduría y el conocimiento práctico-utilitario. La segunda etapa representa, respecto de la primera, la “pérdida del paraíso”, la *caída en el mundo de la dualidad, en el mundo de las oposiciones y los conflictos*.

d) En lo psicológico y lo moral, el mito habla de la soberbia humana que tiene su origen en el deseo y la obsesión de poder que trae consigo la aparición del conocimiento práctico-utilitario. Esto es visto por la moral cristiana como la causa del extravío humano, el origen del mal: su alejamiento de Dios.

e) En lo espiritual, habla de la unidad armónica con Dios, presente en la sabiduría, en el mensaje esotérico de la revelación y del peligro de perder esa unidad armónica.

El desciframiento de todo mito supone descubrir las *secuencias y relaciones: las estructuras* que están presentes en el relato. Estas forman *patrones* muy específicos, claramente reconocibles: los *patrones míticos*. Los patrones son formas de exposición de los conceptos fundamentales implícitos en los mitos. Las imágenes, presentes en los mitos son las portadoras de esos conceptos. Esas imágenes son muy poderosas, han sido elaboradas no sólo en función del concepto del que son portadoras, sino, también, de un conocimiento muy sutil, han sido concebidos a partir del efecto que producen en la mente humana: de la forma poderosa en la que actúan sobre el imaginario colectivo. Respecto de la manera en la que los patrones de relaciones actúan sobre el imaginario, R. J. Stewart dice:

⁹¹ Se considera, también, que el mito puede hacer referencia implícita al proceso natural de gestación de la vida: la gestación del niño dentro de la madre, entendida como “fase paradisiaca” y el nacimiento como “caída o pérdida del paraíso”.

Las fórmulas tradicionales de los mitos, que son los papeles y la apariencia de determinados tipos, muchos de los cuales son conocidos bajo formas paralelas en el mundo entero, así como el lenguaje específico y los ritmos de narración empleados por un narrador [...] también actúan de manera directa en los niveles más profundos de nuestra conciencia. Elementos de esta índole, el visual y el rítmico, en el que el ritmo incluye no sólo la canción y el verso, sino también la pauta y la estructura de la narración y los tipos que en ella intervienen, contribuyen al vigor de los patrones míticos.⁹²

Todo esto nos lleva a enunciar el problema de la *lógica específica de los mitos*. Pues los patrones míticos, entendidos en su sentido más amplio, cobran sentido, al interior de una lógica discursiva que es propia de los mitos:

El mito aplica a sus objetos procedimientos de análisis que le son propios; presenta modos particulares de asociación de imágenes, en fin, todo un aparato lógico especial [...] Otra parte que merece ser estudiada con detenimiento es la referente a la composición de los mitos. No podemos por menos que extrañarnos ante la poca variedad de sus episodios y de sus combinaciones; hay tipos de mitos en número reducido, y en la multitud de ejemplares de cada tipo, las partes se presentan en un orden más o menos constante. Este orden está lejos de ser siempre para nosotros el que sería el natural. Este ilogismo aparente del mito revela su lógica especial y la persistencia de sus formas oscuras constituye un índice de su función.⁹³

5) El quinto aspecto del mito cumple la función esencial de exponer las razones de ser de todas las cosas: el origen y el porque de la existencia de cada cosa, de cada ser, el porque de la forma de darse las relaciones de todas las cosas entre sí. El mito como explicación del fundamento de las cosas, cumple una función cognoscitiva esencial que expondremos más adelante.

⁹² *Op. cit.*, p. 29.

⁹³ Marcel Mauss, *Institución y culto, Obras II*, Barral Editores, Barcelona, 1971, pp. 148-149.

Más allá de la definición del mito y de sus aspectos, una hermenéutica sistemática del mito debe tomar en cuenta tres núcleos teóricos fundamentales que intervienen en el análisis de todo discurso:

- I) El análisis estructural,
- II) el análisis histórico y
- III) el análisis de las interpretaciones previas.⁹⁴

ANÁLISIS ESTRUCTURAL

I) Para completar el análisis estructural del mito, presentado en los párrafos anteriores, nos valdremos de una propuesta de análisis estructural del relato. Desde el punto de vista de su *aspecto narrativo*, el mito nos dice algo a través de ciertos medios: estructuras organizadas de palabras. En este terreno estudiamos al mito como un discurso narrativo, como un relato. Esto significa estudiarlo a partir de las constantes que presenta su *organización interna*: los elementos que la componen, las relaciones entre éstos, de su lógica interna, de su combinatoria, de su sintaxis. Pero, desde este punto de vista, esos elementos son estudiados como *estructuras narrativas*. En particular, nos interesan las formas en las que, por medio de una *sintaxis verbal determinada*, transmiten una idea, un concepto o la información acerca de un suceso determinado.

Quando vemos un discurso como una estructura narrativa, lo que importa es *cómo ese discurso relata una secuencia determinada de eventos*, es decir, *cómo nos cuenta una historia*. De acuerdo con Thompson,⁹⁵ la historia consiste, generalmente, de una constelación de personajes y una sucesión de eventos, combinados de una manera tal que, *desarrolla una cierta orientación o trama*.

⁹⁴ Thompson, *Op. cit.*, p. 289.

⁹⁵ *Op. Cit.*

Al estudiar una determinada estructura narrativa podemos localizar y comprender los diversos recursos y técnicas narrativas que operan dentro de un discurso determinado y que terminan por definir los diversos estilos narrativos.

A partir de esta orientación podemos utilizar los elementos constitutivos de las estructuras narrativas para descifrar el plano literal del discurso, respondiendo a las preguntas relacionadas con la acción realizada, los actores participantes y las consecuencias de la acción.

Estas características generales deben conducirnos a la elaboración de un *modelo estructural del relato*. Si recurrimos a la lingüística, la posibilidad más pertinente es el de la *oración como modelo del discurso*, por ser la mínima unidad original -como dice Barthes-, la mínima unidad de enunciado que no constituye una serie sino un orden de sentido.⁹⁶ Al respecto nos dice:

[...] si es necesario dar una hipótesis de trabajo a un análisis cuya tarea es inmensa y los materiales infinitos, lo más razonable es formular una relación homóloga entre la oración y el discurso, en la medida en que una misma organización formal regula verosímelmente todos los sistemas semióticos [...] ⁹⁷

Desde ese punto de vista, el relato puede ser visto como una gran oración que nos dice algo. Este será el punto de partida y el punto de llegada, porque de lo que se trata es, descifrar el significado del relato, pasando de su *plano literal* al *conceptual*, donde el sentido aparece como si estuviese oculto en la historia, haciendo falta un análisis hermenéutico que lo haga aparecer como el enunciado de una oración que nos revela su significado.

Toda narración tiene diversos niveles de sentido que es necesario hacer explícitos desde el punto de vista del análisis estructural. Para tal efecto nos valdremos de las categorías de Barthes:

- A) nivel de las funciones,
- B) nivel de las acciones y

⁹⁶ Roland Barthes, *Op. cit.*, *La aventura semiológica*, p. 166.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 167.

C) nivel de la narración.⁹⁸

A) El nivel de las funciones se refiere al papel que desempeñan los elementos y/o los conjuntos de elementos del mito como partes que resuelven un aspecto del sentido global del relato. Esto implica que se distinguen aspectos diversos del sentido que son interdependientes entre sí y que sirven a la intención total del significado del relato, cada uno de forma distinta. Barthes distingue dos funciones básicas:

- 1) distributivas e
- 2) integrativas

1) Las distributivas se refieren a las *microsecuencias* descriptivas que constituyen una unidad en sí misma con un sentido para el conjunto de la historia. Claude Lévi-Strauss en su *Antropología Estructural* llama a esas unidades *mitemas*. La diferencia entre el relato verbal y el visual es que en el primero la secuencia es *diacrónica* y en el segundo, *sincrónica*.

2) Las unidades integrativas se refieren a las modalidades de la acción, al *cómo* de su realización y que puede referirse tanto a los indicios caracterológicos de un personaje, las actitudes o a la atmósfera en la que se lleva a cabo el suceso. En el relato verbal las unidades integrativas se intercalan con las distributivas en una secuencia *consecutiva*, mientras que en el visual son simultáneas y están integradas en una sola unidad o *composición* al interior de cada escena.

B) Las acciones comprenden la relación entre los personajes y su hacer. El desarrollo de ese hacer, da lugar a la *trama* y su devenir.

Para el análisis específico de la trama conviene hacer un ordenamiento de los personajes de acuerdo a la función que desempeñan dentro del relato. Habrá que fragmentar la trama en tres momentos: 1) planteamiento o inicio, 2) desarrollo y 3) final o desenlace. La comprensión del *sentido de la trama* sólo se logra si podemos localizar el *conflicto central* que mueve a los

⁹⁸ *Ibid.*, p.

personajes e hilando los sucesos, explicando la secuencia de eventos como el despliegue del sentido. Esto nos permite pasar del plano literal al plano conceptual y descifrar el significado de la historia.

C) Al estudiar una determinada estructura narrativa podemos localizar y comprender los diversos recursos y técnicas narrativas que operan dentro de un discurso determinado y que terminan por definir los diversos *estilos narrativos*. Las imágenes, como los discursos, se dan en un contexto de posibilidades creativas determinadas, histórica y culturalmente. El contexto define condiciones particulares para su producción y recepción.

La función narrativa se refiere, específicamente, al estilo narrativo. Las unidades de análisis son las *macrosecuencias* del relato -que son conjuntos complejos, constituidos por agrupamientos de unidades mínimas (*microsecuencias*)- que suponen y definen una *relación entre el emisor y el receptor*. Dado que en el relato visual esta función sólo puede ser observada en un conjunto amplio de secuencias y que no existe la dimensión verbal que fijaría la existencia de un narrador más o menos interior al relato, esta función del relato verbal es poco equiparable a una función equivalente del relato visual.

ANÁLISIS DE GÉNESIS

II) Los condicionantes históricos determinan:

- A) la definición e interpretación de los temas,
- B) las ideas religiosas y los cánones estéticos que modelan el tratamiento de los temas, a partir de cierto horizonte conceptual y simbólico, para lo cual se valen de ciertas técnicas visuales y literarias, utilizadas para la creación de imágenes y figuras discursivas.
- C) la explicación de las *funciones* que juegan los temas y sus interpretaciones al interior de cada sociedad y la forma en la que estos -imágenes y discursos- *configuran el imaginario colectivo*.

- D) los conceptos estéticos, religiosos y filosóficos presentes en las imágenes y figuras.
- E) las relaciones diversas que se establecen entre los temas y las *funciones* que juegan los mitos y los rituales asociados a ellos, al interior de cada sociedad.

Marcel Mauss ha planteado ya desde hace varias décadas y con mucha claridad, las consecuencias que se derivan de concebir al mito como un hecho social:

Es obvio que consideramos al mito como un hecho social, es decir, como un producto o como una manifestación normal de la actividad colectiva [...] Planteado esto, podremos estudiarlo, sucesivamente, desde dos puntos de vista: 1º, tratar de determinar el mecanismo de la formación de los mitos, y los procedimientos habituales de la imaginación creadora de los mitos, lo que significa buscar algunas de las leyes de la actividad mental del hombre en sociedad; 2º, centrar, entonces, nuestra atención sobre la función sociológica y especialmente sobre la función religiosa del mito; preguntamos que hay en él de particularmente religioso, qué puesto ocupa en el sistema de las cosas religiosas, qué objetos representa, a qué necesidades responde y cómo las satisface; hacer, en una palabra, todo lo que implica un estudio de función.⁹⁹

Cabe señalar, sin embargo, que aunque el análisis histórico es importante para la localización de las particularidades culturales de la producción y recreación de imágenes, mitos y símbolos, existen dimensiones del mito que corresponden a niveles transhistóricos y aún metahistóricos. Desde hace más de cuarenta años, Mircea Eliade se ha encargado de insistir en la particularidad de cada uno de los aspectos histórico y metahistórico del mito:

A) No existe el hecho religioso "puro", fuera de la historia, fuera del tiempo.

El mensaje religioso más noble, la más universal de las experiencias místicas, el comportamiento más generalmente humano -como, por ejemplo, el temor religioso, el rito, la oración- se singularizan tan pronto como se manifiestan. Cuando el Hijo de Dios se encarnó y fue él Cristo,

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 147.

hubo de hablar arameo; no podía más que comportarse como hebreo de su tiempo, y no como un yogui, un taoísta o un chaman. Su mensaje religioso, por universal que fuera, estaba condicionado por la historia pasada y contemporánea del pueblo hebreo.

B) Decíamos que el historiador de las religiones olvida con excesiva frecuencia que ha de habérselas con un comportamiento humano arcaico e integral, y que, por consiguiente, su papel no habrá de reducirse al *señalamiento de las manifestaciones históricas de ese comportamiento*; ha de tender, también a penetrar más profundamente esas *significaciones* y sus articulaciones [...] Lo que distingue a un historiador de las religiones de un historiador es que el primero debe habérselas con hechos que, si bien son históricos, revelan un comportamiento que supera con mucho los comportamientos históricos del ser humano. Si es cierto que el hombre se halla siempre “en situación”, esta situación no es forzosamente siempre *histórica*, es decir, no se halla condicionado únicamente por el momento histórico contemporáneo. El hombre integral conoce otras situaciones que no son las de su condición histórica [...] conoce varios ritmos temporales, y no solamente el tiempo histórico, es decir, el tiempo suyo, la contemporaneidad histórica [...] Esta consciencia histórica, en verdad, desempeña un papel bastante modesto en la consciencia humana, para no hablar ya de zonas del inconsciente que, también ellas, pertenecen al ser humano integral. Cuanto más despierta se halle una consciencia, más supera su propia historicidad.¹⁰⁰

Como toda esfera particular de actividad humana, la creación mitológica tiene sus propias mediaciones a través de las cuales se vincula a otras dimensiones de la vida social, cada una de ellas con su propia complejidad. En cierto sentido puede decirse que la producción imaginaria mitológica tiene una relativa autonomía respecto de las determinaciones de otras esferas de la vida social al poseer aspectos que la hacen ser *autorreferida*. Es decir, *toda nueva elaboración mítica se produce a partir de y en relación con las creaciones anteriores y*

¹⁰⁰ *Op. cit., Imágenes y símbolos, pp. 34-36.*

contemporáneas, que operan como *referentes* para los nuevos mitos, referentes que funcionan a la manera de una *memoria colectiva omnipresente*.

ANÁLISIS DE LAS INTERPRETACIONES

III) La interpretación es algo que practicamos todos los días, todo el tiempo, como forma de relacionarnos con el mundo, con nuestros semejantes, con nuestro medio ambiente. De hecho, la cultura es la historia de las diferentes interpretaciones que hemos dado a los sucesos fundamentales que componen nuestras vidas. Así, cuando queremos interpretar los mitos, no podemos olvidar que nuestro pensamiento participa de la cultura, *gran trama de la diversidad interpretativa*, que permea nuestra propia interpretación.

Toda versión de una historia o de un mito constituye una nueva interpretación. El conjunto de las versiones da como resultado el *campo semántico* del relato. Al interior de éste, cada versión puede ser vista como una *secuencia continua y variada de interpretaciones* que se concreta en una configuración específica que toma a otras, anteriores y contemporáneas, como *referentes*.

Todo mito es una *secuencia sucesiva de versiones yuxtapuestas y entremezcladas*. No existe mito alguno en estado de pureza original. Lo que ha llegado hasta nosotros son diversas versiones de cada mito, interpretaciones, modificaciones que, con el paso del tiempo, han venido a formar parte, a incorporarse al cuerpo mitológico. En todas las mitologías ha sucedido esto.

Si pensamos que durante milenios los mitos fueron conservados bajo la forma de la tradición oral, visualizaremos la infinidad de cambios que han sufrido y la aparición de nuevas interpretaciones. Ni la historia ni el narrador han sido los mismos. La historia del mito es la historia de sus múltiples usos y acepciones, de cada una de sus pequeñas, pero incontables aventuras en el lenguaje. El mito existe al interior de un conjunto de prácticas sociales que suponen usos diversos y un devenir. Wendy Donigen O'Flaherty da cuenta de la *multiplicidad de las versiones* de los mitos en el caso del hinduismo. Nos dice que no existe una versión única y original de ningún mito hindú; cada uno de ellos ha sido contado y vuelto a contar en el

curso de los siglos, apareciendo, cada vez, con variaciones menores y mayores. En algunos casos los cambios introducidos son tan significativos que resulta indispensable estudiar las distintas variantes.¹⁰¹ Valiéndose del ejemplo del mito de Herácles, Mauss propone una distinción entre las *partes constantes* y las *partes variables* del mito:

Efectivamente, para estudiar los mitos en cuanto fenómenos sociales, es necesario distinguir cuidadosamente sus partes constantes y sus partes adventicias. Por ejemplo, conviene saber que el número de trabajos de Herácles ha podido variar, y que el mito definitivo comprende, superpuestos a un mito argólico, algunos mitos tebanos y tracios, sin contar los que se han desarrollado entre los heráclidas del Asia Menor. Un mito de ese género, compuesto y deformado de mil maneras, no pertenece al mismo tipo de fenómeno que un mito sacerdotal o popular de un lugar o un santuario determinados.¹⁰²

Una forma muy importante de cambio que se produce dentro de un mito es cuando emigra de su lugar de origen dentro de una mitología determinada hacia otro ciclo mitológico distinto, sufre una transformación. Respecto de este tipo de cambio en la mitología griega, Mauss nos dice que al cambiar de contexto queda sujeto a una nueva interpretación, se crea "un mito de ese mito".¹⁰³ En relación con este problema, Mircea Eliade plantea las preguntas esenciales: "¿Por qué han podido difundirse tal mito y tal símbolo? ¿Qué revelan? ¿Por qué algunos detalles -incluso muy importantes- se perdieron durante la difusión mientras otros perduraron? En fin de cuentas, ¿a qué responden estos mitos y estos símbolos para haber tenido semejante difusión?"¹⁰⁴

Un factor que determinó un cambio radical en la forma de interpretación y difusión de los mitos fue el surgimiento de la escritura y, con ello, la larga transición de una cultura oral a una escrita. De la tradición oral a la escrita hubo un paso de inmensas consecuencias que puede observarse en el lenguaje:

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 157.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, *Imágenes y símbolos*, p. 37.

Por lo demás, el estudio del lenguaje es uno de los aspectos desde los que pueden considerarse mejor las representaciones religiosas en cuanto hechos objetivos. Eminentemente social, la palabra presta a las nociones su densidad y su fijeza; podemos verla alterarse con ellas y seguir sus flexiones en sus diversas aplicaciones; la veremos permanecer vacía de sentido, y después adaptarse a la expresión de nuevas ideas, asociarse con otras palabras del mismo modo que las ideas se asocian con otras ideas.¹⁰⁵

Entre el predominio de la comunicación oral y la aparición de la escritura concurren una serie de procesos sumamente complejos que establecieron una diferencia radical en toda la estructura social. No es nuestra intención ni está dentro de nuestras posibilidades hacer una historia de la escritura, sino, señalar algunas de las consecuencias para la historia del mito de la aparición de la escritura. Aunque la escritura es sólo un caso particular del archifenómeno que es la grafía humana, en unos cuantos siglos -si pensamos en los milenios que transcurrieron sin escritura- se convirtió en su forma predominante. De la grafía al pictograma, de ahí al logograma, a la fonetización y, finalmente, a la palabra, al alfabeto, hay pasos lógicos de enormes consecuencias sociales y humanas.¹⁰⁶

De acuerdo con Havelock, que aplica el lema de McLuhan, "el medio es el mensaje" a la escritura, existen una serie de consecuencias decisivas en el paso de lo oral a lo escrito:

- 1) El campo del mensaje y su naturaleza comenzaron a depender de la eficacia del sistema gráfico utilizado.
- 2) Las condiciones técnicas de la escritura condujeron a que las versiones orales rítmicas y poéticas de los mitos perdieran sus características originales y sus versiones escritas fueran sólo resúmenes o paráfrasis de ellas.
- 3) Los discursos orales anteriores a la escritura eran poéticos y el campo de la experiencia humana del que nos daban cuenta era mucho más extenso, diferenciado y diverso de lo que las versiones escritas dejan ver.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁰⁶ Cfr. Erik Havelock, *The Origins of the Written Civilization in the West*, Penguin, London, 1979.

- 4) La lengua rimada tiene sus dificultades técnicas y limitaciones propias tanto en lo que se refiere a sus particularidades de expresión como a las posibilidades de ser traducida a otra forma distinta como la prosa.
- 5) La versión escrita será una forma simplificada de las versiones orales. Ya no tendremos la epopeya original, ni las canciones de los pueblos, ni el testimonio fiel de sus emociones y deseos. Las ambigüedades de la escritura, basada en el sistema silábico, tenderán a alentar una *selección* efectuada a expensas de la versión oral original.
- 6) Los sistemas silábicos muestran paráfrasis de las versiones orales originales con una marcada *tendencia a la uniformidad de la sintaxis y del vocabulario*.
- 7) La socialización de la escritura dio origen a una *élite* poseedora del monopolio de la interpretación, producción y difusión del saber.
- 8) Los sistemas silábicos de escritura, por su propia ambigüedad, suponen la función del experto, no sólo para la memorización de los signos, también y, sobre todo, para la interpretación, de modo que el experto debe decidir lo que el escrito quiere decir. Esto les confiere a los de su oficio la autoridad para dictar la interpretación.
- 9) El sistema técnico de la escritura y el sistema social dentro del cual opera, tienden a privilegiar una interpretación determinada -y sus formas políticas de operar- de modo que se cree una ortodoxia y el privilegio de un grupo de expertos con la pretensión de dictar el sentido y los usos del discurso.
- 10) La aparición del alfabeto griego en los últimos años del siglo VIII a.C. trajo como consecuencia un cambio en la definición de la cultura humana misma. En adelante se abriría un abismo entre las sociedades alfabéticas y aquellas que utilizaban un sistema menos funcional y abstracto.
- 11) La invención de los griegos no fue simplemente un alfabeto sino el verdadero ejercicio de la escritura, estableciendo con eso las bases del desarrollo del pensamiento moderno.
- 12) La invención griega democratizaba el ejercicio de la escritura. Gracias a la superioridad de su análisis fónico se puso la capacidad de leer y escribir al alcance de

todos, incluidos los niños, derrumbando así los privilegios de una casta sacerdotal de intérpretes.

Ninguno de los fundadores de las grandes religiones escribió una sola línea de su mensaje sagrado. Todo lo que sabemos de Buda, Jesús o Mahoma ha llegado hasta nosotros a través de la escritura de hombres que redactaron con mucha posteridad los hechos fundamentales de sus vidas y de su Mensaje Revelado.

La forma oral es esencial para todo mensaje revelado, sobre Jesús y la forma de su mensaje nos dice Havelock:

En cuanto a las Parábolas y las Palabras que constituyen la enseñanza esencial de los tres Evangelios sinópticos, en su original arameo, deben haberse enunciado, oralmente, para alcanzar una audiencia que no leía pero que escuchaba, memorizaba y repetía oralmente lo que había oído. En este sentido, estrictamente técnico, podemos decir que los Evangelios son "homéricos", mientras que el experto que leía en la sinagoga los libros de la Ley tenía que tratar con un escrito que le exigía una serie de elecciones y, esta elección, no por ser de naturaleza esencialmente fónica, dejaba de reflejar las decisiones intelectuales acerca de lo que el texto podía decir.¹⁰⁷

En el caso del libro sagrado del Islam, El Corán, la decisión del Califa Othmán de redactar una versión definitiva y, a la vez, destruir todas las versiones no autorizadas, fue una acción decisiva dentro del conjunto de consecuencias que provocaron el primer gran cisma religioso del Islam que dividió a chiítas de sunitas.¹⁰⁸ Podemos ver, así, que la interpretación puede convertirse en una cuestión vital.

El mito, a su vez, debe situarse en un contexto discursivo determinado, dentro del que opera. De ahí que sea indispensable introducirse en el problema del análisis del discurso, que es el tema del siguiente apartado.

¹⁰⁷ *Ibid.*

CAPÍTULO III

EL IMAGINARIO COMO DISCURSO

El espacio específico en el cual es posible estudiar sistemáticamente el imaginario político es el discurso. Ahí nos es posible ver cómo se enuncian, y cómo se conciben la realidad y la política; cómo se produce, concretamente, esa *yuxtaposición de las diversas lógicas* que le son propias a cada una de las múltiples dimensiones de la vida. Para el análisis del discurso y su relación con el imaginario, formularemos algunos conceptos e hipótesis generales que nos permitirán llevar a cabo la tarea de mostrar diversos modos y características de la constitución del imaginario político. Antes de entrar a lo que sería una primera propuesta de análisis del discurso, queremos exponer un conjunto de hipótesis teóricas acerca de su funcionamiento, así como definir los elementos y aspectos que tomaremos en cuenta para su análisis.¹⁰⁹

USUARIO Y SENTIDO

El *usuario* es quien da vida al discurso, constituyendo la unidad de emisor y receptor. Es todo aquel que hace uso del discurso, tanto el que lo emite o produce como el que lo recibe o interpreta. Ambas posiciones funcionales son *activas e intercambiables*. Tanto al enunciar un discurso como al recibirlo -y por ello interpretarlo- estamos haciendo uso del discurso, nuestra relación con él es *activa*. La interpretación introduce siempre *cambios de sentido* en el discurso, por sutiles que estos puedan ser. Lo característico del usuario en el contexto de la comunicación es la diversidad. Frente a la experiencia de la comunicación, el usuario responde en una multiplicidad de planos de la realidad:

¹⁰⁸ Cfr. J. J. Saunders, *A history of Medieval Islam*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965 y *Shorter Encyclopaedia of Islam*.

¹⁰⁹ Para esta parte del ensayo nos hemos basado en las notas personales tomadas en las conferencias que impartió la Dra. Eni Pulcinelli Orlandi en la FCPyS, durante el mes de julio de 1992, sobre "Análisis del discurso".

fisiológico, sensorial, emotivo, intuitivo, intelectual y espiritual. Por otra parte, su relación con el saber y, de ahí, con el discurso, se encuentra en un continuo proceso de cambio.

El usuario se pone de manifiesto con su complejidad plena, dentro de la experiencia discursiva. Si las relaciones sociales pueden ser vistas como relaciones discursivas, el usuario construye su figura social y personal a través del discurso. El usuario se produce a sí mismo en el proceso de producir sentidos, en el proceso comunicativo. En esta construcción de sí mismo lo que se crea y recrea es el *imaginario* que forma la figura del usuario. El usuario es determinado por el discurso y a su vez lo determina: son *simultáneos*.

La identidad del usuario se produce atribuyendo sentido a la realidad, significando a los otros y siendo significado por ellos. Percibo al otro a partir de su discurso y el otro me percibe a partir de mi discurso. Como cada uno evalúa los discursos a partir de *conjuntos referenciales distintos*, cada uno vive y entiende de manera diferente el mismo suceso discursivo.

El discurso, por definición, siempre interpretable, da lugar a las posibles variaciones de sentido, de ahí que se diga que el *equivoco* es un elemento constitutivo del discurso. Se crean equívocos en el proceso de percibir como somos percibidos por los demás. Estos equívocos forman parte de lo que llamamos *interdiscurso*. Se constituye así lo que denominaremos *anticipaciones discursivas* y que se refieren a la imagen que el usuario cree que sus interlocutores se forman de él. Este concepto es importante para el estudio del imaginario político porque toda estrategia discursiva se propone crear imágenes y conceptos determinados respecto de un tema particular, formar la imagen pública de los líderes políticos o generar credibilidad respecto de un proyecto político determinado, por ello, quienes la elaboran deben poder *evaluar la eficacia de la estrategia discursiva*.

En el proceso de la formación de la identidad interviene no sólo el discurso verbal sino también el discurso no-verbal. En la comunicación, el conjunto de gestos corporales que acompañan y apoyan al habla -intencionales y no intencionales- constituye un sistema de comunicación dotado de códigos propios que puede ser abordado e interpretado a la manera de un discurso.¹¹⁰

¹¹⁰ Cfr. Mark L. Knapp, *La comunicación no verbal*, México, Paidós Comunicación, 1994.

No existe algo así como "la realidad objetiva", para la vida social, la realidad es inseparable de las nociones y conceptos a través de los cuales la designamos y definimos, por eso: *definir al mundo es crearlo*. Debido a esa razón, sostenemos que *la producción del mundo es una producción imaginaria*. Comprendemos al mundo¹¹¹ a partir de los discursos, los saberes y las técnicas con que contamos para conocerlo. Esto determina los límites de nuestro conocimiento, las condiciones de posibilidad de nuestro discurso. También establece las condiciones de producción de la verdad socialmente aceptada. Por esta razón la producción de sentidos sobre la realidad es un *acto de poder*.

SENTIDO Y PODER

Al enunciar un discurso, el usuario actúa sobre el mundo, lo crea, definiéndolo de una manera determinada. El discurso es, así, una *fuerza* que moldea la realidad y supone una *voluntad* que actúa en un contexto social. Todo discurso implica la posibilidad de alterar en cierto sentido las relaciones, los sucesos y las cosas que conforman el mundo, constituye, por eso, un *acto de poder*.

Si las relaciones de sentido pueden ser vistas como relaciones de poder, las relaciones de poder deben ser vistas como relaciones de fuerzas que luchan entre sí con la voluntad de *dominar*. Pueden ser vistas como fuerzas que pretenden imponer su interpretación de la realidad como la verdadera. Se establece así una relación *política* entre poder y verdad, entre sentido y dominio de la realidad.

En el funcionamiento del discurso no existe la neutralidad, lo que se da, son *diversas posiciones de poder*. Las interpretaciones deben ser vistas, entonces, como posiciones de poder en torno al sentido del discurso. El conjunto referencial, a partir del cual interpretamos la realidad, es también un *sistema de valores jerarquizados* y esos valores y jerarquías constituyen, en sí mismos, un *acto de poder* por medio del cual hemos convertido lo exterior en

¹¹¹ Utilizamos aquí el concepto de mundo que se deriva de la obra de Heidegger, *El origen de la obra de arte*, publicada en: *Arte y Poesía*, México, FCE, 1985, pp. 61-68. Por mundo se entiende la región de la tierra que ha sido trabajada y, por ello, transformada y significada por el hombre, a diferencia de las tierras vírgenes, indómitas.

algo interior. A través de los diversos sistemas de socialización, determinados valores socialmente aceptados se convierten en normas individuales. Por consiguiente, el enunciado de los discursos se realiza en función de estructuras discursivas dominantes, administradas por las relaciones de poder.

Las relaciones de poder establecen ámbitos de autoridad que determinan las diversas posibilidades de establecer las reglas discursivas y el control sobre los sentidos del discurso. La autoridad se define en la confrontación de las interpretaciones y suscita un conflicto de fuerzas en torno al control de la verdad, la definición de sus reglas operativas y sus consecuencias políticas. Estas características funcionales del discurso pueden verse con claridad en los ejemplos de las ciencias duras o de la historia, donde las interpretaciones acerca de los fenómenos se confrontan en tanto *estrategias de saber* diferentes. En el caso de la construcción de la credibilidad ocurre algo semejante: se implementa una estrategia tendiente a establecer los criterios de evaluación de la política y determinadas reglas que definen los criterios de verdad y las características del imaginario político.

HISTORIA Y SENTIDO

La historia es la interminable sucesión de interpretaciones yuxtapuestas y mezcladas de los acontecimientos que, de acuerdo con un previo proceso de selección, se consideran como "sucesos históricos". Al interior de esa multiplicidad discursiva que constituye la historia, los sucesos y su interpretación se hallan, por completo, entrelazados. Así, podemos ver a la historia como una trama, como el tejido de diversos discursos que se entrelazan.

Hay historia porque los hechos reclaman sentido. Todo hecho y todo discurso exigen ser interpretados. La historia es la historia de los significados. Desde el punto de vista del discurso, la historia comienza cuando interrogamos al usuario y a la situación discursiva. Esto nos lleva a pensar en un *conjunto discursivo*, históricamente determinado: *discurso, usuario y situación discursiva*.

La historicidad del lenguaje y de la verdad está implícita en el discurso. La lengua no es transparente, no es neutra, posee una materialidad, determinada históricamente. El sentido del

discurso *no es evidente, es interpretable*. Junto con las sociedades, el lenguaje se transforma, sus formas, sus usos y sentidos, sus reglas cambian, de ahí que la historia esté presente en la materialidad del discurso. La lengua no es puramente abstracta, es decir, no es una mera estructura, ajena al tiempo y a las influencias de los diversos contextos culturales.

El discurso se “hereda” a través de los complejos y diversos procesos de socialización, por medio de los cuales se educa a los individuos dentro de los códigos de una cultura determinada. Procesos que, necesariamente, suponen el aprendizaje y el uso de la lengua. Vivir la cotidianidad es vivir la herencia de la historia: dar vida a los discursos que hacen que la cotidianidad sea como es.

DISCURSO Y SENTIDO

El discurso posee una materialidad donde están inscritas las tramas lingüísticas, históricas y psicológicas. El discurso nos habla en una multiplicidad de planos simultáneos de realidad. De ahí que la heterogeneidad del discurso sea constitutiva. Saussure -dice Barthes- partió de la naturaleza multiforme y heteróclita del lenguaje, que se manifiesta a primera vista como una realidad inclasificable, cuya unidad no se puede aislar, pues participa a la vez de lo físico, lo fisiológico y lo psíquico, de lo individual y lo social.¹¹²

En el discurso, en tanto objeto simbólico, conviven -simultáneamente- diversos sentidos, en consecuencia, *todo discurso tiene contradicciones internas*. No existe un sentido único, todo discurso produce sentidos en diferentes planos de la realidad. El sentido se forma en *situaciones discursivas*. Las situaciones discursivas crean *diversos contextos de significado*. Cada contexto discursivo tiene sus propias reglas operativas para la interpretación del discurso.

El discurso forma una unidad indisoluble con las *relaciones sociales* (hombre-hombre) en las que participa, al igual que con las *relaciones técnicas* (hombre-instrumento-naturaleza) en las que se aplica. La diversificación de las relaciones sociales y técnicas da origen a distintas *formaciones discursivas* que crean reglas, estructuras y formas específicas de producir discursos. Las formaciones discursivas en las que está organizado “regionalmente” el saber,

¹¹² *Op. cit.*, *La aventura semiológica*, p. 21.

generan una relativa autonomía respecto del conjunto social y crean condiciones propias de desarrollo.

No obstante, en el saber, y por ello en el discurso, no sólo opera la tendencia hacia la diversificación, al mismo tiempo se da un movimiento asociativo, para el cual, los fragmentos sólo cobran sentido en relación con el conjunto. Todo discurso es incompleto, sólo cobra sentido pleno en relación con determinados conjuntos: campos semánticos determinados, situaciones discursivas específicas. Todo discurso tiene relación con otros discursos que completan su sentido. Por su esencia *polisémica* y por necesidades semánticas, todo discurso se abre sobre otros discursos. De hecho, un discurso se descifra confrontándolo con otros discursos que forman parte de nuestro conjunto referencial.

No existe límite para la interpretación. Siempre es posible poner a un discurso en relación con nuevos referentes que permitan una sucesión ilimitada de interpretaciones, que hacen posible, constantemente, introducir nuevos enfoques interpretativos para un mismo discurso. No es casual que Guiraud defina al signo como un excitante, como un estímulo cuya acción provoca en el organismo la imagen recordativa de otro estímulo: la nube puede evocar la imagen de la lluvia.¹¹³ El signo será, así, un estímulo asociado a otro estímulo del cual es la imagen mental. La significación es un proceso psíquico, pone en juego las imágenes y las ideas que tenemos respecto de las cosas, no las cosas mismas. La palabra no une una cosa con un nombre, sino un concepto con una imagen acústica.

La comunicación verbal como proceso puede descomponerse en seis momentos básicos:

- 1) imagen mental de las cosas
- 2) traducción de la imagen mental al lenguaje estructurado
- 3) disposición en un orden determinado
- 4) formación de los sonidos
- 5) audición
- 6) formación de la imagen en la mente del oyente.¹¹⁴

¹¹³ *Op. cit.*, p. 16.

La interpretación está determinada por lo simbólico, por la relación de las imágenes y las ideas con la lengua. El sentido, tal como se da en el discurso, está en función de las relaciones de las palabras entre sí, dentro del contexto lingüístico, y de sus relaciones con los conceptos de los diversos campos semánticos. Estas relaciones están sancionadas por la estructura lingüística. Los sentidos de las palabras son definidos por el conjunto de esas relaciones y no por la imagen de la cual el signo lingüístico sería portador.

La palabra "sentido" -dice Guiraud- vuelve a encontrar así su etimología ya que indica "dirección", es decir, orientación hacia otros signos.¹¹⁵

Al hacer uso del discurso, el usuario se lo apropia -dentro de su enunciado- las palabras parecen haber sido originadas por él. La acción discursiva oculta que el usuario se está valiendo de estructuras y contenidos que *son del dominio social y colectivo*, para construir un enunciado que es una *posibilidad combinatoria más*. Creándose así la ilusión de ser el *origen del discurso que emuncia*.

Lo que hacemos es insertarnos en los contextos de sentido, en los campos semánticos de las palabras. No controlamos el discurso. Las palabras nos habitan. Cuando hablamos, nuestras palabras hacen sentido porque ya poseían, previamente, un sentido. Para que las palabras hagan sentido -dentro de un discurso- es necesario que previamente posean un sentido en sí mismas. Al hablar retomamos los sentidos preexistentes en las palabras. Las palabras movilizan diversos contextos discursivos y varios usos posibles. Al ser portadoras de una multiplicidad de sentidos, de contextos discursivos y de usos diversos, las palabras abren la posibilidad de que el discurso sea interpretado de una manera variada. A esta apertura del lenguaje le llamamos: *polisemia*.

Lo que es característico de la naturaleza íntima del discurso es la *interpretabilidad*, la *variación*. Toda interpretación supone un elemento de *repetición* del sentido -preexistente en las palabras- y un elemento de *variación*, de *desviación de ese sentido hacia otros significados*. Desde esta perspectiva existen dos movimientos del discurso, los cuales son:

¹¹⁴ Utilizábase el esquema de Guiraud con algunas modificaciones, cfr. *Ibid.*, p. 23.

- 1) Paráfrasis: *repetición*,
- 2) Polisemia: *diferencia/desviación*.

La *paráfrasis* se refiere al aspecto repetitivo del discurso, por medio del cual nos valemos de los sentidos y las estructuras que nos anteceden y que están presentes en las palabras y su orden. Al enunciar un discurso los reproducimos.

La *polisemia*, por su parte, tiene que ver con la apertura del lenguaje a múltiples posibilidades de significación, tiene que ver con el *cambio de sentido* que todo nuevo uso incorpora a las palabras y su orden. Tiene que ver con la *relatividad* del discurso, con su necesidad de ser "completado", poniéndolo en relación con otros discursos, tiene que ver con la asignación de nuevos significados a las palabras y con la creación de nuevos usos y aplicaciones de las palabras.

Existen mediaciones entre los textos que analizamos y la teoría de la que nos valemos. La interpretación consiste en la *reconstrucción aproximada* que hacemos de un discurso, valiéndonos de otros discursos. La reconstrucción de un discurso que se lleva a cabo para los fines de la interpretación es también una *construcción imaginaria*. Las teorías de las que partimos para el análisis del discurso -en tanto *estructuras explicativas*- son construcciones imaginarias.

El análisis del discurso es *semántico*: trata de los sentidos, de los significados del discurso. También es filosófico: *trata del origen del sentido y de su valor*. El problema del sentido es el punto nodal en el que se encuentran las ciencias sociales, la lingüística y la filosofía.

En todo discurso existe siempre un cierto grado de opacidad de su sentido. Hay siempre una dificultad para abordar el problema del sentido. No se puede cerrar, está abierto a la interpretación. Para que un discurso se cerrara sería necesario que dejara fuera toda posibilidad de recibir *nuevos sentidos*, algo que es totalmente imposible.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

El análisis del sentido de las palabras, análisis semántico del discurso es el *punto de partida* para otros análisis de mayor complejidad. Siguiendo a Guiraud,¹¹⁶ podemos distinguir tres órdenes fundamentales del fenómeno semántico:

1) el psicológico: que se refiere al porqué y el cómo de la comunicación, a los procesos mentales entre los interlocutores y a los mecanismos fisiológicos y psicológicos de la comunicación.

2) el lógico: que define las relaciones del signo con la realidad y las relaciones de significación.

3) el lingüístico: que se refiere a los elementos, a las reglas específicas de su combinatoria y a la función de las partes en el conjunto.

Los procesos de significación se inscriben en diversas formaciones discursivas. De ahí que la interpretación de todo discurso se de en una multiplicidad de planos de la realidad. Dada esa complejidad, presente en el trasfondo del discurso, su análisis debe partir siempre del supuesto de un *hablante* y un *intérprete* que participan de la realidad en los planos:

- 1) lingüístico,
- 2) psicológico,
- 3) ideológico,
- 4) histórico.

No existe algo así como "la realidad objetiva", lo que existe es la diversidad de formas de vivir y percibir la realidad. Lo que importa es cómo se vive y cómo se le da sentido a esa realidad. En el análisis debe haber un dispositivo que reconstruya lo más exactamente posible lo "subjetivo" del discurso. Se debe poder mostrar la mirada del usuario sobre las palabras.

Para fines del análisis del discurso podemos establecer la distinción entre *lengua* y *habla*. Por lengua entendemos el conjunto sistemático de un idioma en el plano de *formalidad reglamentaria* que su estatuto como discurso socialmente aceptado le confiere, las

¹¹⁶ Cfr. *Op. cit.* p. 10.

convenciones sociales necesarias para la comunicación. La lengua corresponde al conjunto de los signos que sirven como medio de comprensión entre los miembros de una misma comunidad lingüística. Por habla nos referimos a los *usos* diversos y coloquiales que los individuos de esa comunidad hacen de la lengua.¹¹⁷ El habla es esencialmente un acto individual de selección, uso y renovación; está constituida, ante todo, por las combinaciones gracias a las cuales el usuario puede utilizar el código del lenguaje para expresar su pensamiento personal.¹¹⁸

Lengua: sistematicidad \Rightarrow *estructura convencional*

Discurso: {

Habla: individuo: elementos imponderables \Rightarrow *historia*.

En el caso del análisis del discurso como manifestación de la lengua, tratamos específicamente de lo que hemos llamado *material histórico* y en el caso del habla de lo que se ha denominado *material empírico*. La distinción en este terreno es teórica, para fines del análisis, como se ha señalado. Por material histórico se entiende aquel, estudiado a partir del conjunto de las determinaciones sociales de una época, desde un plano general. En cambio el material empírico es el considerado como un suceso particular, que podemos aislar. Aunque diferentes en cuanto a su nivel de análisis, tanto el material histórico como el empírico pertenecen al componente histórico del discurso. El análisis del discurso comprende el componente histórico y el estructural. Así, los componentes del discurso son:

- 1) La *sistematicidad* de la lengua (plano estructural).
- 2) La *historicidad* de la lengua (plano genético).

El plano estructural y el genético se refieren a niveles de análisis que enfocan dos aspectos indisolubles del discurso, diferenciados por motivos teóricos y analíticos. Se refiere el primero a las características de *regularidad* de los discursos, a la sistematicidad de las reglas

¹¹⁷ Cfr. Maurice Leroy, *Las grandes corrientes de la lingüística*, México, FCE, 1992.

¹¹⁸ Cfr. Barthes, *Op. cit.*, *La aventura semiológica*.

que determinan la generación de discursos y que, relacionados con el uso y la repetición de signos lingüísticos, caracterizan al *orden interno* del lenguaje. El plano genético, por su parte, se concentra en la especificidad de los discursos y sus reglas en un momento histórico determinado, poniendo el acento en el aspecto de la diversidad, de la *discontinuidad*. Estudia los procesos de cambio, las transformaciones internas, la variedad de usos. Los diferentes períodos históricos pueden ser estudiados, entonces, como conjuntos, más o menos distintos en cuanto a las características generales de elaboración e interpretación de los discursos.

Existe una unidad indisoluble entre estos dos aspectos del discurso, ambos son inseparables, no obstante, algunos teóricos los han llegado a contraponer, privilegiando alguno de los dos aspectos. Mientras los formalistas excluyen al usuario y a la situación discursiva, el historicismo olvida o minimiza lo estructural. El sociologismo, por su parte, introduce para el análisis categorías extradiscursivas. La materialidad del discurso supone la *unidad de lo histórico y lo estructural*. Desde nuestro punto de vista, un análisis integral del discurso exige considerarlos como un conjunto funcional complementario. Complementariedad -que ha demostrado Saussure- entre el plano de análisis sincrónico y el diacrónico.

De la misma manera, debemos dejar de lado la estricta distinción entre forma y contenido. La eficacia de todo discurso radica en la sutil correspondencia entre forma y contenido: la forma supone la idea que la origina y es la manifestación evidente de la inteligencia que la produjo. De igual manera, el concepto se vuelve preciso en la figura exacta que le da forma. Así, veremos al discurso como la indisoluble unidad de forma y contenido.

La distinción entre lengua y habla tiene consecuencias profundas para la interpretación del imaginario. A partir de estos conceptos podemos establecer diferenciaciones entre el plano de lo socialmente aceptado y el plano de la conciencia individual, entre el imaginario colectivo y las formas de individuación de ese imaginario. Más aún, como bien nos recuerda Barthes, la interpretación filosófica de la distinción saussuriana que lleva a cabo Merleau-Ponty nos permite postular que todo proceso presupone un sistema.¹¹⁹ A la inversa, todo sistema participa de procesos diversos y heterogéneos de significación que son inherentes a todo fenómeno semántico, a todo uso de los elementos y las reglas del sistema.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 29.

El orden del mundo y el orden del lenguaje no son del todo compatibles. Hace falta el *imaginario* para hacerlos compatibles. En este contexto, el imaginario puede ser comprendido como el conjunto de referentes, de figuras simbólicas a partir del cual significamos la realidad. Todo discurso es siempre interpretable, lo que supone que está siendo confrontado constantemente con un sistema de referentes que cada interlocutor posee.

Para que la comunicación sea posible, estamos obligados a traducir nuestra experiencia al lenguaje estructurado. Reconstruimos la realidad con las herramientas del lenguaje. Esta reconstrucción es una *construcción imaginaria*. La realidad es, así, una realidad creada, elaborada *simbólicamente*. En virtud de esto, el análisis del discurso parte del supuesto que toda noción de la realidad es una *versión de la realidad mediada por el imaginario del discurso*. En consecuencia, para el análisis del discurso, el imaginario es considerado como algo real, constituye un “real-ficcional”.

SEGUNDA PARTE

LOS MITOS COMO ESTRUCTURAS FUNDANTES DEL IMAGINARIO SOCIAL

CAPÍTULO IV

LOS ORDENES DE LA CONCIENCIA MÍTICA

Los mitos han desempeñado una función esencial en la formación del saber durante milenios. La forma fundamental y originaria de la consciencia vital se halla en los mitos. Su modelo explicativo de la realidad es el que ha regido al pensamiento humano desde un principio. De los mitos ha surgido toda la literatura, la poesía y la prosa, la diversidad de las construcciones imaginarias, conocidas hasta ahora. Aún las creadas por los medios modernos de comunicación y las últimas tecnologías tienen una deuda con el mito.

El mito puede degradarse en leyenda épica, en balada o en novela, o también sobrevivir bajo la forma disminuida de “supersticiones”, de costumbres, de nostalgias [...] no por ello pierde su estructura ni su alcance [...] Evidentemente, cada nuevo deslizamiento acarrea un “espesamiento” del conflicto y de los personajes dramáticos, un oscurecimiento de la transparencia original, así como la multiplicación de las notas específicas de “color local”. Pero los *modelos* transmitidos desde el pasado más lejano no desaparecen, no pierden su poder de reactualización, siguen siendo válidos para la consciencia “moderna”.¹²⁰

En otra forma de enunciar esa misma idea, Eliade sostiene que:

El folklore de todas las naciones contiene un gran número de mitos o motivos míticos, vaciados de sus valores y funciones religiosos, pero

preservados por sus cualidades épicas o fantásticas. Más aún, la poesía heroica de la tradición oral del mundo, así como los orígenes del drama y la comedia derivan directamente de la tradición mítica mundial. Algunas formas de “comportamiento mítico” aún sobreviven en nuestros días; así, podemos hablar de los “mitos del mundo moderno” como, por ejemplo, las estructuras escatológicas y milenaristas del comunismo marxista o las estructuras míticas de imágenes y conductas impuestas a las colectividades por el poder de los medios de comunicación de masas y así sucesivamente. Los personajes de las tiras cómicas presentan una versión moderna de los héroes folclóricos, mitológicos.¹²¹

Las preguntas esenciales que se plantean las ciencias y la filosofía, ya estaban contempladas en los mitos. Han variado las formas de enunciarlas, el lenguaje y las nociones de verdad, pero el substrato más profundo ha permanecido intacto. Tal como lo enuncia Borges: “la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas”. Lo afirma al seguir la historia de una de ellas, por innumerables versiones, del siglo VI a.C. al XVII d.C., de Jenófanes a Pascal. En esa metáfora se imagina, ya sea a Dios o al Universo, como a una esfera infinita: “cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”.¹²²

Quien ha expuesto con mayor detenimiento los paralelismos entre el mito y la ciencia, en tanto medios de conocimiento, ha sido Claude Lévi-Strauss:

[...] en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos [...] pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican [...] Por tanto, entre magia y ciencia la primera diferencia sería, desde este punto de vista, que una postula un determinismo global e integral, en tanto

¹²⁰ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Editorial Era, México, 1988, pp. 386-387 (las cursivas son nuestras).

¹²¹ *Op. cit.*, *The Universal Myths*, p. 39 (la traducción del inglés es nuestra).

que la otra opera distinguiendo niveles, algunos de los cuales, solamente, admiten formas de determinismo que se consideran inaplicables a otros niveles.¹²³

Todos los sistemas políticos y sociales se han sustentado en discursos míticos, en sus símbolos y en los rituales que los celebran. Hoy en día, los Estados y las organizaciones políticas de todo tipo continúan buscando su fundamento en figuras ideológicas que son formas degradadas de los procesos de simbolización mitológicos.

La estructura del mito es poderosa porque es homóloga a las funciones psíquicas y naturales: es semejante al sueño, a la imaginación creativa, a las formas del hacer y el conocer basadas en la *capacidad de transformación de los símbolos*. De ahí su universalidad y su importancia central en la existencia humana.

El modelo de los mitos es universal y perdurable porque encierra la dificultad que hace posible que la complejidad de la vida sea comprendida y expuesta por el lenguaje. El discurso de los mitos resuelve las contradicciones más difíciles, frente a las cuales la lógica racional es impotente:

[...] las Imágenes [míticas] son *multivalentes* por su propia estructura. Si el espíritu se vale de las Imágenes para aprender la realidad última de las cosas, es precisamente porque esta realidad se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos. (Son bien conocidos los desesperados esfuerzos que realizaron los diversos teólogos y metafísicos, tanto orientales como occidentales, para expresar conceptualmente la *coincidentia oppositorum*, modo de ser fácil y, además, abundantemente expresado por las Imágenes y los Símbolos.) Por tanto, la Imagen en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es *verdad*, y no *una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia*.¹²⁴

¹²² Jorge Luis Borges, *Prosa completa 3*, Bruguera/Emecé, Barcelona, 1985, pp. 17-20.

¹²³ *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 27-30.

¹²⁴ Mircea Eliade, *Op. cit.*, *Imágenes y símbolos*, pp. 15.

La estructura del mito revela la complejidad, expresándose por medio de múltiples paradojas. Una de estas puede ser enunciada de la siguiente manera: mientras más se diversifican las creaciones míticas, mayor es la coherencia y unidad de sentido de la mitología como un todo. Acerca de cómo se presenta esta paradoja en los mitos hindúes, Wendy Donigen O'Flaherty nos dice que, cada mito es diferente y, a la vez, que todos los mitos son semejantes. Las dos cosas son ciertas. Más aún, la diversidad de los mitos, no hace sino reforzar su unidad fundamental:

No obstante todos los intentos de preservar esta variedad esencial, el patrón básico de la mitología emerge y se reafirma. Entre más son los mitos con los que se topa uno, más se refuerzan los temas básicos. No importa en qué dirección nos aventuremos, una y otra vez, seremos obligados a retomar a ese centro de gravedad, el centro inmóvil, el ojo de la tormenta, justo como Alicia se encontraba siempre, caminando de regreso a la puerta de La Casa del Espejo, no importando a que parte del jardín mágico había deseado llegar.¹²⁵

En el mito se esconde la consciencia profunda del modo de ser complejo y paradójico de la vida. El *Yijing*, "*Libro de las mutaciones*" muestra que lo único perdurable es el cambio, lo único duradero, el movimiento constante. En su tratado sobre *El libro de las mutaciones*, Hellmut Wilhelm explica en qué consiste esta paradoja:

El sistema de la existencia y del acontecer sobre el cual se basa *El libro de las mutaciones (Yijing)*, se manifiesta con pretensiones de totalidad. Se intenta en él un ordenamiento de las situaciones vitales en todos los estratos, tanto personales como colectivos, y en toda su extensión. A este sistema se integraron más tarde las tendencias del desarrollo de las situaciones aisladas y las relaciones recíprocas entre ellas. El significado de este segundo aspecto de la obra, que también deja en claro que no puede concebirse ninguna de las 64 situaciones en forma totalmente

¹²⁵ "Introduction" a *Hindu Myths*, Middlesex, Penguin Books, 1975, p. 12.

estática, queda por lo general tan de manifiesto, que nos hemos habituado a interpretar la palabra "Yi" de su título como "cambio". Si bien esta traducción se aproxima bastante al sentido de la palabra, tanto lógica como empíricamente, no puede por ello olvidarse que el concepto *Yi* también contempla lo permanente, lo confiable e inalterable del sistema de relaciones a que alude, al igual que el aspecto dinámico de éste, lo que se recoge en la antigua paradoja apócrifa que reza:

El cambio es lo permanente.¹²⁶

En las antiguas culturas mesoamericanas prevalecen concepciones semejantes sobre la relación entre lo perdurable y lo perecedero como unidad constitutiva de todo lo que existe:

La vida es perecedera. Indestructible es, en cambio, la energía vital. No puede acabarse, no puede desaparecer. Fuerzas dinámicas, destructivas y creadoras, constituyen el universo. Sus encuentros y choques determinan el acaecer cósmico; su materialización es la naturaleza. El fenómeno físico -sean los astros en el cielo, sean las cosas terrestres, sea el hombre mismo- perece en esa lucha de fuerzas antagónicas, pero no la energía vital, independiente de espacio, tiempo y materia. Ella es lo real. Lo corpóreo no pasa de ser una apariencia, una de muchas apariencias que puede adoptar dicha energía. Todo lo que es, se halla sometido a un constante proceso de transformación, *la transformación es lo eterno*: he aquí uno de los conceptos fundamentales que el hombre precortesiano deriva de su observación de la naturaleza [...] Morir para nacer. Toda muerte es para la mentalidad mesoamericana el preludeo de una nueva vida. No hay ningún final: cada final es el principio de algo nuevo [...] La

¹²⁶ *El significado del I Ching*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1980, p. 13.

supervivencia después de la muerte no es premio de una conducta moral; es consecuencia de la indestructibilidad de la energía vital.¹²⁷

Otra manifestación de lo paradójico en el pensamiento mítico está presente en los mitos cosmogónicos que explican el constante paso del caos al orden y del orden al caos: en la medida en la que crece el orden, más se acerca, de nuevo, el caos. El paso del tiempo no hace sino confirmar el movimiento cíclico de la vida que expone el mito. En la India se explican estos ciclos con la doctrina de los *yugas*:

India, sin embargo, ha elaborado una doctrina de los ciclos cósmicos ampliando en proporciones cada vez más terribles el número de creaciones y destrucciones periódicas del Universo. La unidad de medida del ciclo más pequeño es el *yuga*, la "edad". Un *yuga* va precedido y seguido de una "aurora" y de un "crepúsculo", que unen las "edades" entre sí. Un ciclo completo o *mahayuga* se compone de cuatro edades de duración desigual; la más larga aparece al comienzo del ciclo y la más corta en su conclusión.¹²⁸

Ese movimiento constante, -transfiguración, infinita, de una misma sustancia- establece la correspondencia de la dimensión cósmica con la humana. El mejor ejemplo del orden cíclico del cosmos, reflejado en la vida social, lo encontramos en las sociedades tradicionales, éstas nunca fueron sociedades cerradas y estáticas, como muchas veces se piensa, por el contrario, introdujeron, de tiempo en tiempo, variantes rituales, narrativas, poéticas y simbólicas en los mitos, sólo que, como bien dice Mircea Eliade, todas esas innovaciones fueron asumidas como revelaciones de origen sobrenatural.¹²⁹ No obstante los innumerables cambios, lo esencial del mito se preservaba, en la apariencia de la inmutabilidad, de la constancia de lo eterno.

¹²⁷ Paul Westheim, *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, Ediciones Era, México, 1980, pp. 63-74 (las cursivas son nuestras).

¹²⁸ Mircea Eliade, *Op. cit.*, *Imágenes y símbolos*, p. 69.

¹²⁹ *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 12-13.

El mito es la forma fundamental del imaginario que ha dado origen a todas las demás formas y que, de muchas otras maneras, mediante sus nuevas metamorfosis, continúa rigiendo al pensamiento humano. Las figuras y las metáforas que los mitos nos han heredado, son aún pertinentes para explicar las experiencias humanas. Constantemente nos valemos de pasajes míticos para caracterizar situaciones de la vida actual. Los pasajes del *Éxodo*, por ejemplo, fueron la principal fuente de inspiración para los esclavos afroamericanos del sur de Norteamérica que luchaban por su libertad. La liberación del pueblo de Israel, de la dominación egipcia, fue el motivo religioso que alentó y dio fuerza moral a los hombres y mujeres de origen africano, del Sur de los Estados Unidos, en su lucha contra la esclavitud.

De manera semejante, recurrimos a las obras clásicas de la literatura, donde la estructura simbólica del mito ha reaparecido,¹³⁰ para hablar de actitudes universales: “celoso como Otelo”, “sedienta de poder como lady Macbeth”.

Si los mitos no fueran estructuras abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas ¿cómo podríamos explicar que sus metáforas -como en el ejemplo clásico de los hexagramas del *Yijing*- hayan seguido siendo válidas durante milenios para explicar situaciones siempre nuevas y diferentes?

DIMENSIONES MÍTICAS

Dada la gran diversidad y riqueza de los mitos vamos a establecer cuatro guías interpretativas para ordenar las dimensiones de la vida social en las que las estructuras míticas tienen una importancia decisiva en la constitución de los seres humanos:

I) Dimensión cognoscitiva: el mito constituye una estructura explicativa que permite comprender el origen de las cosas, su razón de ser; el porqué de la vida y sus manifestaciones.

¹³⁰ Joseph Campbell, en su importantísima obra: *The Masks of God, Creative Mythology*, (New York, Penguin Arcano, 1991) muestra, fehacientemente, el paso de lo mítico a lo artístico -en el caso de la literatura-, estableciendo la continuidad de los temas y de los conceptos.

II) Dimensión ontológica: enraíza la vida humana en un cosmos y su orden arquetípico.

III) Dimensión psicológica y moral: pone de manifiesto los conflictos de la vida humana, la relación entre la vida interior y el mundo, valiéndose de imágenes complejas y polivalentes, ofrece soluciones armonizadoras a esos conflictos.

IV) Dimensión social y política: crea los códigos de identidad comunitaria, unifica las creencias de un grupo, permite la integración social, fundamenta y legitima las estructuras sociales y políticas existentes.¹³¹

DIMENSIÓN COGNOSCITIVA

Los mitos resuelven el misterio fundamental de la existencia. La vida misma es el gran misterio: ¿Por qué somos? ¿Por qué existe lo que es? ¿Por qué no mejor la nada? ¿Por que lo que existe es como es?

La vida ofrece una abismal dificultad de principio a su traducción en lenguaje, a su metamorfosis en palabras y conceptos: entre la vida y las palabras media un abismo. Sobre ese abismo aletean las imágenes. El Ser es tan complejo, tan extenso, tan rico. ¿Cómo capturarlo en el lenguaje? ¿Cómo recrearlo?

Por principio el Ser resiste a su fijación, comprensión y explicación que presupone el lenguaje. El mito encierra la magia del lenguaje que permite superar este dilema. El mito construye un puente entre la vida y el lenguaje. El mito convierte en habla lo que era naturaleza. Por ello el mito no sólo es el acto de fundación de la vida, del Universo, del Mundo, es, por eso, el *acto de fundación del lenguaje mismo*. El mito es la constancia, la evidencia del lenguaje como fundación de las cosas, del lenguaje como origen. Por él existen

¹³¹ Cfr. Joseph Campbell, *Op. cit.*, *Las máscaras de Dios, Mitología Occidental* y Jean-Pierre Sironneau, *El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico*, Edición mimeográfica, México, [SF], Traducción de Jacques Gabayet.

todas las cosas: "Dijo Dios: 'Haya Luz' y hubo Luz". (Génesis I,1) así, el lenguaje, gracias a su poder creador, es el principio de todas las cosas.

Más antigua, aún, aparece esta convicción de la palabra como origen de todas las cosas en la religión del antiguo Egipto. De acuerdo a lo descifrado en la Estela 797, se nos dice que:

"Cada palabra divina comenzó a existir gracias al pensamiento del corazón y el mandato de la lengua", así, "Dios es el padre de los dioses y el padre del padre de todos los seres divinos; Él hizo que su voz sonara y las deidades comenzaron a existir y los dioses surgieron a la existencia después de que Él habló con Su boca."¹³²

En la base de toda ontología está la palabra. El mito no sólo constituye el acto de fundación del cosmos, es, también, el acto de fundación del lenguaje: gracias al mito, *el cosmos se vuelve inteligible.* El lenguaje permite por primera vez, unir vida y pensamiento, hombre y naturaleza. *Creación del ser y creación del lenguaje son una sola cosa, un acto único.* En la raíz de toda ontología está la palabra. Al nombrar las cosas el mito les confiere claridad, las purifica, las vuelve inocentes, las funda como naturaleza y eternidad.

En muy diversas culturas la palabra posee una función creadora y esto tiene que ver con el *principio* mismo que subyace al pensamiento mítico, para el cual toda "historia mítica que relata el *origen* de algo presupone y prolonga la cosmogonía".¹³³ Los mitos de origen son, por eso, comparables en su estructura al mito cosmogónico. En la mitología de los Dogon podemos ver el vínculo estrecho que existe entre la cosmogonía y el mito de la fecundación:

El pueblo Dogon de Africa occidental posee una teoría de la concepción que, probablemente, es más poética que ninguna otra: creen en el poder de las palabras para crear niños. Cada vez que un hombre pronuncia una palabra al oído de una mujer, contribuye a la fertilidad de ésta. Para fecundar a una

¹³² Cfr. Alexander Eliot, *Op. cit.*, p. 65 y E. A. Wallis Budge, *Egyptian Religion*, Gramercy Books, New York, 1996, p. 39 (la traducción del inglés es nuestra).

¹³³ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Editorial Labor, Barcelona, 1994, p. 28.

mujer, un hombre debe susurrarle al oído con suavidad las antiguas historias de los antepasados antes de hacer el amor.¹³⁴

El mito se vale de un lenguaje peculiar, basado en imágenes y figuras poéticas, que son las únicas que permiten proponer una explicación de los misterios de la vida. Para decirlos, para nombrarlos, hace falta otro lenguaje distinto del cotidiano, distinto del lenguaje utilitario. Este es el lenguaje de las homologías, de las metáforas. Metáfora que viene del griego: *metá* (*μετά*), al otro lado y *féro* (*φέρω*), llevar: "llevar al otro lado"; es decir, *trasladar una expresión del sentido recto al figurado*. Dado que el misterio no se puede explicar por el logos, por el sentido recto, por el discurso de la Razón, estamos obligados a dar un rodeo, así, nuestra herramienta explicativa será la metáfora.

Bien dice, desde un principio, el *Dao te jing* que el Dao que puede nombrarse no es el Dao verdadero. El Dao verdadero, principio de todos los principios y misterio de todos los misterios es inaccesible a la palabra. Sólo podemos hacer alusión de él, evocarlo, con figuras del lenguaje que, frente a él son sólo groseras invenciones. Pues nombrar supone conocer, circunscribir, limitar. ¿Cómo hablar de lo ilimitado entonces? Sobre éste sentido implícito en el primer epigrama del *Dao te jing*, Gastón Soublette, su traductor y comentarista, nos dice:

En este primer epigrama, los versos 3 y 4 abordan esa acepción trascendente, planteando primero el problema del nombre con que se intenta contener *lo que está más allá del discernimiento humano* [...] aparece claramente explicado en el epigrama XXV, que en su parte pertinente dice: "Yo ignoro su nombre, pero lo llamaría Dao. En la dificultad de darle un verdadero nombre, lo llamo Grande" [...] En el verso 3 del primer epigrama se sugiere que hay un nombre eterno, pero que no puede ser pronunciado. Sobre este particular cabe señalar que el ideograma chino que se traduce por nombre, esto es, Ming, está formado por el signo para la Luna y el signo para el Sol, lo que quiere simbolizar el par noche-día, fases del ciclo solar en cuya transición se representa el acto por el cual lo que llace oculto en la oscuridad es traído a la luz, vale decir, lo que se guarda en el fondo de la conciencia, se actualiza en la

¹³⁴ "The Body Shop", Carol Dunham, *et. al.*, *Mamatoto*, Plural de Ediciones, Barcelona, 1992, p. 12.

palabra que lo determina y comunica. Por otra parte, y dado que para la sabiduría antigua, el nombre expresa la esencia de la cosa nombrada, y hasta se puede decir que se identifica con ella, se entiende que no puede haber un nombre que contenga lo que es infinito e inefable.¹³⁵

Este nombrar sin designar de la figura poética, contenida en el mito, es lo que nos permite formarnos una imagen de lo inefable, de lo misterioso e inalcanzable. Así, valiéndose de un lenguaje poético, los mitos proporcionan una riquísima variedad de imágenes y símbolos que sirven de herramientas interpretativas para la explicación de los misterios que entraña la vida.

De acuerdo con Lévi-Strauss, el pensamiento mítico se caracteriza por su concreción: trabaja a partir de *signos* que poseen la cualidad particular de *ser algo intermedio entre las imágenes y los conceptos*.¹³⁶ Los signos se asemejan a las imágenes en tanto que son concretos, en cambio, los conceptos son abstractos. No obstante, los signos que aparecen en los mitos tienen también el poder de ser *referentes*, al igual que los conceptos. El pensamiento mítico es plural porque trabaja con toda clase de materias diversas. Gracias a ese "sincretismo" matérico y dimensional, el mito tiene la capacidad de servir como estructura explicativa de todas las dimensiones de la vida. Gracias a esas figuras del pensamiento mítico los seres humanos podemos encontrar una guía heurística en medio de la complejidad de la existencia.

DIMENSIÓN ONTOLÓGICA

Fundación es también participación. La fundación del cosmos supone la participación de todos los seres en la realidad cósmica. El mito supone *un acto de iniciación, un acto que hace patente nuestra pertenencia a un cosmos*. Por medio del mito se nos permite acceder al Ser, participar de lo cósmico. El mito es el acto fundacional del Cosmos y, a su vez, *de fundación del cosmos en cada uno de nosotros*.

¹³⁵ Comentario a *Tao Te King*, Lao Tse, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1990, pp. 23-24 (las cursivas son nuestras). Unificamos en todos los casos, la transliteración de los vocablos de origen chino al sistema Pinyin.

Es el suceso por el cual nos arraigamos en la vida, por el cual echamos raíces en el Universo.

Antes de ser iniciados en la verdad del mito, no existimos aún. Nacemos verdaderamente, después de ser iniciados. Ser iniciado significa: *participar de la realidad mítica*. Antes de eso, aún no se existe.

La iniciación abre la fenomenología de la transformación del niño en hombre y de la niña en mujer. Es un proceso con etapas que, dentro de las sociedades tradicionales y sus sistemas míticos, implica el paso obligado por *figuras arquetípicas* que comprenden, como conjunto, ciclos mitológicos, en particular, el *ciclo del héroe*. Cada etapa implica una enseñanza, a través de una figura, cada una de ellas constituye un símbolo que contiene un camino de aprendizaje. Es un camino de formación, de constitución del ser humano, es el proyecto de antropogénesis que toda cultura posee. Es un proceso *sagrado* y supone una *iniciación ritual*.

Dentro de las sociedades tradicionales los niños son considerados como seres puramente naturales, hasta que llega la pubertad y con ella el tiempo de la iniciación ritual. Mientras tanto, han estado bajo el cuidado físico de su madre. Ahora, alcanzada la pubertad, se produce una brusca transformación de la realidad física: el niño se convierte en adulto y el ser "natural" en ser social pleno. Es el momento decisivo de la vida humana, marcado por las ceremonias y rituales más poderosos e incisivos. Para que el nuevo ente social pueda nacer, el viejo ente natural debe morir, en sentido simbólico. Los jóvenes que van a ser iniciados pasan por las pruebas más severas. Además de ser arrancados de sus familias y puestos en aislamiento, deben presenciar, las más de las veces, su *muerte ritual*.

Solamente después de que han soportado todas esas duras pruebas, por medio de las cuales las imágenes simbólicas de los mitos se fijan en su memoria, llega el momento de su admisión en la comunidad: la plena participación de sus secretos y misterios. La admisión en la comunidad significa la renovación ritual completa de los individuos, una muerte y un renacimiento simbólicos.¹³⁷

¹³⁶ Cfr., *Op. cit.*, *El pensamiento salvaje*, pp. 11-59.

¹³⁷ Cassirer, *Op. cit.*, pp. 48-63. Véase también: Mircea Eliade, *Op. cit.*, *Iniciaciones místicas*.

La iniciación pasa por el aprendizaje de las figuras arquetípicas y la adopción interior de sus enseñanzas. El relato del mito es el vehículo de la enseñanza que debe ser revelada por un guía espiritual, éste conduce al iniciado a través de los misterios ocultos de los mitos y sus símbolos. El mito se desdobra al interior de la revelación iniciática, se convierte en una estructura explicativa que permite, por medio de un sólo golpe de luz, la comprensión primera del sentido del cosmos y de la vida. Gracias a la revelación, el universo y la vida se vuelven transparentes, se hacen *inteligibles*. La tierra se vuelve habitable y así, pasamos a formar parte de ella.

Esencialmente, los ritos iniciativos, de las sociedades tradicionales, tienen el poder de transformar a los niños en hombres y a las niñas en mujeres, preparándolos para entrar en contacto con lo sagrado, con los misterios de la vida. Gracias a la iniciación ritual y a la participación en la realidad del mito, hombres y mujeres pueden integrarse verdaderamente a la vida, pueden pertenecer a una comunidad, hermanarse con la flora y la fauna, con el cielo y la tierra, con los dioses y héroes, con el Ser todo, pero antes que nada, con ellos mismos. La *certeza* de pertenecer a la vida, a una comunidad, de *tener centro*, de tener raíces, es algo fundamental para que el ser humano pueda existir plenamente en el Mundo. El arraigo en la vida es la verdadera base de la libertad: se puede emprender cualquier travesía, por peligrosa que esta sea, o enfrentar cualquier dificultad o prueba *porque se tiene centro, porque se han echado raíces en la existencia*.

Otro acontecimiento decisivo para la vida colectiva de las sociedades tradicionales, en el que aparece con toda claridad la función ontológica del mito lo podemos encontrar en la *fundación del lugar habitable*. Esta fundación extiende y continúa la creación cósmica porque, lejos de ser un acto humano, proviene de un mandato divino. Es un suceso sagrado, en tanto que completa la cosmogonía.

Para las sociedades fundadas en la religiosidad, el espacio no es homogéneo, existen *lugares sagrados* diferenciados de todo el resto de las tierras que no lo son. La conciencia diferencial del espacio está íntimamente relacionada con la idea del *hábitat* como un *lugar sagrado*. La consagración ritual del espacio habitable sobre el que se

asienta una comunidad es un suceso religioso de primordial importancia que equivale a una fundación del mundo.¹³⁸

La ubicación del lugar para el asentamiento de la comunidad se define por medio de una revelación divina. Los dioses muestran a los hombres, mediante un signo inconfundible, el lugar dónde deben fundar su Ciudad. La manifestación de lo sagrado, la hierofanía, fundamenta ontológicamente el Mundo. Introduce la realidad absoluta en el espacio, estableciendo un “punto fijo”, un *Centro* que definirá toda orientación del hombre en la Tierra y en el Cosmos. La revelación del Centro equivale a la creación del Mundo pues, como dice Eliade “para vivir en el Mundo hay que fundarlo”.¹³⁹ Fundarlo es repetir el acto creador de los dioses.

Toda fundación del espacio habitable comienza por el Templo que es concebido como una “abertura” hacia el cielo que asegura la comunicación con Dios:

Cuando, en Jarán, Jacob vio en sueños la escalera que alcanzaba el Cielo y por la cual los ángeles subían y bajaban, y escuchó en lo alto al Señor, que decía: “Yo soy el Eterno, el Dios de Abraham”, se despertó sobrecogido de temor y exclamó: “¡Qué terrible es este lugar! Es aquí donde está la casa de Dios. Es aquí donde está la puerta de los Cielos”. Y cogió la piedra que tenía como almohada y la erigió en monumento y derramó aceite sobre su extremo. Llamó a este lugar Bethel, es decir, “Casa de Dios” (*Génesis XXVIII, 12-19*).¹⁴⁰

El descubrimiento del lugar sagrado donde los aztecas fundaron su Ciudad, México-Tenochtitlán, comenzó con la revelación que les hiciera su dios Huitzilopochtli, quien se les apareció en Colhuacan, incitándolos a dejar ese lugar, al que habían venido desde Aztlán, para aventurarse a una larga y penosa travesía que sólo concluiría con la aparición de los signos inconfundibles de la tierra prometida. Ese viaje era *la prueba iniciativa que convertiría al pueblo azteca en lo que debía convertirse: un pueblo privilegiado por su dios con una misión fundamental que llevar a cabo*. Sólo habiendo

¹³⁸ Cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, Barcelona, 1979.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 26.

superado la prueba de la travesía sería digno de esa tarea sagrada. La prueba es el camino espiritual, la única forma posible de convertirse en quien se debe ser, al final de la gesta. Por eso les dijo su dios al iniciarla: "De ahora en adelante ya no os llamaréis aztecas, sino mexicanos".¹⁴¹

La prueba supone que quien se somete a ella debe, como dice Campbell, "hacer a un lado el orgullo, la virtud, la belleza y la vida e inclinarse o someterse a lo absolutamente intolerable".¹⁴² Los mexicas pasarán grandes penurias, tentaciones y dificultades, debiendo vencer a sus enemigos antes de llegar al lugar destinado para la fundación de su Ciudad.

La partida original a la tierra de las pruebas representa solamente el principio del sendero largo y verdaderamente peligroso de las conquistas iniciadoras y los momentos de iluminación. Habrá que matar a los dragones y que traspasar sorprendentes barreras, una, otra y otra vez. Mientras tanto se registrarán una multitud de victorias preliminares, de éxtasis pasajeros y reflejos momentáneos de la tierra maravillosa.¹⁴³

Todas esas dificultades y enemigos exteriores que aparecen en el relato mítico son, a la vez, símbolos de las debilidades interiores que hay que vencer, como ser humano, en el camino espiritual. El símbolo comunica lo interior con lo exterior. Sólo gracias a la dureza y persistencia de las dificultades, la inocencia inicial es dejada atrás para dar paso a la belicosidad y, finalmente, a la sabiduría. Una vez purgado de todos su infantilismos, el pueblo mexica, en su condición de héroe mítico, puede ser dueño de su humanidad, sobreponerse a ella, para poder transformarse en una fuerza cósmica impersonal, condición indispensable para asumir la tarea sagrada que se le ha revelado.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹⁴¹ Walter Krickeberg, *Mitos y Leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 76.

¹⁴² *El héroe de las mil caras*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992, p. 103.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 104.

Según Alfonso Caso, la omnipresencia de la religión en la vida de los mexicas se explica por la idea de la misión para la cual han sido escogidos por su dios tribal, Huitzilopochtli, como agentes portadores del destino del mundo y del ideal humano:

El azteca es el pueblo del Sol; su ciudad, Tenochtitlán, se ha fundado en el sitio en que el águila, representante de Huitzilopochtli, se posa sobre el nopal de piedra, en el centro de la isla de la Luna, el *Meztliapan*, como se llamaba esotéricamente al lago de Texcoco. Allí donde fue arrojado el corazón del primer sacrificado, allí debía brotar el árbol espinoso, el árbol del sacrificio, que representa el lugar de las espinas, *Huitzilampa*, la tierra del Sol, hacia donde salió en peregrinación la tribu, partiendo de la tierra blanca, Aztlán.

Y sus sacerdotes, los conductores de la peregrinación, les habían dicho que sólo cuando el Sol, representado por el águila, se posara sobre el nopal espinoso, cuyas tunas rojas son como corazones humanos, sólo en ese lugar habían de descansar y de fundar la ciudad, porque eso representaba que el pueblo del Sol, el pueblo elegido por Huitzilopochtli, habría llegado al sitio desde donde debía engrandecerse y transformarse en el señor del mundo, y en el instrumento con el cual el dios iba a realizar grandes proezas.¹⁴⁴

En la profecía se define con toda claridad que la larga peregrinación debe concluir cuando y donde aparezcan los signos inconfundibles del lugar dispuesto por el dios para la fundación de La Ciudad, comenzando por el templo del dios Huitzilopochtli:

De verdad os iré conduciendo a donde habréis de ir; apareceré como águila blanca; por donde hayáis de ir, os iré voceando; id viéndome nomás; y cuando llegue allí, adonde me parezca bien que vosotros vayáis a asentaros, allí posaré, allí me veréis; de modo que luego allí haced mi

¹⁴⁴ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 118.

adoratorio, mi casa, mi cama de hierba, donde yo estuve levantado para volar; y allí la gente hará casa, os asentaréis.¹⁴⁵

La teofanía, la aparición del dios en forma de águila blanca es el signo que define el lugar para la edificación del templo y a la vez el carácter sagrado del lugar. La fundación comienza por el Templo porque este constituye una abertura hacia lo alto y asegura la comunicación con los dioses.¹⁴⁶ El Templo, a su vez, une el símbolo del Centro y el de la ascensión, al ser una “montaña escalonada” (Montaña + Escalera).

El águila mismo es símbolo de la altura, del espíritu identificado con el sol, del principio espiritual. Como principio celeste lucha con las fuerzas del mundo ctónico inferior y posee, en ese sentido, una connotación guerrera. La función del águila, dice Juan-Eduardo Cirlot, es corregir las fuerzas oscuras, simbolizadas por la serpiente y comunicarles un impulso hacia la realización superior.¹⁴⁷

Todos estos símbolos confluyen en el significado fundamental de la travesía como elevación espiritual y en la fundación del Templo y la Ciudad como signos inconfundibles de la misión cósmica encomendada a los mexicas.¹⁴⁸

DIMENSIÓN PSICOLÓGICA Y MORAL

La dimensión ontológica del mito tiene la función de fundar al cosmos y dar sentido a la vida humana, da lugar a los procesos de enraizamiento de los seres humanos en el universo, en la tierra y en su comunidad. Visto en su dimensión cognoscitiva, el mito es el medio de conocimiento para lograr la evolución espiritual de cada hombre y mujer. La dimensión psicológica y moral del mito presupone las dos anteriores y, en un sentido

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴⁶ Mircea Eliade, *Op. cit.*, *Lo profano y lo sagrado*, p. 29.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 57-58.

¹⁴⁸ De ser auténtica esta estructura escatológica, del mito mexicana de fundación, es posible comprender las posibilidades de identificación de los mexicanos con el nivel más profundo de los mitos cristianos, al poseer estos, también, una connotación esencialmente escatológica. En su “Estudio preliminar” a los *Mitos indígenas*, Agustín Yáñez recuerda las palabras de Clavijero, quien afirma que el náhuatl tenía un

más general, las incluye. Las presentamos por separado para fines de exposición y análisis pero, en realidad, las dimensiones míticas son interdependientes, son una sola: un solo ser con múltiples rostros.

La dimensión psicológica aparece en todas las mitologías pero es en la mitología hindú donde encontramos su exposición más clara. En la religión hindú encontramos una de las psicologías más elaboradas y profundas de todas las mitologías arcaicas. Es también a partir de ésta que podemos proponer cierto paralelismo con la teoría psicoanalítica.

En la psicología hindú tradicional se establece una distinción entre los fines por los cuales los hombres luchan en el mundo y la voluntad de liberación absoluta de esos fines:

[Una] serie cuaternaria precisa los objetivos (*arthas*) que merecen ser perseguidos en la vida. Los tres primeros (*trivarga*) son objetivos humanos (*arthas* o los bienes materiales, *kama* o lo erótico, y *dharma* o la ley); el cuarto de estos objetivos es la liberación (*mokṣa*) de los tres primeros.¹⁴⁹

Los fines humanos en este mundo son:

- 1) amor y placer: *kama*
- 2) poder y éxito: *artha*
- 3) orden y virtud moral: *dharma*.¹⁵⁰

El primer principio está centrado en el placer que aparece en todos los aspectos de la vida. Todo cuanto existe en esta vida es un medio para la consecución del placer. La manifestación fundamental del placer se encuentra en la sexualidad. Corresponde a la *pulsión erótica* del psicoanálisis clásico.

lexico religioso tan desarrollado que los frailes no tuvieron necesidad de introducir palabras extrañas para explicar la teología cristiana (UNAM, México, 1942, p. VIII).

¹⁴⁹ Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 171.

¹⁵⁰ Cfr. Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios, Mitología Primitiva, Op. cit.*, pp. 521 y ss.

El segundo principio obedece al de la voluntad de dominio: conocer, controlar, vencer: *dominar al mundo*. Todo es un medio para el engrandecimiento individual y colectivo. Corresponde a la *pulsión agresiva* del psicoanálisis clásico.

Los dos principios (*kama* y *artha*) comprenden todo el abanico de necesidades naturales-sociales humanas. La satisfacción de estos dos abanicos, pulsional y cultural, contrapone a los hombres entre sí, causa los conflictos y llevaría a la destrucción de todos los lazos sociales si no estuviese limitada y mediada por el *dharma*: el orden moral, equivalente al *principio de realidad* en el psicoanálisis, que establece los condicionamientos sociales que limitan y dan una forma mediatizada a las pulsiones, de manera que puedan armonizarse con los fines sociales de la colectividad. En toda sociedad el principio del placer y el principio agresivo deben someterse al principio de realidad. Este es el punto central del que parte toda cultura como proceso de socialización, en su sentido más profundo. Lo esencial de la enseñanza de la vida colectiva consiste en imprimir el *dharma* en todos aquellos que acceden como miembros de pleno derecho a la comunidad.

La evolución espiritual está regida por el aprendizaje de la verdad oculta en los mitos. Esa verdad debe ser revelada a través de la iniciación para que los seres humanos que nacen por este medio a la vida social plena, se valgan de los *modelos ejemplares* de los mitos para armonizar sus vidas. De acuerdo con Joseph Campbell:

[...] la función principal de todo mito y ritual siempre ha sido y continuará siendo, comprometer al individuo tanto emocional como intelectualmente en la organización local. Y este propósito se efectúa mejor [...] a través de una conjuración solemne de experiencias intensamente compartidas, en virtud del cual todo el sistema de fantasías de la infancia y creencias espontáneas se comprometen y se unen con el sistema funcionante de la comunidad. El ego infantil [...] se disuelve para reorganizarse en un ritual y una experiencia, de hecho, de la muerte y la resurrección: la muerte del ego infantil y la resurrección del adulto socialmente deseable.¹⁵¹

Todas las sociedades tradicionales dan forma a los rituales de implantación del *dharma*. Esto constituye el centro de la educación tradicional, la participación de la realidad mítica y, en consecuencia, de la moral colectiva. Éste es el camino de la *buena vida*, regida por los ideales del *dharma* que enseñan a lograr un equilibrio entre los deseos individuales y las normas colectivas. El *dharma* orienta y rige la necesidad de dominio y moderación de las pulsiones psíquicas y corporales primarias, lo que constituye una parte sustantiva del pacto colectivo, permitiendo la armonía entre el mundo pulsional y el espiritual.

La moral del *dharma* es una moral para todos nosotros, para los hombres y las mujeres comunes. Pero para los seres humanos extraordinarios surgió un principio trascendente de liberación de todas las ataduras humanas (*mokṣa*) que se convirtió en el ideal superior de las sociedades antiguas, particularmente las orientales. La mitología budista se ocupa centralmente de este tema. El mito del Buda, que narra la iluminación del Príncipe Siddharta y de su transformación en "El Despierto", el Buda, está dedicado por completo al desvelamiento de la ilusión: al despertar. Consiste en desenmascarar las ilusiones del mundo práctico-utilitario: el deseo, el deber y el miedo a la muerte. Son éstas las que producen el sufrimiento. El camino del Buda es el camino de su superación. Buda vence dentro de sí mismo a los espejismos del deseo, del poder y del miedo a la muerte. Este es un *cuarto principio* que es el camino de los santos hindúes, de Buda y sus seguidores y, en Occidente, de Jesús.

En su obra acerca de los símbolos en la mitología griega,¹⁵² Paul Diel lleva a cabo una lectura de los mitos griegos que le permite derivar una psicología y una moral de ellos. A partir de esta interpretación, centrada en la dimensión psicológica y moral del mito, Diel propone como su tema fundamental el de la *evolución espiritual de los individuos y de la especie humana*. En ese sentido podemos establecer también un paralelismo entre la mitología griega, la psicología tradicional hindú y la teoría psicoanalítica.

El tema profundo de la dimensión psicológica y moral del mito es la *armonización de la vida*. Los mitos teogónicos que narran los hechos de los dioses y los héroes, muestran el camino -ya sea de manera negativa o positiva- hacia la armonización de la

¹⁵¹ *Loc. cit.*, p. 527.

vida: armonización en lo social y lo natural. La vida psíquica tiene la función primordial de armonizar lo interior con lo exterior.

Para Diel, el espíritu es la fuente principal de la armonía. Tiene la función de evitar el sufrimiento, producido por la tensión entre la pulsión primigenia (subconsciente) y lo práctico-utilitario (consciente) con lo espiritual (supraconsciente). Al nivel de la psicología interior existen conflictos de los principios del placer y del poder con el principio de realidad. El mito es un camino de desarrollo evolutivo que tiene un sentido: permite situar estos conflictos dentro del proceso de desarrollo espiritual. El mito es el medio gracias al cual todos los días estamos aprendiendo a armonizar.

El espíritu está vinculado al supraconsciente, nivel más alto de consciencia. Encierra la relación del hombre con lo sagrado. La capacidad del consciente es procesal, hay que trabajarla, requiere del esfuerzo evolutivo que conduce al crecimiento espiritual. La fuerza que impide al espíritu crecer y desarrollarse es el funcionamiento parasitario del subconsciente. La humanidad siempre lucha entre alcanzar lo cósmico (armonización) o caer, descender (vuelta al caos). De esta idea surge una figura triádica de la consciencia:

- 1) supraconsciente \Rightarrow espíritu: el supraconsciente es el nivel más alto, el espíritu: une al hombre con el cosmos, con lo sagrado.
- 2) consciente \Rightarrow intelecto: el consciente está en el espacio del mundo, del hombre y sus creaciones: lo práctico-utilitario; es el lugar de las oposiciones dualistas.
- 3) subconsciente \Rightarrow pulsional: el subconsciente es el nivel más bajo, lo pulsional, lo amorfo, primigenio, lo no armonizado: el caos.

Dentro de los relatos míticos el subconsciente y sus peligros están representados por los monstruos que surgen del inframundo. La tierra es la región donde habita el héroe, donde adora a los dioses y lucha contra los monstruos. La tierra es la arena del combate vital. Es un combate interior y exterior. La tierra es el espacio del intelecto, del consciente. El cielo es el lugar simbólico del espíritu. Todo lo que está en la tierra debe aspirar a la perfección de lo celestial, lo terrenal es sólo la imitación de lo celeste. Cielo,

¹⁵² *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Editorial Labor, 1991.

tierra e inframundo constituyen una unidad interdependiente, una subdivisión de lo cósmico que está presente en todas las cosas y, por ello, en la psique humana. Símbolos como el Arbol Cósmico o la cruz -que es una transfiguración de éste- representan la unión de los tres mundos.¹⁵³

A cada una de las tres esferas exteriores corresponde una forma de consciencia. El esquema triádico une lo exterior y lo interior:

- 1) Cielo⇒espíritu⇒supraconsciente
- 2) Tierra⇒intelecto⇒consciente
- 3) Inframundo⇒pulsiones⇒subconsciente.

En los mitos el impulso evolutivo es:

- 1) el deseo vital representado por el héroe y su combate con los monstruos,
 - 2) el proceso esencial de la especie humana: espiritualización y sublimación.
- Cada hombre puede ser considerado como un ensayo de la naturaleza con el fin de llevar a cabo el impulso fundamental: emprender el camino hacia la espiritualización.

Para Diel, en el concepto de deseo está la clave para entender la psique. Todas las funciones de la psique humana tienen que ver con él. El deseo humano es una "forma metabiológica del instinto vital". El deseo anima la vida. Toda alegría viene de la satisfacción del deseo vital y todo sufrimiento tiene su causa en el deseo insatisfecho. El origen del sufrimiento está en las diversas oposiciones entre el principio del placer, el principio del poder y el principio de realidad. El deseo humano busca siempre satisfacer sus fines. Toda alegría viene de la satisfacción armónica del deseo vital.

El deseo no es puramente pulsional, puede convertirse y, de hecho, se convierte en voluntad de poder. Todo deseo tiene tanto el elemento instintivo como el de la voluntad de poder. En el hombre todo lo pulsional es cultural: está mediado por los símbolos con

¹⁵³ Mircea Eliade, *Op. cit., Imágenes y símbolos*, p. 47.

los que se nutre el imaginario de cada comunidad. El deseo no es algo puramente natural, se ha ido diversificando y haciendo cada vez más complejo: está mediado por el intelecto, por la cultura.

El tema central de los mitos teogónicos es el de las transformaciones energéticas entre el deseo exaltado y su armonización. La satisfacción armoniosa de los deseos es el sentido último de la vida, su sentido espiritual. En la Grecia democrática del siglo V a. C. -gracias al teatro y a la importancia que el Estado le otorgó como un pilar de la cultura- los mitos continuaban teniendo una función moral decisiva:

La épica y la tragedia -y también la lírica coral doria- fueron no sólo formas de arte, sino también instituciones sociales con valor educativo.

Los mitos hablaban de héroes y de dioses, que habían actuado en un tiempo remoto, pero en sus dramáticas escenas plantean conflictos de valores en los que se muestra paradigmáticamente la trágica condición del hombre. Ese cruce de dos tiempos -el del mito y el presente ciudadano- y la imbricación de lo humano en lo heroico, y viceversa, sirve a la educación mediante la reflexión y la purificación afectiva, que Aristóteles supo reconocer tan admirablemente.¹⁵⁴

En la época más remota de la comunidad griega no se hacía distinción alguna entre ontología y ética, los seres humanos estaban inmersos en la *sustancia ética*: pertenecer a la comunidad significaba *ser como se tiene que ser*.¹⁵⁵ Ser ateniense era ser como se debe

¹⁵⁴ Carlos García Gual, *Op. cit.*, p. 37.

¹⁵⁵ Hegel define la sustancia ética de la siguiente manera: "[...] el espíritu es la *realidad ética*. Es el *sí mismo* de la consciencia real a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma, como *mundo real* objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo ha perdido toda significación de un *ser para sí*, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo. El espíritu es la *sustancia* y la *esencia* universal, igual a sí misma y *permanente* -el *incommovible* e *irreductible fundamento y punto de partida* del obrar de todos- y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autonomía. Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar. Como la *sustancia*, el espíritu es la *inmutable* y *justa igualdad consigo mismo*; pero, como *ser para sí*, es la *esencia* que se ha disuelto, la *esencia bondadosa* que se sacrifica en la que cada cual lleva a cabo su *propia obra*, que desgarrar el *ser universal* y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la *esencia* es cabalmente el *momento* del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de de la *sustancia* y la *esencia universal* efectuada." Cfr. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp. 259-260.

ser: vivir de acuerdo a las normas del saber vivir, del arte total que era la vida buena y bella. El vivir sólo se concebía como formando parte de la familia y de la *polis*. Fuera de la familia y de la *polis* no era posible existir. Por eso el castigo más terrible era el destierro y equivalía a la pena de muerte.

En la tragedia, la *polis* cobraba consciencia de sí misma. La *polis* se expresaba en y por la tragedia. Ahí era el lugar de la revelación, donde aparecía la precariedad sobre la que se levanta la vida, la contradicción sobre la que se edifica. La tragedia enseñaba a prevenir la *hibris*, inculcando el cuidado absoluto, la prevención de cualquier desmesura. La tragedia era *un modo de vida*, no un género literario. Ese modo de vida se asentaba, según Hegel, en dos leyes, contradictorias entre sí, cuya unidad él afirmaba haber descubierto en la *Antígona* de Sófocles. Esas dos leyes fuertes eran equipotentes y su obligatoriedad, apodíctica:

- A) La ley clara, representada por los varones mayores de la asamblea (εκκλησια) y regida por los dioses diurnos olímpicos.
- B) La ley oscura, ley de la sangre, basada en la estructura reproductiva básica, regida por los dioses del mundo inferior.

El desgarramiento del ser humano trágico, que se rige por esta doble ley contradictoria, es el que se muestra en la tragedia de *Antígona* que ha decidido desobedecer la ley clara para cumplir con la oscura. Desobedece para poder sepultar a su hermano Polinice que ha sido castigado con permanecer insepulto por luchar en contra de su ciudad. La ley clara dice que a quien defiende a su ciudad se le protegerá y a quien la combata se le castigará. Polinice ha luchado contra ella y debe permanecer insepulto y ser devorado por las fieras y aves de rapiña. Éste es un castigo terrible que Antígona no puede permitir que caiga sobre su hermano y decide contradecir a Creón y desafiar la pena de lapidación a la que se condena a quien viole la ley, para cumplir con la exigencia más primaria y esencial de la ley de la sangre y sepultar a su hermano. El conflicto central de la tragedia de *Antígona* radica en la oposición de estas dos leyes, vivida por el personaje principal que encarna esta disyuntiva moral. Haga lo que haga será culpable porque su

situación la hará desobedecer a una de las dos leyes. Una es la ley del Estado, el derecho, la otra la ley de la sangre, de la etnia. De acuerdo a la lógica del devenir histórico que concibe Hegel, la primera terminará dominando a la segunda.

El ciclo de la tragedia que va de Esquilo a Eurípides acompaña y vive este proceso de subordinación que es a la vez la quiebra de la tragedia, la disolución de la *polis*, la disolución de la sustancia ética. Y, según Hegel, la forma específica del espíritu, en ese momento, es la sustancia ética. Ésta da paso a la ciencia, al saber abstracto y, en lo político, a la aparición de los individuos y del derecho para regir su vida pública. La tragedia era la gran fiesta participativa de la comunidad, el lugar de definición de los símbolos colectivos, la forma original de la *episteme*. En el saber colectivo (*episteme*), que significa estar por encima, creación de un punto de vista panorámico, se fue perdiendo el sentido de fiesta participativa, comunitaria, y fue predominando el de *teoresis* que luego se entenderá como ciencia. Hegel explica este paso de disolución de la sustancia ética en el pensamiento abstracto:

El espíritu es la *vida ética* de un pueblo en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son espíritus reales, auténticas realidades y, en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras del mundo.

El mundo ético viviente es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al *saber abstracto* de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho.¹⁵⁶

Según Hegel, la tragedia incorpora al mito pero lo subordina a lo político. El ciclo de Orestes y *Edipo en Colono* muestran, de acuerdo con este autor, la sustitución de la sustancia ética por el derecho: la subordinación de la cultura a la política. Pero aún en esta

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 261. No olvidemos que en la visión histórica de Hegel, el sentido teleológico del proceso adquiere un carácter de necesidad.

versión racionalizada y teleológica de la sociedad griega antigua que presenta Hegel, es posible observar el lugar central que ocupa la mitología en la formación ética de la comunidad.

DIMENSIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

La iniciación ritual es también la forma fundamental de *crear una identidad colectiva*. La integración a la comunidad de los jóvenes novicios, durante el ritual iniciático, se instaura en el momento en el cual los mitos fundamentales de la comunidad les son revelados. Lo específico de la identidad colectiva está en el hecho de participar de la verdad revelada por los mitos. Esto significa que se adopta un universo simbólico, un acervo de imágenes a través de cuyo prisma se mirarán, se significarán las experiencias de la vida. Creer en la verdad de los mitos supone también aceptar el pacto social y sus reglamentos, sus maneras de vivir la vida diaria. No podemos olvidar que en las sociedades tradicionales el pacto social es un pacto sagrado, la relación de los miembros de la comunidad con sus instituciones se da de manera indirecta, está mediada por la relación con los dioses que las fundaron. En las ceremonias de iniciación de los kurnai vemos como ese sentido del ritual está presente:

[...] echados en el suelo en el cerco sagrado, y cubiertos con mantas, se duermen los novicios bajo el efecto de una canción monótona. Al despertar, se les provee con un "cinturón de madurez" y comienza la instrucción. El misterio central de la iniciación se llama "Mostrar al Abuelo" [...] echándose nuevamente los novicios al suelo se les cubre la cabeza con mantas. Los hombres se aproximan agitando las bramaderas [que imitan el ruido del viento]. El jefe ordena a los novicios desprenderse de las mantas y mirar hacia el cielo, y acto seguido hacia los portadores de las bramaderas. Entonces, dos ancianos dicen: "no deberéis hablar de esto nunca [...] a nadie que no sea [...] iniciado" [...] y el jefe les cuenta el mito del origen de la iniciación [...] Tras la revelación de este misterio, vuelven

al campamento, pero la instrucción continúa. Les explican sobre todo los deberes del adulto.¹⁵⁷

La colectividad existe a partir de ésta *comunidad mítica*, de la vivencia de un imaginario común que, si bien, significado de manera particular por cada uno, proporciona los *temas fundamentales* -como diría Jung- y las *formas fundamentales* -según Lévi-Strauss- para que hombres y mujeres encuentren sentido en todos los hechos que componen la vida, desde los más sencillos hasta las ceremonias más solemnes.

La imitación de los actos ejemplares de los dioses y los antepasados funda todo el horizonte de la cultura tradicional: proporciona las figuras esenciales de interpretación cotidiana, establece los principios de las tradiciones y costumbres, sacraliza la cultura material -recordándonos el origen mítico de todos los utensilios, armas y herramientas-, confiere los deberes y las libertades, fija las jerarquías y sus atribuciones. Todo el orden social se funda en los sucesos originales relatados en los mitos.

Entre los mexicas, la existencia de las jerarquías sociales y las correspondientes obligaciones de cada clase social estaban sancionadas explícita y, muchas veces, detalladamente, en el *corpus* mitológico. El origen y destino de los macehuales se encuentra descrito en el mito cosmogónico que relata el principio de todas las cosas:

Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, los hijos de Tonacatecuhtli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que había que hacer, y la ley que habían de tener y convinieron en nombrar a Quetzalcóatl y Huitzilopochtli para que ellos dos ordenasen, y estos dos, por comisión y parecer de los otros dos, hicieron luego el fuego, y hecho, hicieron medio sol, el cual por no ser entero no relumbraba mucho sino poco. Luego hicieron a un hombre y a una mujer: al hombre llamaron Oxomoco y la mujer Cipactónal, y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen, y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz para que con ellos ella

¹⁵⁷ Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 29.

curase y usase en adivinanzas y hechicerías y así acostumbran hacer hoy día las mujeres.¹⁵⁸

La división del trabajo entre el hombre y la mujer, la inclinación de ésta por la adivinación y la hechicería así como las obligaciones de los macehuales como trabajadores, se derivan de un gesto creador y ordenador de los dioses, que han dispuesto las cosas de esa manera desde un principio y para todos los tiempos. Fijan así un destino para las generaciones, una tras otra. Tanto para el más pobre de los súbditos como para el primero en la jerarquía de los nobles, las obligaciones estaban bien definidas. Las normas de una moral fuerte y profunda definían el deber ser de la figura del *tlatoani*. En un discurso perteneciente al ritual de entronización del *tlatoani* que forma parte de los *huehuetlahtolli* (“testimonios de la antigua palabra”) -donde las normas morales de la religión se hacen patentes- se dice:

Con esto te digo que actúes con todo tu esfuerzo y que no estés contento; antes bien te ruego que te aflijas [...] Ahora que estás en lo más alto dignate recibir y escuchar con atención a los que vengan a quejarse ante ti, a los que te muestren sus penas. No contestes sin antes reflexionar; entérate de la verdad pues eres sustituto de Tloque Nahuaque. El habla por ti y tú hablas ante él en nombre de la gente [...] No te regodees en los placeres sensuales; piensa en tu responsabilidad aun cuando estés dormido. No quieras engordar y emborracharte a costa del trabajo de los macehuales. No permitas que lo que Dios da, todos los bienes materiales, se transformen en cosa de locura y desvarío. De esa manera harías daño a la gente [...]¹⁵⁹

El ritual de entronización del *tlatoani* muestra el vínculo esencial que existe entre mito y ritual. La dimensión social y política del mito corresponde al de la relación entre el mito y el ritual. En el ritual se reviven, ceremonialmente, el tiempo y los sucesos míticos

¹⁵⁸ Krickeberg, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁵⁹ Citado por José Alcina Franch en “Poder y sociedad”, *Azteca mexicana, Las culturas del México antiguo*, INAH, Quinto Centenario España, Madrid, 1992, pp. 163-164.

originarios. El ritual es el suceso de la vida colectiva por medio del cual el mito se vuelve algo presente, actual, vivo. El ritual es el principal medio de socialización del mito. El ritual enriquece al mito, lo significa de nuevo, lo dota con nuevos sentidos y lo adapta a las situaciones siempre cambiantes de la vida. El ritual es el cíclico recuerdo de los sucesos fundamentales del cosmos y del mundo. Por medio de él, los mitos establecen su actualidad en la vida cotidiana de la comunidad. Gracias al ritual, lo sagrado y lo cotidiano pueden pertenecer a un mismo cosmos.

Al sancionar todos los hechos sociales, el mito se convierte en fundamento de las instituciones comunitarias. Las reglas que rigen las relaciones políticas, sus jerarquías, el origen mismo del Estado y de la autoridad de los gobernantes encuentran su explicación y sentido en los mitos.

El mito no sólo funda por completo el orden político, sino que sitúa a todo el ámbito de la política dentro del orden cósmico. Para el pensamiento religioso ninguna esfera de la vida está aislada, todas son interdependientes y existen a partir de su lugar dentro de la cosmogonía. El gobierno supone la regulación y armonización de todas las cosas y seres bajo el cielo. Eso sólo puede hacerse si los actos que deciden el destino de los seres humanos están en consonancia con las fuerzas cósmicas, con los designios divinos. El destino humano radica en ser el principal colaborador de los dioses.

La idea de que el azteca era un colaborador de los dioses; la concepción de que cumplían con un deber trascendental y que en su acción radicaba la posibilidad de que el mundo continuara viviendo, permitió al pueblo azteca sufrir las penalidades de su peregrinación, radicarse en un sitio que los pueblos más ricos y más cultos no habían aceptado, e imponerse a sus vecinos ensanchando constantemente su dominio, hasta que [...] llevaron el poder de Tenochtitlán a las costas del Atlántico y del Pacífico [...]¹⁶⁰

La tarea esencial de los aztecas era la de proveer el alimento mágico de la sangre humana (*chalchihuatl*) para propiciar y prolongar la vida del Sol. Prolongar el ciclo vital

¹⁶⁰ Alfonso Caso, *Op. cit.*, pp. 121-122. Cfr. también Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1983, p. 100.

que corresponde a su Era C3smica. Aqu3 estaba la fuente de su inspiraci3n m3stica y lo que dotaba de sentido a su existencia. Todo el orden universal y, en consecuencia, el social estaban fundados en el antiqu3simo mito n3huatl del Sol. En ese mito se hallaba la explicaci3n del acaecer c3smico. Los ciclos c3smicos hab3an sido sucesivos y eran simbolizados por un Sol distinto cada vez, hasta llegar al Quinto Sol, al que pertenece la existencia de los mexicas. La misi3n de los mexicas era de tal importancia que justificaba cualquier acto que se encaminase a cumplir dicho fin. Fund3, de hecho, todo un *orden militar* orientado a obtener prisioneros destinados a la piedra de los sacrificios que proporcionaba el alimento vital para el Sol.

El orden humano se conceb3a como una r3plica del orden divino: las cinco divisiones del imperio azteca correspond3an a los cinco rumbos del universo. De la misma manera el *tlahtoani* no hac3a sino personificar a los dioses, en sus acciones fundamentales. Su relaci3n con ellos ten3a que ser 3ntima. La divinidad hablaba por medio de la palabra del soberano y actuaba, tambi3n, por mediaci3n de 3l. Por eso:

[...] se dice que el *tlahtoani* "hace andar al sol y a la tierra"; el *tlahtoani* es, en ocasiones, el sol naciente, o bien se equiparan la vida, el gobierno y la muerte del *tlahtoani* con el curso solar. "Estas im3genes parecen indicar que se consideraba al *tlahtoani* como parte fundamental del universo, tal como era el sol, la tierra o el inframundo y se pensaba que para la armon3a del universo era imprescindible la presencia del gobernante supremo" [...] "a Huitzilopochtli no le representaba nadie si no era el rey" y al *tlahtoani* muerto se le vest3a "con los atav3os de Huitzilopochtli y quemaban su cuerpo en el patio del templo de este dios".¹⁶¹

Los mitos mexicas sobre el poder del soberano tienen en ciertos aspectos similitudes y correspondencias con el mito fara3nico del antiguo Egipto, en el cual encontramos, tambi3n, un ejemplo puntual de la funci3n del mito como sustento del orden pol3tico. Como todo mito pol3tico, el mito fara3nico se basaba en un mito m3s vasto y

¹⁶¹ Jos3 Alcina Franch, *op. Cit.*, p. 164.

complejo, el mito cosmogónico. El faraón era un dios, un símbolo mediador de las energías esenciales del ciclo eterno entre la vida y la muerte. La vida que viene de la muerte y va hacia la muerte y la muerte que es origen de la nueva vida:

[El faraón representa] el poder del mismo dios, el tema mitológico simbolizado es el de la energía que se consume a sí misma, viviendo y muriendo siempre, generadora de la vida y la muerte de todas las cosas.¹⁶²

Desde tiempos muy antiguos (4500 a.C.) -por lo que puede ser considerado como un mito esencial- se unió el culto de la tierra fértil con el del animal noble y poderoso que la fertiliza: el toro. Por analogía, la luna creciente, en forma de cuerno, que regía el ciclo del útero y de las lluvias, era identificada con el toro. Así, éste se convirtió en un símbolo cosmológico que unía los cultivos con las leyes del cielo y de la tierra. Todo aquello que se hallaba situado bajo el cielo y asentado en la tierra dependía de las leyes cósmicas, de tal manera que todas las instituciones debían estar supeditadas y en armonía con el orden cósmico. La institución estatal que fijaba las jerarquías e instituía todas las reglas para las relaciones humanas tenía, indiscutiblemente, que participar de ese orden absoluto. Para ser verdaderos, los actos sociales debían obedecer a las leyes cíclicas del cosmos. De tal manera, el concepto de orden estatal estaba por completo identificado con las leyes celestiales. La muerte y resurrección de la luna, los ciclos agrícolas y aquellos que tenían su causa en los movimientos de los cuerpos celestes, eran imitados con todo rigor por los rituales dedicados a consagrar los actos de gobierno. El orden cósmico y el social debían ser uno solo. Aunque estaban ambos compuestos de ciclos, detrás del movimiento se hallaba la estabilidad esencial. En Egipto, las fiestas que celebraban los ritmos naturales eran la ocasión de reafirmar que todo estaba bien porque el universo era algo esencialmente estático. El orden cósmico se había establecido de una vez y para siempre en el momento de la creación.¹⁶³

En Egipto el mito faraónico, derivado de la cosmogonía, vivió tres grandes etapas:

¹⁶² Joseph Campbell, *Op. cit.*, *Mitología Oriental*, p. 57.

- A) En un principio lejano el Rey-dios simbolizaba al toro del ciclo vida-muerte-resurrección y era sacrificado ritualmente para asegurar la continuidad del ciclo cósmico que regía todas las formas de vida. Esta era la etapa más antigua en la cual la condición de Rey exigía la aceptación del abismo de la muerte en el sacrificio ritual, con la firme creencia de la vida eterna. Existen infinidad de referencias del regicidio ritual dentro de una gran diversidad de culturas, lo que demuestra que no fue un hecho aislado sino una práctica común a muchas sociedades diferentes.¹⁶⁴
- B) En Egipto el mito neolítico fue reinterpretado de manera que fuese posible fundar el orden estatal, vinculando lo político y lo cósmico:

Hathor [la diosa madre simbolizada por la vaca] se alzaba sobre la tierra de forma que sus cuatro patas eran los pilares de los cuatro puntos cardinales. Su vientre era el firmamento. El sol, el halcón solar dorado, el dios Horus, que volaba del este al oeste, entraba en su boca cada tarde para nacer de nuevo al alba. Así, Horus era “el toro de su madre”, su propio padre, y la diosa cósmica cuyo nombre *hat-hor* significa la “casa de Horus”, era tanto la esposa como la madre de este dios autoprocreado, que, en uno de sus aspectos, era un ave de rapiña. En el aspecto de padre, como toro, era Osiris y se identificaba con el padre muerto del faraón vivo; pero en el aspecto de hijo, como halcón, Horus era el faraón vivo en el trono. No obstante, los dos, el faraón vivo y el muerto, Horus y Osiris eran en esencia el mismo.¹⁶⁵

El faraón era una figura dual. Existía a la vez “El Faraón”, un ser eterno, la dimensión absoluta de la divinidad y, el faraón mortal, la manifestación terrestre. La

¹⁶³ Cfr. Henri Frankfort, *Reyes y dioses*, Alianza Universidad, Madrid, 1993. En el México antiguo la idea de una dependencia esencial del orden social respecto del orden cósmico regía por completo el pensamiento religioso y dotaba de sentido a los rituales más importantes.

¹⁶⁴ Cfr. Joseph Campbell, *Op. cit.*, *Mitología Oriental* y Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, México, 1987. Henri Frankfort sostiene un punto de vista diferente del de Joseph Campbell, negando la existencia del regicidio ritual, véase al respecto: *Op. cit.*

mitología hacía referencia a la dimensión absoluta del Faraón, encarnado en los faraones mortales, correspondientes a la vida histórica de las dinastías. Lo divino y lo humano, lo cósmico y lo social, unidos en una sola figura. Este concepto caracterizaba a la segunda etapa del mito y consistía, fundamentalmente, en la identificación del faraón mortal con la sustancia divina del Faraón eterno, sagrado, inmortal. Así, el faraón poseía una esencia divina, no era un mortal, sino un dios encarnado. Esta era la idea fundamental que sustentaba el concepto egipcio de realeza. En ese sentido no sería exacto hablar de una deificación porque no se proclamaba su divinidad en un momento determinado, su coronación no era una apoteosis sino una epifanía.

Era una atribución osada -dice Campbell- la de la sustancia inmortal a una sucesión de hombres mortales, pero en aquellos días esa locura podía pasar inadvertida bajo un disfraz y fijando la atención no en un hombre, sino en el traje, como ocurre hoy en el teatro; mientras que la persona en cuestión no actuaba por voluntad propia, sino de acuerdo a su papel, "para que la escritura sea cumplida".¹⁶⁶

El faraón vivo debía imitar en todo el comportamiento ejemplar de la figura mítica. Toda la estabilidad del orden social dependía de ello, era un imperativo: la manifestación de lo absoluto en lo cotidiano. Por eso se trataba, más que de una imitación, de una *identificación total* del faraón humano con el mítico. *El cuerpo vivo sólo tenía sentido como encarnación de un principio absoluto, eterno.* La vida adquiría sentido, únicamente, como puesta en escena del mito. El sentido ritual precedía cualquier suceso. El tiempo quedaba abolido y la vida era convertida en una escenificación, un ritual; los seres humanos eran concebidos como prototipos de la historia mítica, como actores de un drama cósmico.

C) En una tercera etapa, cuando el regicidio ritual había desaparecido hacía ya tiempo y era sustituido por una ceremonia con una escenificación ritual, simbólica, el rey

¹⁶⁵ Campbell, *Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 71-72 y Francfort, *Op. cit.*, p. 29.

renovaba su autoridad sin tener que morir. Esta *innovación ritual* significó un cambio esencial en la manera de concebir la sustancia sagrada de la figura faraónica y de su relación con el poder:

[...] el verdadero héroe de esta celebración ya no era el Faraón (con F mayúscula) eterno, que se pone y se quita faraones como si fueran ropas, sino la vestidura viva de carne y hueso, el faraón concreto, que en vez de entregarse a su papel, ha encontrado la forma de apropiarse de él. Para ello sólo hubo que degradar un nivel la imagen mitológica. En vez del Faraón que cambiaba de faraones, ahora es el faraón que cambia de vestiduras.¹⁶⁷

La muerte simbólica del rey, cuyo poder se renovaba cíclicamente, llevó a un primer plano al rey vivo, al ser humano concreto, convirtiéndolo en la figura central de un nuevo ciclo heroico del mito que culminó en la absorción de la sustancia divina del Faraón eterno por el faraón mortal. Se veneró al rey como si éste ser humano fuese un dios en su carácter temporal. Ya no *identificación mítica* como en el periodo anterior, sino, *inflación mítica*.¹⁶⁸ El faraón vivo se convirtió en un dios al que toda la sociedad le rendía culto. El ser humano se apoderó de la sustancia divina, logrando hacerse de un poder total e incuestionable, nunca antes imaginado, gracias a estar fundado en lo absoluto del orden cósmico.

El mito de la divinidad del monarca o del origen divino de su poder se extendió por todas partes desde la Antigüedad y la Edad Media hasta la época actual. Justamente, la Edad Media fue la época en la cual se produjo el traslado de los símbolos sagrados a la literatura profana¹⁶⁹ y, por semejanza, el uso de las metáforas religiosas para referirse a los sucesos mundanos. De tal suerte que hacia el fin del medievo, los tipos de figuras discursivas que se utilizaban para referirse al poder de los príncipes tenían un origen religioso:

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶⁹ Joseph Campbell ha querido mostrar cómo, en Europa, a partir del siglo XIII, los símbolos y temas míticos pasan a la literatura profana, Cfr. *Op. Cit. The Masks of God, Creative Mythology*.

Como reverso del simbolismo religioso, que interpreta todas las cosas y sucesos terrenales como símbolos y prefiguraciones de lo divino, encuéntrase expresado el homenaje a los príncipes en metáforas religiosas. Tan pronto como la veneración por la majestad temporal se apodera del hombre medieval, sírvele el lenguaje de la adoración religiosa como medio de expresar su sentimiento. Los servidores de los príncipes del siglo XV no retroceden en este punto ante ninguna profanación.¹⁷⁰

Lo que muestra cómo en la mentalidad colectiva imperan las imágenes formadas por el pensamiento religioso. Bajo formas diferentes no dejan de aparecer, porque expresan lo más profundo de la conciencia humana y también porque seguimos siendo educados con variantes de esos mismos arquetipos. Si pensamos en los dictadores del siglo XX inspirados en las ideologías mesiánicas del fascismo y el comunismo o en los líderes fundamentalistas, encontraremos un fenómeno semejante de *inflación mítica*.

LOS TRES GRANDES TEMAS MÍTICOS

Podemos también ordenar las secuencias mitológicas en tres grandes grupos temáticos de cara a los núcleos problemáticos fundamentales que resuelven:

1) *Mitos cosmogónicos*: explican el origen del Universo, el cómo y el porqué de la creación de los seres y las cosas. Narran el paso del Caos original al Cosmos que habitamos. El surgimiento de la luz de entre las tinieblas, la separación de las aguas, la tierra y el firmamento. Cómo se pobló el cielo con astros y la tierra con seres y vegetación. Cómo fueron creados los seres humanos, muchas veces después de sucesivos fracasos -como relata el *Popol Vuh*-, hasta lograr su forma actual.

El mito cosmogónico constituye el centro de toda mitología y, jerárquicamente, es el más importante. Es el modelo ejemplar de toda creación, de toda actividad. Por ser una

obra divina, por ser sagrado en su propia estructura, el Cosmos es el arquetipo de todo origen, de toda forma creadora. Todo lo que es perfecto, pleno, armonioso, fértil; todo lo que parece un cosmos es sagrado.¹⁷¹

Hacer bien algo, obrar, construir, crear, estructurar, dar forma, informar, formar, todo esto viene a decir que se lleva algo a la existencia, que se le da la vida; en última instancia, que se le confiere un parecido al organismo armonioso por excelencia: el cosmos. Pues el cosmos, volveremos a decir, es la obra ejemplar de los dioses, es su obra maestra.¹⁷²

La idea mítica del origen está implicada en el misterio de la creación. Una cosa tiene un origen porque ha sido creada, es decir, porque una potencia se ha manifestado claramente en el Mundo, un acontecimiento ha tenido lugar. El mito de la *perfección de los comienzos* ha desempeñado un papel decisivo en los diversos conceptos acerca del tiempo: la idea de los ciclos cósmicos o la idea del tiempo como desarrollo. Siempre ha estado presente en la formulación del concepto de Tiempo.¹⁷³

II) *Mitos teogónicos*: narran los hechos fundamentales de los dioses y los héroes. Contienen, casi siempre, las historias locales convertidas en mitos, la realización de los primeros hechos sociales y culturales por los antepasados míticos, las hazañas épicas que fundaron la nación, el pacto sagrado entre los hombres y los dioses. Los fundamentos míticos de los rituales, los modelos éticos a seguir por los seres humanos. La creación de los utensilios humanos, de las instituciones sociales y de las costumbres colectivas por los dioses y los héroes.

III) *Mitos escatológicos*: explican el sentido de la existencia. Definen la relación de sentido entre El Principio y el Fin del Tiempo. De dónde venimos y hacia dónde

¹⁷⁰ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 223.

¹⁷¹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Editorial Labor, Colombia, 1994, p. 39.

¹⁷² *Ibid.*, p. 39.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 44 y 58.

vamos. Hablan de un mundo originario e ideal que fue corrompido por la llegada del mal, de la lucha eterna entre el bien y el mal y el triunfo definitivo del bien en el *fin de los tiempos*. La escatología designa la doctrina de los fines últimos, el cuerpo de creencias relativas al destino último del hombre y del universo: “las últimas cosas”, “acontecimiento final”, “los últimos días”, “el tiempo último”. A la escatología le concierne por un lado el destino último del individuo, por el otro, el de la colectividad, la humanidad y el universo; pero este concepto ha sido usado, tradicionalmente, para hablar de los “fines últimos”, colectivos, pensando que el destino final del individuo depende del destino universal.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 46-47.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO V

EL CICLO DEL HÉROE Y EL MITO ESCATOLÓGICO COMO FIGURAS CENTRALES DEL IMAGINARIO POLÍTICO

La lectura de los mitos que propone un orden funcional y otro temático no sólo nos permiten fijar sus núcleos esenciales sino, también, establecer una estrategia de análisis de cómo lo mitológico opera dentro de las sociedades vivas y cómo influye en la formación del imaginario. En ese sentido queremos proponer un corte que nos permita definir las líneas fundamentales que nos llevan a descubrir la manera en la cual lo mitológico da origen a las estructuras explicativas básicas que contribuyen de manera sustantiva a la formación del imaginario político. Desde nuestro punto de vista, el mito escatológico y el mito del héroe contienen las estructuras simbólicas que están en la base del imaginario político moderno. Veamos cómo se establecen las relaciones complejas entre estas figuras y el imaginario político.

EL MITO ESCATOLÓGICO

En su *Introducción* al cuarto y último volumen de *Las Máscaras de Dios*, Joseph Campbell, postula la unidad fundamental de la especie humana, después de haber realizado una titánica travesía a lo largo de la historia mitológica de la humanidad. Campbell descubre en los niveles más profundos de la consciencia humana símbolos, figuras, imágenes que -bajo máscaras distintas- hablan con una misma voz. Ésta es la dimensión en la que el mito revela lo que es universal y permanente en la naturaleza humana, los hindúes llaman a eso: *marga*. Sin embargo, los símbolos elementales nunca se presentan de manera abstracta, sino, poseen un lenguaje, una forma, una coloración local. Se manifiestan a través de ciertas figuras específicas que están determinadas social e

históricamente. Cobran sentido en su arraigo a una tierra, a una cultura, a una idiosincrasia particular, los hindúes denominan a eso: *desi*.

Lo que nos intriga es la longevidad de un pequeño núcleo de figuras simbólicas que han regido y alimentado la imaginación colectiva, permitiendo por periodos, aún de milenios, servir como *imágenes guía*, como reguladoras fundamentales de las maneras de interpretar y representar la realidad. Braudel ha hablado también de esas figuras, en relación con las constantes de la cultura y la civilización, llamándoles “estructuras”. Corresponden a los plazos largos de la historia, a lo perdurable, a lo que cambia muy lentamente; constituyen el núcleo irreductible de una cultura:

Estas realidades, estas *estructuras* son, en general, *antiguas*, de larga duración y siempre tienen *rasgos distintivos y originales*. Son las que caracterizan a las civilizaciones. Y éstas no las cambian porque las consideran valores insustituibles.¹⁷⁵

El mito escatológico es una de estas “estructuras” que ha configurado el imaginario político con las características del gran mito que determina la conciencia humana durante milenios. La idea de una renovación universal operada por la celebración ritual de un mito cosmogónico está presente en casi todas las sociedades tradicionales.¹⁷⁶ El mito escatológico se presenta, dentro de las sociedades arcaicas, formando parte del mito cosmogónico, tiene el sentido fundamental de significar *la renovación del cosmos*. Según Mircea Eliade:

La escatología no es más que la prefiguración de una cosmogonía del porvenir. Pero toda escatología insiste en este hecho: la Nueva Creación no puede tener lugar hasta que este mundo no sea definitivamente abolido. No se trata ya de regenerar lo que ha degenerado, sino de destruir el viejo mundo para poder recrearlo *in toto*. La obsesión de la beatitud de los comienzos precisa la destrucción de todo lo que ha existido y, por tanto, se

¹⁷⁵ *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, 1973, p. 37.

¹⁷⁶ Cfr. Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 42.

ha degradado, desde la Creación del Mundo: es la única posibilidad de reintegrar la perfección inicial.¹⁷⁷

Los mitos del Fin del Mundo, que implican la *recreación del Universo*, la formación de uno nuevo, expresan la misma idea arcaica, y extraordinariamente extendida, de la degradación progresiva del Cosmos, que necesita su destrucción y recreación periódicas. El mito de una catástrofe final que será, al mismo tiempo, el signo anunciador de la inminente recreación del Mundo, es el origen de los movimientos proféticos y milenaristas. Para el mito escatológico, el transcurso del tiempo implica el alejamiento progresivo del origen y, en consecuencia, la pérdida de la perfección original. La decadencia es causada por el transcurso del tiempo que debilita la gran energía creadora. De tal modo, para que algo verdaderamente nuevo pueda comenzar, es preciso que los restos y las ruinas del viejo ciclo sean completamente destruidos: el fin del “Viejo Mundo” debe ser radical.

La mayoría de los mitos americanos del Fin [del Mundo] implican, bien una teoría cíclica (como la de los aztecas); bien la creencia de que la catástrofe será seguida de una Nueva Creación; bien, finalmente (en ciertas regiones de América del Norte), la creencia en una regeneración universal efectuada sin cataclismo [...] Según las tradiciones aztecas, ha habido ya cuatro destrucciones del Mundo, y la quinta se espera para el futuro. Cada uno de estos Mundos está regido por un “Sol”, cuya caída o desaparición marca el Fin.¹⁷⁸

En los mitos escatológicos, el conocimiento de lo que ha sucedido en los orígenes proporciona el saber de lo que sucederá en el futuro. El principio que permite que el origen del Mundo sea “móvil” implica la idea de que el Mundo siempre seguirá existiendo, aún cuando sea periódicamente destruido.

La piedra angular sobre la que se levantan las grandes edificaciones teológicas del zoroastrismo, del judaísmo, del cristianismo y del islam, es el mito escatológico. Para las

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 58-59.

culturas de Europa, Asia occidental y norte de Africa -que comparten una tradición religiosa común- el mito fundamental que ha dado sentido a toda su historia política es el mito escatológico.¹⁷⁹ Lo esencial del relato que cuenta el mito del fin de los tiempos, dice así:

Hubo en el principio un estado perfecto del hombre o de la sociedad (Edén primitivo, Edad de Oro, pureza original). Pero hubo una caída (en un estado de desgracia, de pecado, de alienación, de esclavitud). Este estado no es definitivo; tendrá lugar una brutal ruptura (por la llegada de un dios, de un ancestro, de un Mesías) y a través de la redención (muerte del dios) o insurrección y revolución (lucha violenta) terminará ese estado de desgracia y se instaurará una nueva era próxima a la pureza original (el reino milenarismo o la tierra prometida).¹⁸⁰

La fuente de todas las creencias que proclaman la existencia de una Edad de Oro original se encuentra en el mito escatológico. Desde las enseñanzas del reformador Zaratustra, hasta las visiones del ciclo de los Profetas judíos, o las poderosas imágenes apocalípticas de San Juan y la esperanza mesiánica del Islam Chiíta en el retorno del Doceavo Imam, hasta las utopías de la modernidad: liberalismo, marxismo, fascismo, fundamentalismo, ecologismo: *el mito escatológico, con sus variantes diversas, recorre, fundamenta y da sentido a la historia política de las culturas herederas de esta tradición monoteísta.*

El mito escatológico monoteísta presenta una innovación decisiva: al igual que la cosmogonía ha sido única, el Fin del Mundo será único. El cosmos que reaparecerá después de la catástrofe apocalíptica será el que Dios creó al principio del Tiempo: un cosmos purificado y regenerado. Este nuevo paraíso terrestre ya no tendrá fin. En este mito el concepto del tiempo ha dejado de ser cíclico, se trata ahora de un tiempo lineal e irreversible. La idea del Fin del Mundo representa el *triunfo de la Historia Sagrada*. Los seres humanos serán juzgados según el valor moral de sus actos.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁷⁹ Cfr. Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios, Mitología Occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

¹⁸⁰ Sironneau, *Op. cit.*, p. 14.

Este no es el viejo ciclo que gira eternamente, de las mitologías arcaicas de la Edad del Bronce, sino una secuencia de creación, caída y redención progresiva, para culminar en la victoria final, decisiva, irrefutable, del único Dios eterno de la justicia y la verdad.¹⁸¹

Esta concepción se expresa incluso en el conjunto de la filosofía de la historia occidental, que está imbuida, toda ella, de *la noción de un sentido de la historia*, de un “fin de la historia” y un proyecto de *sociedad futura*. Nace el tiempo de Occidente, en Irán, en Israel, en Grecia. Entre el 1300 y el 700 a.C. se conforma una noción del tiempo que nos rige hasta ahora y que se apodera del mundo. Hay ahora principio, devenir y fin. Hay un *sentido* del devenir. Existe un creador, Dios, que en un tiempo mensurable da origen a la creación (seis días y uno para el descanso); y de ella, él se distingue. Dios y creación no son indistintos, están separados, pero se unirán al “fin de los tiempos” que será un retorno al origen, retorno al tiempo infinito que no transcurre.

Occidente añade así algo propio a las dimensiones míticas de las cosmogonías y las teogonías: otorga primordial importancia a la escatología. El mito del fin de los tiempos significa la reunificación y armonización de los elementos dispersos y opuestos, discontinuos, propios de un mundo de dualidades y oposiciones, originado por una *transgresión* o por la *aparición repentina del mal*. La historia es vista como el despliegue de la lucha de oposiciones y diferencias que, finalmente, conducirá al triunfo de la verdad unificadora del bien. Al fin de los tiempos *se restablecerá la unidad perdida*.¹⁸² Esto supone una *acción consciente y progresiva* del hombre para lograrlo. Identificación entre la causa humana y la divina. Esta es la concepción *teleológica de la historia y la política que predomina en Occidente*. Son precisamente esas estructuras simbólicas que, convertidas en las herramientas interpretativas fundamentales, han dotado de una

¹⁸¹ Campbell, *Op. Cit.*, *Las Máscaras de Dios, Mitología Occidental*, p. 216.

¹⁸² Aunque en otras culturas y religiones existe el mito escatológico, en ninguna otra parte como en Asia Occidental y Europa, tiene una importancia tal. Cfr. Jacques Le Goff, *Op. cit.*, *Mircea Eliade, Mito y Realidad*, Colombia, Editorial Labor, 1994 y Joseph Campbell, *Op. cit.*, *Las máscaras de Dios, Mitología Occidental*.

continuidad milenaria al quehacer político y sus representaciones conceptuales, en este hemisferio.

Conviene estudiar la diversidad de manifestaciones del mito escatológico, desde la perspectiva del concepto de *mesianismo* que, además de ser muy preciso, nos permite establecer las líneas de continuidad entre los sistemas míticos arcaicos y las ideologías políticas de la modernidad.

Desde una perspectiva transhistórica, la gran diversidad de sucesos, movimientos e ideologías que corresponden a la categoría de *mesianismo político-religioso* participan de tres elementos constitutivos fundamentales:

- I) proyección utópica,
- II) voluntad de congregar
- III) ideal de salvación.

PROYECCIÓN UTÓPICA

Consiste en una concepción teleológica de la historia, a partir de la cual se ordena su curso en función del devenir de una nueva sociedad: armoniosa, justa, moral, que tiende a la perfección. Se trata de la solución definitiva a los males que padece la humanidad. Una nueva tierra, un nuevo paraíso. En tanto sociedad ideal, la utopía supone la erradicación del mal y del azar, pretende fijar al hombre en un marco abstracto y homogéneo de relaciones perpetuamente estables. La *proyección utópica* satisface el deseo de absoluto, así como la voluntad que ha puesto al hombre en el centro de la creación, del cosmos y de la tierra. Esta *nueva sociedad*, vislumbrada en los sueños mesiánicos, constituye uno de los núcleos centrales de la profecía, dentro de ella, la sociedad ideal se sitúa como fin de la historia. El conjunto de la historia, el ayer y el ahora se subordinan al mañana promisorio de la utopía y sólo cobran sentido por él.

Las grandes religiones reveladas, particularmente el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam, consideran la historia como una revelación, en el curso de la cual, Dios, por medio de sus profetas, anuncia y guía la realización de su reino: la historia es

concebida como un gran drama que avanza hacia su fin inevitable. El mito escatológico judío ha sido la influencia decisiva para el desarrollo histórico del mesianismo en Occidente. Su núcleo escatológico fundamental ha inspirado a los más importantes movimientos milenaristas judíos, cristianos y musulmanes, está constituido por la *tradición de la profecía apocalíptica*, cuyos orígenes se remontan a las ideas fundamentales de la religión judía, sobre todo a la idea de ser el "pueblo elegido" por Yahvéh, el Dios único, para "llevar la salvación hasta los últimos confines de la tierra". En el *Libro Séptimo de Daniel* -escrito en el siglo II a.C. por redactores anónimos, encontramos la expresión más pura de estas ideas que estarían destinadas a tener una gran influencia en los movimientos mesiánicos y milenaristas posteriores.

El vocablo Apocalipsis es de origen griego y se refiere fundamentalmente a la idea de la revelación divina:

La mayor parte de las religiones han producido ya escrituras, ya oráculos y profecías orales en las que la divinidad revela sus secretos. El griego antiguo da a este tipo de revelación el nombre de *αποκαλυψις* (Apocalipsis) que significa "revelación".¹⁸³

El sentido catastrófico asignado al concepto apocalíptico ha venido después, con las versiones posteriores del mito y está más bien ligado a las diversas interpretaciones milenaristas del *Apocalipsis de San Juan*. Es importante, sin embargo, no olvidar que la idea de Apocalipsis se refiere a la "*Revelación del misterio del advenimiento triunfal del Dios encarnado*"¹⁸⁴ y, por consecuencia, del sentido de la historia, más aún, del "destino cósmico".

Escatología y profetismo se encuentran íntimamente ligados, conceptualmente, en esta visión teleológica de la historia, para la cual, se ha establecido un vínculo entre la primera fase del fin de los tiempos y la historia presente e inmediatamente futura. La *misión profética* es la de *revelar el sentido oculto de la historia* que debe cumplirse en el "Fin de los Tiempos". En el profetismo quedan sellados en una sola pieza: *tiempo*

¹⁸³ Le Goff, *Op. cit.*, p. 65.

histórico, sentido trascendente y revelación. Todas las grandes religiones proféticas han orientado decisivamente la interpretación de la historia en un sentido esencialmente escatológico.

VOLUNTAD DE CONGREGAR

Por lo que respecta al segundo componente: la *voluntad de congregar*, vemos que se refiere a la decisión de privilegiar la esfera de lo político, o mejor, de lo mítico-político, como instancia jerárquicamente superior, en cuanto *medio activo para alcanzar el ideal utópico*, pues, a través de la actividad proselitista y organizativa se posibilita *unir las voluntades necesarias para crear la sociedad justa*. Se trata tanto de una tarea moral como política, así, el concepto de política debe ser entendido en su sentido más amplio.

La política se convierte, de esta manera, en puro instrumento de la finalidad: en medio de realización de la utopía. La voluntad de congregar consiste en organizar el proceso que conduce a la coronación del bien, de ahí que el centro de la actividad se dirija a la misión de unir a los hombres en torno al ideal de salvación, de reorganizar el cuerpo social, en función del objetivo utópico, adquiere la forma de la lucha contra la ignorancia y el mal.

El periodo que precede a la utopía y corresponde al de la voluntad de congregar, pertenece al tiempo mítico de la catástrofe que anticipa la salvación y es visto, casi siempre, bajo la forma de una guerra de aniquilación. El *Apocalipsis* de San Juan es quizás el mejor ejemplo de la literatura mesiánica que abunda en imágenes de catástrofes y guerras que anteceden al "triumfo final del bien". Es también la fuente escatológica original más importante de la que se nutrieron todos los movimientos milenaristas cristianos de la Edad Media.

El principal objetivo de la utopía es poner en movimiento a grandes masas humanas, de acuerdo a fines políticos determinados, que apuntan hacia un nuevo orden social. Como todos sabemos, la operación de organizar, de transformar moralmente las

¹⁸⁴ Louis Réau, *Iconografía del la Biblia, Nuevo Testamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996, p. 687.

estructuras sociales, constituye una tarea delicada: supone la creación total de un nuevo orden de la existencia, una nueva Ley, una nueva jerarquía de los valores; puesto que no se trata, simplemente, del puro deseo destructivo de desorganizar lo existente. Para construir ese nuevo orden, es necesario: dirigir y controlar a la nueva organización política, adecuarla al nuevo ideal, suprimir sus viejas costumbres y combatir las viejas creencias, imponer las nuevas; en síntesis: *gestar una nueva institucionalidad, una nueva manera de crear y recrear la vida*. El poder se ejerce a partir de la autoridad que el discurso mítico otorga al líder mesiánico. El símbolo político-religioso opera aquí como la fuente del poder, juega la función del universo concentracionario, estableciendo el contenido y la modalidad de la organización política.

IDEAL DE SALVACIÓN

En el *ideal de salvación* tenemos el fundamento escatológico de las luchas de purificación y liberación del mal. Lo que se busca es salvar a los hombres del mal, de la injusticia constitutiva del presente. El mal ha surgido en un momento determinado de la historia pero desaparecerá, después de una gran catástrofe que traerá consigo la salvación.

En todas las religiones e ideologías políticas mesiánicas la presencia duradera y profundamente enraizada del mal funda la razón de ser del ideal de salvación: el mal es la condición de posibilidad y el fundamento de la visión profética salvadora, que surge para combatirlo. Sin mal no hay salvación. Este es un problema que ha sido muchas veces descuidado, sólo la impiedad, la opresión y la explotación justifican al movimiento mesiánico, al levantamiento revolucionario. De esa manera, el ideal de salvación aparece como *necesidad*, como imperativo en medio del terreno corrompido por lo maligno. Incluso entre las huestes mesiánicas de salvadores hay que combatir la corrupción, producto de la sociedad infectada por el mal. De ahí las purgas y purificaciones constantes que hay que llevar a cabo, aún entre las filas de los salvadores, de ahí la importancia de la figura del enemigo y del mal.

Una forma de gnosticismo ha desarrollado una escatología explícita y coherente, el maniqueísmo, que teoriza el dualismo entre el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas cada una de estas entidades tiene su propio Príncipe o Dios. El mundo ha nacido de la separación de los dos principios, y su historia es la de su lucha en lo exterior y en el interior del hombre, es la lucha entre materia (o carne) y espíritu. Después del gran trabajo final, el mundo [...] será destruido y la luz, definitivamente separada y, victoriosa sobre las tinieblas, reinará eternamente.¹⁸⁵

Para el mesianismo es fundamental la idea de la separación del bien y el mal, su oposición, su carácter absoluto: la formación de dos campos claramente distintos que luchan entre sí hasta el final, hasta la completa erradicación del mal. Este *dualismo*, presente con ciertas diferencias específicas en cada una de las vertientes del mesianismo, es incapaz de concebir al bien y al mal como relativos, es incapaz de verlos confundándose uno con el otro, transformándose el bien en mal y viceversa. Esta idea de la lucha del bien contra el mal como fundamento de la historia aparece con toda claridad, por vez primera en la religión de Zoroastro:

En primer lugar, [Zoroastro] tuvo una visión imprevista: percibió un campo de batalla donde se enfrentaban dos ejércitos, en los que reconoció las fuerzas del bien y del mal; los justos vestían de blanco y blandían las "armas de la luz" y sus adversarios combatían con el armamento de la "duda" y de la "mentira". Los justos lograron la victoria y Zoroastro comprendió intuitivamente que este mundo es efectivamente el campo de batalla del bien y del mal [...] La victoria total de las fuerzas del bien implicaría, al producirse [...] la aparición de una nueva edad de oro [...] durante la cual el universo entero se convertirá en una especie de luz divina [...] ¹⁸⁶

¹⁸⁵ Le Goff, *Op. cit.*, pp.59-60.

¹⁸⁶ Jean Varenne, *Zoroastro*, Edaf, Madrid, 1989, p. 39.

Este concepto dualista supone una *guerra de aniquilación* en la cual “las fuerzas del mal” deben ser destruidas, lo que encierra un gran peligro y justifica la violencia contra el enemigo, quien quiera que este sea. Infinidad de crímenes cometidos por los movimientos mesiánicos han sido justificados de esa manera.

Al ideal de salvación está unida, íntimamente, la *voluntad de sacrificio*: la vida, ya sea de manera parcial o total, se sacrifica en aras de la salvación y se subordina a las condiciones impuestas por la actividad política, cualesquiera que estas sean, pues conducen a la liberación, a la sociedad ideal. Este gesto de sacrificio, aparentemente generoso y desinteresado es el que pone de manifiesto de manera más clara el componente nihilista de los movimientos mesiánicos. Arraigada en una ontología que privilegia la vida futura sobre la presente, que separa y opone el espíritu al cuerpo, que subordina la vida a un “ideal superior”, la voluntad de sacrificio impone al cuerpo de los militantes de la salvación las más rigurosas privaciones y castigos, a manera de prueba beatífica de su fe.

ESCATOLOGÍA Y MODERNIDAD

La historia política de Occidente es la historia del mito escatológico, desde la reforma religiosa de Zoroastro en el antiguo Irán, hasta las revoluciones modernas basadas en la idea de una historia progresiva y una utopía racionalista. Es indispensable ver el sentido oscuro de nuestra historia que repite la *multiplicidad de lo mismo* al infinito. La historia moderna es, en ese sentido, una historia ladrona: robó las figuras y los motivos a las antiguas mitologías. De los mitos teogónicos que relataron las hazañas de los dioses y los héroes, *in illo tempore*, y de los mitos escatológicos que profetizaron “el fin de los tiempos”, copió los temas, los conceptos, las estrategias discursivas y el sentido trascendente que fueron reinterpretados y reorientados por el discurso moderno para dotar de fundamento a la política.

A partir del medievo, las sectas milenaristas y los levantamientos populares, campesinos y urbanos, concibieron nuevas utopías basadas en los mitos escatológicos de la antigüedad para dotar de contenido y fuerza a sus reivindicaciones políticas, para ganar

consenso y adeptos y acrecentar lo que Von Clausewitz llamó el *elemento moral* de la guerra. Esto no fue siempre un acto consciente y estuvo mezclado, todas las veces, de multitud de creencias populares.

Las figuras del mito apocalíptico cristiano fueron utilizadas por los movimientos milenaristas medievales tanto para fijar la imagen de un “salvador escatológico” en algún personaje político, como el emperador Federico II (siglo XIII), de quien se decía que era el “Emperador-mesías de los últimos días”, como para caracterizar y estigmatizar a sus enemigos con el epíteto del Anticristo.¹⁸⁷

Autores como Joaquín de Fiore con su obra *Expositio in Apocalypsim* (1195) sentaron las bases teóricas y propagandísticas para que los movimientos heréticos y las sublevaciones políticas adoptaran las metáforas y las ideas apocalípticas para sus fines políticos.

Hacia el final del cuatrocientos, en la ciudad de Florencia, el predicador Savonarola actualizó el mito apocalíptico dándole un nuevo sentido:

Me parece -afirma Le Goff- que el movimiento savonaroliano aportó dos importantes novedades a la escatología: ante todo, rompiendo con el agustinismo (y más o menos tomando a la tradición de tipo judaico de una nueva Sión, identificada no con una ciudad, sino con un pueblo), Savonarola ha querido mostrar que el Milenio podía instaurarse en un lugar que no pertenecía necesariamente a los lugares tradicionales del profetismo judeocristiano: Jerusalén o Roma; en segundo lugar, se trata del primer intento de realizar una utopía político-religiosa [...] Pero al movimiento savonaroliano le ha faltado un aspecto esencial de la escatología moderna [...] la unión del espíritu revolucionario con el quiliaísmo. La base social y el programa político de Savonarola nada tenían de revolucionario.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Cfr. Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Editorial, 1981 y Jacques Le Goff, *Op. cit.*

¹⁸⁸ Jacques Le Goff, *Op. cit.*, p. 74.

En el siglo XVI el movimiento encabezado por Thomas Münzer dio lugar a que, sino por primera vez, si de una manera inequívoca, las reivindicaciones sociales de los campesinos se vincularan con un movimiento político clasista y revolucionario de inspiración religiosa, fundamentalmente escatológica.

Münzer había sido un sacerdote católico que se convirtió a las ideas de la Reforma pero muy pronto entró en conflicto con Lutero y lo acusó de ser la Bestia del *Apocalipsis*. Muntzer concibió su propia utopía política como un signo admonitorio de la llegada del “reino de Dios”.¹⁸⁹

El último eslabón de la cadena que une a los movimientos religiosos escatológicos con las revoluciones laicas de la era moderna y, por cierto, uno muy importante, es la Revolución puritana inglesa del siglo XVII. Es decisiva porque fusiona el milenarismo y, en general, la escatología apocalíptica con la idea moderna de progreso. Nisbet considera que la Revolución Puritana del siglo XVII es sumamente importante para *la continuidad del pensamiento religioso y sus grandes metáforas dentro de las nuevas ideas modernas*. Muestra cómo fue una época marcada por el predominio de figuras religiosas en el discurso filosófico y científico, rasgo predominante aún entre los más notables científicos y filósofos de la época. Con anterioridad, Weber y Merton nos habían permitido ver la importancia decisiva del puritanismo en la génesis de la modernidad. Nisbet dice al respecto:

Me refiero [...] a la revolución política y social, pero sobre todo la revolución intelectual -artística y científica especialmente- fomentada por la corriente puritana. Para la reaparición de la idea moderna de progreso no hubiera podido producirse ninguna combinación tan favorable como la que se produjo entre la fe en las ciencias y las artes por un lado, y por otro en la creencia en la proximidad del Milenio y la confianza en que la evolución de las ciencias y las artes aceleran su llegada [...]. He subrayado varias veces en este libro la trascendencia que tiene la presencia de dos elementos esenciales de la idea de progreso: el primero fue introducido por los griegos y consiste en la importancia concedida a los avances artísticos

¹⁸⁹ Cfr. Ernst Bloch, *Muntzer, teólogo de la revolución*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

y científicos; el segundo, ideado por San Agustín a partir de la fusión del mesianismo judío y la idea de despliegue y crecimiento tomada de los griegos, constituye la filosofía cristiana de la historia y no hace hincapié en los avances materiales sino más bien en la felicidad espiritual que gozará la humanidad antes del juicio final y la vida eterna.

Lo notable de la concepción puritana del progreso es que *une* con claridad y firmeza estos dos elementos, por primera vez en la historia del pensamiento occidental.¹⁹⁰

En la modernidad el concepto de revolución ocupa el lugar del mito escatológico. Más aún, incorpora elementos de los mitos teogónicos y cosmogónicos. Por una parte, “La Revolución”, como concepto histórico, ocupa el lugar del mito cosmogónico, en el sentido de concebirse como *el suceso que da origen al surgimiento de la nación*. Toda pregunta sobre el origen de la nación nos remite, invariablemente, a la gesta histórica, a la revolución de la que el nuevo Estado surgió.

En un sentido más general, configura toda la noción de la historia como desarrollo de la humanidad hacia un fin predeterminado (teleología). Ese fin sólo puede ser alcanzado por medio de la revolución.

Por otra parte, la epopeya de esa gesta heroica, sustituye a los mitos teogónicos que narran las hazañas de los dioses y los héroes. Los héroes nacionales y los revolucionarios universalistas ocuparán, ahora, el lugar de los héroes mitológicos. De la misma manera, el mito escatológico y el mito del héroe, con todos sus componentes, impregnan el discurso de la historia revolucionaria.

Desde 1789 todas las revoluciones son esencialmente iguales. El mito fundador de la modernidad es *el mito de la revolución*: 1789 inaugura todo, la Revolución Francesa es, indudablemente, el paradigma:

Basta ver en ella, en vez de una institución nacional, una matriz de la historia universal para devolverle su dinámica y su poder de fascinación.

¹⁹⁰ Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 182-185.

El siglo XIX creyó en la República. El siglo XX cree en *la* Revolución.
En ambas imágenes se encuentra el mismo acontecimiento fundador.¹⁹¹

Furet, que se dedica a pensar la Revolución Francesa, lo ve perfectamente claro:

Sólo a partir de 1789 la preocupación de los orígenes que domina cualquier historia nacional, se concentró precisamente en la ruptura revolucionaria [...] De esta manera la historia de la Revolución tiene como función social la de conservar éste relato de los orígenes.¹⁹²

Debemos *pensar* "La Revolución" en el sentido heideggeriano, pues, ya sea que la glorifiquemos o que la condenemos, seguiremos estando atrapados en las redes de su mitología, a menos que realmente reflexionemos críticamente acerca de su significado. Como muestra Furet el drama iniciado con la Revolución Francesa continúa escenificándose, generación tras generación "alrededor de los mismos símbolos en la continuidad del recuerdo transformado en objeto de culto o de horror".¹⁹³

La revolución de 1789 inaugura la participación *activa* de la gran masa en política. Fenómeno que con suspicacia percibió por primera vez Carl Von Clausewitz. Aparece en ese momento el mito específicamente moderno de la historia: el mito del *sujeto*. Ese mito nos dice que el hombre puede "hacer la historia". El hombre puede tomar el destino en sus manos, idea fundamental que se asocia con los conceptos de *autoconsciencia* y *autoemancipación*. Gracias al nuevo mito de la revolución, la historia moderna y su dinámica adquieren el mismo sentido de certeza que los dogmas y objetos de fe -como el "Juicio Final"- poseían en la Antigüedad y la Edad Media. Pero esta nueva fe se dirige ahora hacia las cualidades activas y creadoras de los seres humanos, a sus capacidades de transformar el entorno natural y social. En su *Teoría de la revolución*, Kurt Lenk dice que después de la Revolución Francesa, ni la historia ni la vida social pueden ser

¹⁹¹ Françoise Furet, *Pensar la Revolución*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1980, pp. 15-16.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 12-13. En México, somos doblemente deudores del concepto de revolución en lo que a la génesis de nuestra nación se refiere, puesto que nuestra historia la hace surgir de la revolución Insurgente de 1810-1821 y de nuevo la instaura con la Revolución de 1910-1917.

concebidas como el resultado ciego del destino. Se entienden, desde entonces, como un proceso evolutivo condicionado por la actividad humana: los cambios sociales y, en particular, las revoluciones, aparecen como el producto de la acción consciente de los seres humanos.¹⁹⁴

El mito de la revolución da sentido a la historia también al *vincular* el origen mítico, tanto nacional como universal, con el fin de la historia, la realización de la sociedad ideal, de la cual la revolución es su principal medio. La revolución es, vista así, un retorno al origen, una nueva instauración de la Edad de Oro arquetípica, presente en el imaginario de toda sociedad. De ahí el increíble poder de las revoluciones sobre las voluntades, sobre los cuerpos y los espíritus; de ahí su capacidad para regular la vida, para decidir sobre la vida y la muerte. El poder revolucionario se ejerce en función de este substrato mítico profundo. El Estado revolucionario se vale del gran símbolo de La Revolución y su haz de significaciones -en tanto que verdadero intérprete- para agrupar a las masas bajo su mando y hacer uso del poder en nombre del símbolo.

¹⁹³ *Op. cit.*, p.

¹⁹⁴ Editorial Anagrama, p. 22.

CAPITULO VI

EL MITO DEL HEROE

El mito del héroe constituye un mito esencial en todas las religiones y culturas tradicionales, con diversas transformaciones sustantivas ha sobrevivido en la modernidad. Sin perder su valor arquetípico ha adquirido nuevas significaciones, pero, sobre todo, una deformación básica de su función originaria, psicológica y social. En la modernidad este mito reaparece tanto en las ideologías políticas, como en las diversas versiones de las historias nacionales y mundiales. Ha sido en especial dentro de la industria cultural, particularmente, en el cine y la televisión donde el mito del héroe ha adquirido un nuevo valor para la cultura de masas. Es ahí donde ha cobrado un significado especial en la formación de la moral y sus representaciones imaginarias.

Hoy en día, las figuras del héroe que poseemos no son sino vestigios del orden mítico que subsisten fuera de su contexto original, dispersas, fragmentarias, inconscientes o bajo una nueva configuración psicológica, moral y espiritual, cuando son conscientes. El mito del héroe es de vital importancia porque constituye una estructura profunda que ha determinado, desde los orígenes de la cultura humana, la interpretación, no sólo de la historia social o de los complejos procesos de formación de las identidades colectivas e individuales, sino, una gran variedad de aspectos de la vida humana. Antes de abordar el estudio de su especificidad en las ideologías modernas debemos, ineludiblemente, proponer una interpretación de su sentido tradicional.

EL CICLO DEL HEROE EN LAS MITOLOGIAS TRADICIONALES

En su forma original, las dimensiones básicas del mito heroico son:

1) *ontológica*: cumple la tarea de enraizarnos en la tierra, en el cosmos, proporcionándonos las figuras que generan la seguridad y confianza en nosotros mismos necesarias para vivir.

2) *cognoscitiva*: nos dota con las herramientas simbólicas indispensables para la comprensión profunda de la realidad.

3) *psicológica y moral*: las figuras del héroe sirven como guía en las estrategias de vida, como reserva de fuerza para enfrentar los conflictos vitales.

4) *social y política*: como figuras e imágenes básicas que permiten los procesos de formación de la identidad colectiva e individual.

El mito del héroe es el ciclo mitológico fundamental que orienta el proceso del ritual iniciático de los niños y niñas que se convierten en seres humanos completos y miembros de pleno derecho de la comunidad. Las figuras del héroe y su simbolismo se muestran como las *imágenes guía* que iluminan el camino, lo explican y facilitan: muestran cómo vencer los obstáculos que encierra la prueba y el sentido oculto en la superación.

El objetivo inmediato de la prueba es poner en juego la entereza del iniciado (héroe-en-formación), la autenticidad de su apego a los principios esenciales. La prueba sirve como un medio fundamental de creación de identidad cultural, para arraigar los valores morales superiores en el iniciado. Pero en un sentido psicológico más rico *sirve para dotar a los individuos, por medio de la revelación de los símbolos, con las armas necesarias para enfrentar y vencer sus propios demonios interiores*. Esta función del ritual es decisiva porque proporciona a los miembros de la comunidad los medios para la comprensión profunda de sus conflictos interiores, valiéndose de las metáforas de los mitos y símbolos heroicos. Es un camino creativo y exento de moralismo para constituir una ética colectiva y, con ello, un sistema profundo de identidad.

La figura del dios, del héroe o del dios-héroe y el relato épico de sus hazañas, permiten que los modelos arquetípicos de la cultura se fijen en los iniciados a través de la constante repetición y la experiencia traumática del ritual iniciático. Esta asimilación no está exenta de violencia, de una violencia moderada -que es propia de todo ritual de

iniciación- y que es el único medio por el cual el arquetipo y su comportamiento ejemplar se arraigan en el iniciado.¹⁹⁵

El modelo mitológico que está en la base del ritual iniciático es el mito del héroe. Su ciclo está constituido por tres etapas:

A) La partida: es el momento en el cual el héroe cobra consciencia de la necesidad de un cambio fundamental en su vida, ocurre a la manera de una revelación y siempre hay un agente o mensajero que es el medio por el cual se produce esa revelación. Campbell llama a este momento inicial de la partida: "la llamada a la aventura".¹⁹⁶

B) La prueba: es el momento esencial del ciclo. Representa la confrontación del héroe con el conflicto fundamental de la existencia. Es visto a la manera de un conjunto de dificultades a superar, de enemigos a vencer. El combate del héroe ocurre siempre en una doble dimensión: interior y exterior. Lucha en un terreno individual, personal, con sus propios demonios y limitaciones interiores. A la vez que en un espacio social con las "objetivaciones colectivas del mal". El mito, por su carácter polisémico, cobra sentido en una multiplicidad de planos de la realidad: cósmico, biológico, psicológico, moral y espiritual. Debe interpretarse en el marco de esa diversidad temática. Como todos los mitos, el mito heroico posee un doble plano de significado: el *literal* que narra la historia y proporciona las figuras metafóricas para su explicación, su desciframiento, que se encuentra en el plano *conceptual*, donde se encierra la enseñanza oculta tras la historia.

Acerca de esta fase del mito, Joseph Campbell nos dice:

Una vez atravesado este umbral, el héroe se mueve en un paisaje de sueño poblado de formas curiosamente fluidas y ambiguas, en donde debe pasar por una serie de pruebas. Esta es la fase favorita de la experiencia mítica. Ha producido una literatura mundial de pruebas y experiencias milagrosas. El héroe es solapadamente ayudado por el consejo, los amuletos y los agentes secretos del ayudante sobrenatural que encontró

¹⁹⁵ Cfr. Eliade, Mircea, *Op. cit.*, *Iniciaciones místicas* y Joseph Campbell, *Op. cit.*, *Las máscaras de Dios*, *Mitología Primitiva*.

¹⁹⁶ *Loc. cit.*, *El héroe de las mil caras*, p. 54.

antes de su entrada a esta región. O pudiera ser que por primera vez descubra aquí la existencia de la fuerza benigna que ha de sostenerlo en este paso sobrehumano.¹⁹⁷

Desde el inicio de la travesía se anudan la perspectiva individual y la social. Es un individuo particular quien, con su empresa heroica, conjura el *mal social*. Este es el caso del chaman en las sociedades tradicionales:

Los curanderos [...] hacen visibles y públicos los sistemas de fantasía simbólica que están presentes en la psique de cada miembro adulto de su sociedad. “Son los jefes de este juego infantil y los conductores iluminados de la angustia común”. Ellos luchan con los demonios para que los otros puedan alcanzar la presa y en general luchar con la realidad.¹⁹⁸

Pero para poder intervenir exitosamente en la realidad social, el héroe debe primero descender al infierno poblado por sus demonios interiores:

Y así sucede que si alguien, en cualquier sociedad, escoge para sí la peligrosa jornada de la oscuridad y desciende, intencionalmente o no, a las torcidas curvas de su propio laberinto espiritual, pronto se encuentra en un paisaje de figuras simbólicas (cualquiera de ellas puede tragarlo), que es no menos maravilloso que el salvaje mundo siberiano del *pudak* y las montañas sagradas. En el vocabulario de los místicos, ésta es la segunda etapa del Camino, la de “purificación del yo”, cuando los sentidos están “humillados y limpios”, y las energías e intereses “concentrados en cosas trascendentales”; o en un vocabulario moderno: éste es el proceso de disolución, de trascendencia, o de transmutación de las imágenes infantiles de nuestro pasado personal. En nuestros sueños encontramos todavía los eternos peligros, las quimeras, las pruebas, los ayudantes secretos y las figuras instructoras, y en sus formas podemos ver reflejado no sólo el

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 94.

cuadro de nuestro presente caso sino también la clave de lo que debemos hacer para salvarnos.¹⁹⁹

El conjunto de la experiencia de la prueba es el proceso doloroso por el cual el héroe se enfrenta con el conflicto o dificultad esencial. Se vale de las armas y amuletos de los que ha sido dotado por su protector-guía, todos ellos son símbolos de la realidad espiritual que conducen al éxito. Sin ellas el héroe o la heroína fracasarían. Luego de la superación de las pruebas se alcanza el conocimiento, la sabiduría profunda, momento que se simboliza con un matrimonio sagrado. Llegado este punto, es ahora posible ocupar el lugar del padre o de la madre, en cada caso, símbolos de la adquisición de la personalidad completa del adulto maduro: hombre o mujer. Pero no se trata aquí de seres humanos comunes y corrientes, sino de seres purificados que han sido despojados de las excrecencias de sus egos limitados y mundanos por medio de la prueba iniciática:

La idea tradicional de la iniciación se combina con una introducción del candidato a las técnicas, deberes y prerrogativas de su vocación, con un reajuste radical de sus relaciones emocionales con las imágenes paternas. El mistagogo (el padre o el sustituto del padre) debe confiar los símbolos del oficio sólo a un hijo que ha sido purgado en forma efectiva de todos los inapropiados lastres infantiles, y para quien el ejercicio impersonal y justo de los poderes no habrá de ser impedido por motivos inconscientes (o tal vez conscientes y racionalizados) de engrandecimiento del yo, de preferencia personal o de resentimiento. Idealmente, el investido ha sido despojado de su humanidad y representa una fuerza cósmica impersonal.²⁰⁰

C) El retorno: es la etapa final que corona la apoteosis del héroe, donde éste debe dejar el mundo sobrenatural de la prueba y volver a la comunidad de la que ha partido para hacerla participe de la verdad espiritual que ha alcanzado, permitiendo que sus beneficios

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 128.

se extiendan a toda la sociedad. La renovación de la comunidad por medio de la dádiva sagrada obtenida por el héroe cierra el ciclo del mito heroico. Con ello quedan sellados en una sola esfera los dos mundos, el sobrenatural y el terrestre:

Los dos mundos, el divino y el humano, sólo pueden ser descritos como distintos uno del otro: distintos como la vida y la muerte, como el día y la noche. El héroe se aventura lejos de la tierra que conocemos para internarse en la oscuridad; allí realiza su aventura o simplemente se nos pierde, o es aprisionado, o pasa peligros; y su regreso es descrito como un regreso de esa zona alejada. Sin embargo, y ésta es la gran clave para la comprensión del mito y del símbolo, los dos reinados son en realidad uno. El reino de los dioses es una dimensión olvidada del mundo que conocemos. Y la exploración de esa dimensión, ya sea en forma voluntaria o involuntaria, encierra todo el sentido de la hazaña del héroe.²⁰¹

El proceso, como un todo, no se puede abreviar o evadir, sino, a riesgo de consecuencias graves que desviarían, al transgresor de estas reglas, del verdadero sentido iniciático, privándolo de las virtudes benéficas de su regeneración vital. Enajenándolo de la posibilidad de su constitución en un ser completo, integrado en el cuerpo social de la comunidad y en relación armónica con el cosmos y con la vida.

Una vez definidas las características del héroe mitológico en su sentido más general -lo que es posible gracias a la mitología comparada- estudiaremos algunas formas específicas que reviste la figura del héroe y que han servido de inspiración y modelo a los discursos políticos.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 200.

EL MITO DEL GUERRERO Y SUS FIGURAS

Cuando el aspecto del héroe que se acentúa es el de la lucha a favor de ideales elevados o contra un estado de cosas considerado como injusto, o contra un tirano, éste se perfila como *guerrero* y penetra en el terreno del mito escatológico.

Al interior de ese simbolismo y en el contexto del mito tradicional, el héroe se convierte en *guerrero* en un lugar de la tierra considerado como sitio sagrado: lugar central u ombligo del mundo. Desde el centro del mundo parte a realizar su destino y sus hazañas generan una energía renovadora sobre el mundo.

Se convierte en el demiurgo de la historia. Cuenta con dos armas fundamentales: el poder de la *palabra* -elocuencia que le permite ganar adeptos para su causa- y con la *espada* -símbolo de la justicia, del poder sobre la vida y la muerte, y de la determinación psicológica.

Porque el héroe mitológico es el campeón no de las cosas hechas sino de las cosas por hacer; el dragón que debe ser muerto por él, es precisamente el monstruo del *status quo*: Soporte, el guardián del pasado. Desde la oscuridad el héroe emerge, pero el enemigo es grande y destaca en el trono del poder; es el enemigo, el dragón, el tirano, porque convierte en ventaja propia la autoridad de su posición.²⁰²

La tarea del *guerrero* consiste en un continuo quebrar las cristalizaciones del presente, su función es ser la fuente de la vida creadora, por oposición al tirano, cuya tarea principal es la del mantenimiento del orden establecido. Los tiranos expropián a los hombres de sus bienes y de su libertad. Son la causa de que sus males se extiendan, el *guerrero* lucha por derrotarlos y restablecer la armonía anterior a la intervención del tirano.

El *guerrero*, en tanto héroe característico de la acción transformadora, se convierte en agente del ciclo: es el *personero del destino*, prolongando el movimiento vivo y el

²⁰² Campbell, *Loc. cit.*, p. 300 (las cursivas son nuestras).

impulso que movió al mundo por primera vez. La hazaña puede ser vista desde una doble perspectiva:

Porque nuestros ojos están cerrados a la paradoja del enfoque doble, vemos el hecho como realizado en medio del peligro y de grandes dolores, llevado a cabo por un vigoroso brazo; mientras que la otra perspectiva es [...] sólo la realización de lo inevitable.²⁰³

En el sentido profundo del mito, la finalidad es la obtención de la sabiduría. En el sentido limitado, la obtención del poder que es visto como un “nuevo poder justo que se establece sobre el mundo”. En el primer caso el símbolo correspondiente es el de la *espada* y en el segundo el *etro del dominio* o el *libro de la ley*. Los mitos escatológicos se refieren específicamente a este segundo aspecto, sobre todo en la medida en la cual las religiones han devenido de doctrinas esotéricas, en dogmas exotéricos, centrados fundamentalmente en la regulación de la vida cotidiana y alejados de los principios espirituales que inspiraron originalmente esos dogmas. La paulatina desviación del sentido original de la hazaña -que era el de restablecer la armonía macrocosmos ↔ microcosmos- condujo a una alteración cualitativa de su resultado, justificando la obtención y uso del poder en los ideales de justicia que dieron origen a la gesta heroica. Conviene detenernos en esta cuestión.

En el mito original, el guerrero es capaz de derrotar al tirano porque posee la clave de su debilidad: *la pretensión de dominar al mundo sin antes dominarse a sí mismo*. Todas las doctrinas esotéricas que están en la base del *camino del guerrero, como camino de sabiduría*, muestran que su enseñanza siempre presupone que el aprendizaje de las artes marciales *es sólo el medio para la preparación espiritual del guerrero*, la enseñanza de las claves que le permiten aprender a conocerse a sí mismo y a dominar a sus propios demonios interiores. El guerrero mexica conocía ese periplo muy bien. Entre los rituales de iniciación del guerrero mexica se encontraban aquellos destinados a enseñarle a vencer el miedo y el dolor, lo importante del proceso era que esta enseñanza no constituía una mera técnica, sino, una *experiencia mística* que se valía de ciertas técnicas psíquicas y

corporales para introducir al guerrero en un mundo más allá del dolor y el miedo, en un lugar que es el de lo sagrado. La experiencia interior -la vivencia de las sensaciones corporales y las imágenes mentales- es la puerta de entrada a ese mundo contiguo pero oculto.

Hemos visto ya cómo en el mito tradicional, el héroe tiene que enfrentar en sentido real y figurado el combate con sus propios monstruos interiores antes de poder ser útil a su comunidad y a sí mismo. Con el paso de los siglos, el papel predominante del *trabajo interior del guerrero* se fue perdiendo, se subordinó a y se situó en función de su *preparación técnica*, concebida como *eficacia de una fuerza de aniquilación*. Simultáneamente, ocurrió que la moral fue dejando de ser una moral viva, practicada natural y afirmativamente por los seres humanos, para convertirse en un sistema de justicia coercitivo y abstracto.²⁰⁴ El proceso condujo a la concepción de la guerra como medio de aniquilación del enemigo y a la paulatina degeneración de la figura del guerrero y su conversión en un mero ente disciplinado que sirve ciegamente a una causa. Su decadencia espiritual y moral dio origen a una nueva mitificación propagandística que ocultaba su verdadera caída. Hasta que se llegó al extremo en el cual la moral proclamó que “el fin justifica los medios”. A partir de aquí, todas las atrocidades fueron no sólo posibles sino “necesarias”.

Los sabios antiguos eran ya conscientes de ese fenómeno y elaboraron un mito que lo explicara: el mito de la *némesis del poder*. En él, al igual que en la gran literatura, se nos muestra cómo el guerrero que derrota al tirano se convierte, tarde o temprano, en el nuevo tirano:

Cuando el emperador ya no relaciona los dones de su reinado con su fuente trascendental, rompe la visión estereóptica que está en su papel sostener. Ya no es el mediador entre dos mundos. La perspectiva del hombre se achata e incluye sólo el término humano de la ecuación y en el acto cae la experiencia de la fuerza sobrenatural. La idea que sostiene a la comunidad se ha perdido. La fuerza es todo lo que la sostiene. El

²⁰³ *Ibid.*, p.307.

²⁰⁴ Cfr. Lao Tse, *Tao Te King*, *Op. cit.*

emperador se convierte en el ogro-tirano (Herodes-Nemrod), el usurpador de quien debe salvarse el mundo.²⁰⁵

En ese momento el guerrero gobernante esta poseído por la *sombra del guerrero*, ha dejado de ser el dueño de la figura, es dominado por ella. Divide al mundo en dos desde un punto de vista egocéntrico: aquellos que se le someten y los que se oponen a él y deben ser destruidos. Cae bajo la necesidad de controlar, por el control mismo, encarna la *sombra del gobernante*, se transforma en tirano. En el terreno político, ésta es la secuencia mitológica, respecto de la cual se puede proponer un paralelismo explicativo, con relación a las ideologías políticas de la modernidad.

La otra cara importante del guerrero es la de su *función psicológica*, veamos en que consiste: el guerrero es el héroe por excelencia, es, en términos de la psicología de la constitución del yo, la figura más importante, se encarga de mediar entre las exigencias excesivas del ello (instinto y deseo) y las limitaciones demasiado restrictivas del superego (moral).

El guerrero funciona como estereotipo del héroe, pues comparte con él las siguientes características:

- 1) tiende a romper los límites de su medio,
- 2) emprende una travesía,
- 3) enfrenta peligros y enemigos,
- 4) lo caracterizan las virtudes clásicas de la valentía y los ideales elevados,
- 5) arriesga su vida para defender una causa individual o colectiva y
- 6) protege a los débiles.

El guerrero posee como cualidades principales: valor, fuerza e integridad. Con ellas enfrenta las dificultades -ya sea que se trate de la defensa propia o de la de los demás- su finalidad es la de proteger un espacio y establecer fronteras, tanto en el terreno individual como en el social.

²⁰⁵ Campbell, *Loc.cit.*, p.310.

El proyecto del guerrero, traducido al lenguaje político, es el de la *afirmación territorial*: hallazgo, fundación y protección de un lugar en el mundo y transformación de éste de acuerdo a un ideal moral.

En el contexto de la modernidad la figura mitológica se deforma y adquiere nuevas significaciones ligadas a los nuevos sistemas de regulación de la vida social. Vivimos inmersos en el contexto de una sociedad configurada por el sistema competitivo del mercado que acentúa los aspectos agresivos del guerrero y, más allá de eso, una orientación nihilista de las metas sociales.

La asimilación de la figura del guerrero es fundamental en la formación psicológica y social del individuo, es un medio indispensable de supervivencia: autodefensa y protección. Es el arquetipo que cimienta la formación de un yo fuerte. El mito del guerrero está vinculado estrechamente con el mito de la constitución de la virilidad. Sin embargo, como este concepto es interpretable, su significado se ha trasladado de los valores orientados por la generosidad, la tolerancia y la protección, hacia los valores deformados de la masculinidad por el sexismo, en el sentido agresivo y el de potenciar la diferencia entre el "yo" y "los otros" con una connotación jerárquica y autoritaria -al nivel individual y social-; de manera que se busca potenciar el *complejo de superioridad*. Se trata, así, de *mantener a los demás en una situación de opresión y sometimiento, aún cuando se luche para defenderlos de terceros.*²⁰⁶ Esta constituye la segunda forma en la que se desfigura el arquetipo, forma que nos ayuda a caracterizar las particularidades de la figura del líder político, propio de las ideologías totalitarias modernas.

DEL GUERRERO AL TIRANO

La mala fijación de éstos símbolos en la psique de los individuos o de las sociedades, junto con la distorsión del proceso iniciativo producen seres deformes, seres humanos incompletos que cargan con el lastre de figuras simbólicas mal asimiladas, corrompidas o desfiguradas, en función de potencias instintivas sobrecargadas, excesivas e

incontrolables. Estos instintos desbordados, que aparecen como excrescencias indeseables son, precisamente, los que dan origen a las figuras de los monstruos mitológicos que los héroes deben vencer.²⁰⁷ Esos seres son deformes por exceso de algunas cualidades que se visualizan a través de las imágenes de lo grotesco: siete cabezas, cabello de serpientes, aliento de fuego; metáforas de las que se valen los mitos, precisamente porque sólo por medio de ellas es posible visualizar y subrayar el exceso maligno de algunas cualidades y sus consecuencias: el carácter peligroso, destructivo y antisocial de las deformidades instintivas, producto de la ausencia total del *principio armonizador* que caracteriza al héroe verdadero.²⁰⁸

Estas carencias de fijación armoniosa de los arquetipos producen, a nivel individual y colectivo, seres desequilibrados que, por cuenta propia, exageran, omiten o deforman ciertas características de los arquetipos y, a la vez, potencian el desencadenamiento de sus aspectos negativos, por ejemplo: desarrollo excesivo de la voluntad de poder del *guerrero*, en detrimento de la libertad e integridad de otros miembros de su comunidad o de otras comunidades vecinas.²⁰⁹

Retomando las enseñanzas básicas de la sabiduría de los mitos, Campbell nos previene de los *peligros que representa la distorsión del significado del ciclo heroico*. Nos explica cómo, en ciertas creencias religiosas, se acentúan los aspectos negativos y belicosos de las figuras simbólicas. Otro caso semejante es aquel en el cual las pulsiones instintivas, simbolizadas en los mitos, no encuentran medios y metáforas adecuadas para permitir su armonización. Un ejemplo de esto es cuando los conflictos entre generaciones o grupos dentro de una comunidad son reinterpretados simbólicamente de manera que los conflictos puedan ser mediatizados y la violencia se desvíe del interior de la comunidad al exterior, inventando un enemigo o amenaza exterior, proveniente de otra comunidad.

²⁰⁶ Pearson, *Op.cit.*, pp.117-130.

²⁰⁷ Cfr. Hesiodo, *Teogonía* (295-335), en *Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 1990, pp. 84-85.

²⁰⁸ Cfr. Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*, Labor, Barcelona, 1991.

²⁰⁹ Exceso causado por los sueños demasiado ambiciosos del *inocente* (figura arquetípica del niño que desea, confía y aprende) y las carencias insatisfechas del *huérfano* (representante arquetípico de la pubertad, de sus dudas y de un primer cinismo que nos protege de los peligros vividos desde el desarraigo). Las del huérfano y el inocente son figuras simbólicas de las dos etapas precedentes a la del surgimiento del guerrero que, cuando han sido mal asimiladas o su constitución es insuficiente, producen un ego mal formado, afectando el desarrollo posterior de la asimilación de los arquetipos subsiguientes. Cfr. Carol S. Pearson, *Despertando los héroes interiores*, Editorial Mirach, Madrid, 1992

Como el nuevo pacto social no incluye a las otras razas o tribus con las que existen enemistades tradicionales, *el resentimiento y la violencia se desvían del interior al exterior de la comunidad:*

Los cultos totémicos, tribales, raciales, y los agresivamente misioneros, representan sólo soluciones parciales al problema psicológico de vencer al odio por medio del amor; son sólo parcialmente iniciadores. El ego no está aniquilado en ellos, más bien está ampliado; en vez de pensar en *sí mismo*, el individuo se dedica al todo de *su* sociedad. El resto del mundo mientras tanto (o sea, con mucho, la porción mayor de la humanidad) queda fuera de la esfera de su simpatía y protección, porque está fuera de la esfera de la protección de su dios. Entonces toma lugar ese dramático divorcio de los dos principios del odio y el amor que las páginas de la historia ilustran abundantemente. En vez de limpiar su propio corazón el fanático trata de limpiar el mundo. Las leyes de la Ciudad de Dios se aplican sólo a él y a su grupo (tribu, iglesia, nación, clase, o cualquier otra cosa); mientras tanto se aviva el fuego de una perpetua guerra religiosa (con buena conciencia y con el sentido de un servicio piadoso), contra aquella gente no circuncisa, pagana, bárbara, extraña, "nativa", que ocupa la posición del vecino.²¹⁰

La ideología belicosa y el tirano que la encabeza surgen de la deformación de las figuras míticas, de la exacerbación de sus aspectos negativos. Esto ocurre tanto por el paulatino empobrecimiento del sentido de los rituales iniciativos del guerrero, así como por la lenta pero ininterrumpida nihilización de los valores que anula o revierte el sentido armonizador de los mitos. Nietzsche, Spengler y, recientemente, Campbell, han tratado el problema de la creciente nihilización de la cultura, éste es un tema que trasciende las posibilidades de este ensayo, no obstante, además de sugerir al lector la consulta de esos autores, queremos llamar su atención acerca de este problema, para que no se pierda de vista que esta cuestión de fondo que explica la *nueva orientación nihilista del sentido de las figuras simbólicas arquetípicas y de sus funciones dentro de la cultura, están en la raíz de la construcción del imaginario político de las ideologías modernas.*

²¹⁰ Campbell, *Loc. cit.*, pp. 145-146.

La figura del líder y la del tirano modernos tienen su origen en una interpretación particular del mito del héroe, específicamente, del héroe mesiánico de los mitos escatológicos, así como el mito deformado del guerrero. Esto es posible también, porque la figura del héroe y, en consecuencia, la del líder, son *polivalentes*, gracias a ello es posible que una amplia gama de contenidos políticos puedan atribuírsele, en función de los cambiantes intereses y voluntades políticas que las ideologías organizadas representan. Sus estrategias propagandísticas se proponen que amplios sectores del espectro social se identifiquen con él, sobre todo los jóvenes que son más susceptibles de ser influenciados por los discursos radicales.

Mas, la cuestión de fondo que explica el sustento de masas con el que contaron las dictaduras totalitarias de este siglo es el *vacío radical de identidad y de enraizamiento ontológico, causado por el desmembramiento de las mitologías tradicionales y sus grandes sistemas simbólicos*, de los cuales, las ideologías son sólo pobres sucedáneos, vertebrados por una implacable lógica nihilista. De ahí que las figuras simbólicas que proponen las ideologías tuviesen tanto éxito en una masa *ávida de representaciones imaginarias que diera sentido a su existencia*. Hannah Arendt en su extraordinario libro, *Los orígenes del totalitarismo*²¹¹ además de mostrar que los gobiernos y los dictadores totalitarios gobiernan y se afirman con el apoyo de las masas, se pregunta acerca de los fundamentos del fanatismo y el apoyo de masas que lograron las ideologías totalitarias. Un sólido sistema de control e identidad fue construido:

La elevación de Hitler al poder fue legal en términos de Gobierno de la mayoría, y ni él ni Stalin hubieran podido mantener un dominio sobre tan enormes poblaciones, sobrevivido a los numerosos peligros de las implacables luchas partidistas de no haber contado con la confianza de las masas.²¹²

Tampoco se debe su éxito a una eficaz propaganda basada en la mentira y la manipulación:

²¹¹ Alianza Editorial, Madrid, 1987.

²¹² *Ibid.*, pp. 482-483.

Porque la propaganda de los movimientos totalitarios que precede y acompaña a los regímenes totalitarios es inevitablemente tan franca como mendaz y los futuros dirigentes totalitarios comienzan usualmente sus carreras jactándose de sus delitos pasados y perfilando sus delitos futuros. Los nazis "estaban convencidos de que en nuestro tiempo el hacer el mal posee una morbosa fuerza de atracción".²¹³

Es esta última frase del texto a partir de la cual quiero desarrollar la reflexión sobre este problema. Es una idea que Arendt retoma de Borkenau y que, a mi parecer, coincide con la línea de interpretación que estamos esbozando. Se puede separar en dos cuestiones que van íntimamente ligadas:

A) la identificación de la masa con el imaginario que proyecta la voluntad de poder del líder y el partido totalitario y

B) la existencia de una crisis cultural de grandes proporciones que permite la *tergiversación y ambigüedad de los sistemas simbólicos* que rigen la psicología colectiva desde sus raíces más profundas.

A partir de esta orientación podemos ver como la propia inercia nihilista del mito escatológico de las religiones mesiánicas y el mito del héroe, derivado de éstas, operando en ese nivel hondo de la psicología colectiva, proporcionaron el fundamento del síndrome del fanatismo autoritario, militante y violento.

El tercer factor explicativo es:

C) la *némesis del poder*: Es la lógica por medio de la cual, en ausencia de una comprensión profunda del poder, todo héroe, todo salvador, termina por convertirse en su contrario: el tirano. Todo movimiento revolucionario mesiánico que lucha contra la injusticia, participa en un proceso ideológico y político que lenta pero, inexorablemente, lo lleva hacia la dictadura. Su trayecto termina, al detentar el poder gubernamental,

²¹³ *Ibid.*

encarnando la tiranía y la injusticia contra la que originalmente se levantó. El revolucionario es el continuador involuntario de la lógica nihilista.

Existen, sin embargo, algunas diferencias entre las ideologías de la modernidad, no obstante el substrato común que las alimenta. Queremos señalarlas, pues, mientras que en la ideología liberal las nuevas formas de fetichismo -fundadas en la lógica del mercado-, parecen apuntar, engañosamente, hacia la “disolución de lo mítico en lo racional”, las ideologías autoritarias, por su parte, parecen reforzar las estructuras simbólicas arcaicas.

Por lo menos en teoría, la lógica de la democracia supone la racionalidad y la libertad en la toma de decisiones colectivas, en todos los niveles sociales. La democracia moderna supone el principio de racionalidad y “libre elección” como método fundamental de toma de decisiones, de manera que los diversos colectivos que componen las sociedades democráticas llegan a determinados acuerdos o establecen consensos a partir de la “discusión libre y racional” de las estrategias más adecuadas para resolver un problema. En realidad, aunque lo arquetípico y lo mitológico parecen estar ausentes del sistema democrático, se hallan, por el contrario, presentes *en el proceso de constitución del imaginario y de la formación del deseo. Forman parte del simbolismo asociado al deseo que se hace tangible en valor de uso de las mercancías y las representaciones del imaginario político.*

Mircea Eliade, Joseph Campbell y, a partir de ellos, otros autores,²¹⁴ han explicado las perturbaciones sociales y la profunda crisis cultural de la modernidad, debidas a la progresiva pérdida de importancia de los mitos en la vida social. Esa patología colectiva tiene su origen en la creciente racionalización de la vida: a consecuencia de esto, las imágenes simbólicas se refugian en el inconsciente individual -su lugar de origen- y los seres humanos, aislados, deben enfrentar solos los dilemas que en un tiempo antiguo resolvían satisfactoriamente los sistemas mitológicos y rituales comunitarios.

No es extraño, entonces, que las diversas ideologías que surgen del seno de la sociedad moderna -en ausencia de sistemas mitológicos estructurados- exploten las funciones simbólicas de los mitos -presentes en el inconsciente- para sus propios fines políticos. En la Antigüedad las claves hermenéuticas para la interpretación de los mitos se

transmitían de maestro a discípulo, así como en los rituales iniciativos. En las democracias modernas, los *individuos aislados* -que constituyen el componente sustantivo de la sociedad-, en ausencia de las claves hermenéuticas de interpretación de las figuras míticas y simbólicas y habiendo desaparecido las instancias colectivas tradicionales en las que se socializaban esas figuras, las interpretan “libremente”, de acuerdo con las herramientas intelectuales que los diversos procesos sociales les proporcionan. Son víctimas de la radical arbitrariedad en la que se funda la nueva cultura de masas. Y ésta, dotada con sus nuevas tecnologías, potencia, preferentemente, figuras como las del tirano o la estrella de cine, como bien dice Walter Benjamin²¹⁵.

Bajo los Estados totalitarios el dictador y su partido son los únicos autorizados para interpretar los símbolos políticos y culturales. La lógica del totalitarismo, del caudillismo y de las ideologías radicales supone, a diferencia de la democracia, que los espacios colectivos de toma de decisiones sean limitados, reducidos, subordinados a instancias jerárquicamente superiores o, incluso, eliminados y sustituidos por un sistema autoritario, dictatorial o totalitario. Se suprime, así, la fundamentación “racional y libre” de las decisiones y se retorna a formas de fundamentación de las acciones políticas y estatales, altamente cargadas ideológicamente, basándolas en figuras mitificadas para justificar el uso autoritario del poder. En su difusión e imposición masivas se utilizan inmensos aparatos propagandísticos que se apoyan y complementan con los mecanismos ya creados por la industria cultural. Ahí donde ésta apenas existe, se formará sobre nuevas bases de radicalismo e impregnación de ideología política en todas las esferas de la vida social, como ocurrió en la “Revolución Cultural” china.

Los elementos míticos y simbólicos, una vez deformados, se convierten en herramientas y medios propagandísticos. Para esos fines se explotan las funciones semánticas de los mitos y los símbolos, presentes en el imaginario colectivo. Una de sus finalidades es la de convertirse en un punto de apoyo decisivo para el control político y la movilización colectiva en torno a objetivos fijados por los líderes políticos, los partidos y

²¹⁴ Cfr. *Op. cit.*, *El héroe de las mil caras*; Rollo May, *La necesidad del mito*, Paidós, Barcelona, 1992; Robert A. Johnson, *Extasis*, Kairós, Barcelona, 1991.

²¹⁵ Cfr. *Discursos Interrumpidos I*, Editorial Taurus, Madrid, 1973.

sus ideólogos. En el nazismo, el estalinismo, el maoísmo y el fundamentalismo encontramos muy claros ejemplos de esto.

NIHILIZACION DE LOS ARQUETIPOS

La polivalencia del símbolo del héroe despierta una multiplicidad de figuras arquetípicas que están presentes en todos los individuos:

Todos llevamos dentro una colección de versiones del Self o Sí Mismo exiliados o huérfanos, que viven en el inconsciente individual o colectivo. Muchos de éstos pueden ser traídos al nivel consciente mediante el análisis u otras técnicas psicoterapéuticas, favoreciendo en gran medida el enriquecimiento del psiquismo. Otros pueden permanecer inconscientes. Y algunos ocupan una zona límite. Sabemos que existen porque (tal vez con perfecta razón) los desaprobamos y no les permitimos libertad de acción. O tal vez porque debido a los valores predominantes en nuestra cultura, raramente nos permitimos exhibirlos ante los demás.²¹⁶

Hemos heredado esta infinidad de figuras tanto en términos biológicos, dada nuestra predisposición natural a que esos arquetipos se manifiesten bajo ciertas formas, como en términos históricos, gracias a milenios de cultura humana y de su inmensa acumulación, yuxtaposición y reinterpretación. En medio de una profusa mezcla ecléctica y del caos e incertidumbre cultural y espiritual que ha sido consecuencia de la ruptura de las jerarquías de los sistemas míticos tradicionales, causada por la modernidad, las figuras arquetípicas se independizaron de sus contextos míticos y rituales, adquiriendo sentidos y funciones nuevos, a partir de su reorientación nihilista, al interior del proyecto modernizador. Sobre este desorden radical de la cultura dice Guenón:

²¹⁶ Pearson, *Op. cit.*, pp. 50-51.

Al no encontrar ninguna auténtica tradición sobre la que poder apoyarse, se llegan hasta imaginar pseudo-tradiciones que no han existido nunca y que carecen de principios lo mismo que aquellos por los que se las querría sustituir; todo el desorden moderno se refleja en esas construcciones y, cualesquiera que pudieran ser las intenciones de sus autores, el único resultado que obtienen es aportar una nueva contribución al desequilibrio general.²¹⁷

A pesar de todo esto, la propia sociedad contemporánea ha ido gestando en su interior elementos que crean de nuevo las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una nueva hermenéutica de los sistemas mitológicos y sus símbolos. En los últimos años han ido creciendo en número e importancia las obras que se encaminan en ese sentido. Con relación a esta cuestión queremos referirnos a una autora contemporánea porque su obra deja ver la importancia psicológica y moral de la figura del héroe en la constitución de la personalidad humana a lo largo de toda la historia. Se trata de Carol S. Pearson, quien propone una recuperación del ciclo simbólico del héroe a partir de doce figuras arquetípicas -que funcionan como punto de partida para volver consciente e inteligible su fenomenología- para sustentar el proceso interior de constitución de un ser humano integrado y armónico.²¹⁸ La Dra. Pearson expone las características de estas figuras y subraya su importancia de la siguiente manera:

A lo largo de nuestro periplo recibimos ayuda de guías internos o arquetipos; cada uno de los cuales ejemplifica una manera de ser en la travesía [...] Cada uno tiene una lección para enseñarnos, cada uno preside una etapa del camino.

Los guías interiores son arquetipos que nos han acompañado desde el principio de los tiempos. Los vemos reflejados en imágenes recurrentes en el arte, la literatura, el mito y la religión y sabemos que son arquetipos porque se los encuentra en todas partes y en todas las épocas.

²¹⁷ Cfr. René Guenón, *La crisis del mundo moderno*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1988, p. 24.

²¹⁸ 1) El inocente, 2) el huérfano, 3) el guerrero, 4) el bienhechor, 5) el buscador, 6) el destructor, 7) el amante, 8) el creador, 9) el mago, 10) el gobernante, 11) el sabio y 12) el bufón, Cfr. *Op. cit.*

Debido a que los guías son verdaderamente arquetípicos, y en consecuencia existen en forma de energía en el psiquismo inconsciente de todas las personas, donde quiera que sea, existen tanto dentro como fuera del alma individual humana. Viven en nosotros, pero lo que es aún más importante, *nosotros vivimos en ellos*. Por ello podemos encontrarlos andando hacia adentro (hacia nuestros propios sueños, fantasías y a menudo también en nuestras acciones), o andando hacia afuera (en los mitos, las leyendas, el arte, la literatura, la religión y, como sucedía frecuentemente en las culturas paganas, en las constelaciones de estrellas, los pájaros y los animales de la tierra). De esta manera nos proveen imágenes del héroe interior y nos permiten ir más allá de nuestros propios límites.²¹⁹

La modernidad ha terminado desarticulando la unidad funcional de los sistemas mitológicos tradicionales *sin haber creado un nuevo sistema mitológico verdadero*, sino, simplemente, pseudo-mitos, parasitarios de las mitologías antiguas. Las figuras arquetípicas han perdido su coherencia funcional y estructural dentro de la cultura, su valor y significado integrador de los individuos y la colectividad ha desaparecido, produciendo una profunda crisis de identidad en todas las esferas de la existencia humana que deja ver la *radical ausencia de una auténtica propuesta ontológica contemporánea*. El hombre actual se mueve en medio de un profundo vacío ontológico que está en el origen de la orientación fundamentalmente nihilista de las sociedades modernas.²²⁰ El paradigma moderno ha empezado a ser puesto en cuestión a partir de la evidencia constante de la violencia en gran escala -física y psíquica- que ha generado hacia los seres humanos y la destrucción masiva de la vida natural y el daño global infringido a nuestro planeta.

Ante lo abrumador de esta evidencia, hemos ido comprendiendo, en el curso de los últimos años, la *autodestructividad constitutiva* del paradigma moderno.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

²²⁰ Sobre esta cuestión véase *Acerca del nihilismo*, Ernst Junger y Martin Heidegger, Ediciones Paidós/UAB, Barcelona, 1994.

Autodestructividad que las propias ideologías políticas y la tecnología moderna han potenciado a escalas inauditas.

El vacío ontológico inherente a todas las formas discursivas de la modernidad ha querido ser llenado por las pseudo-mitologías elaboradas por las ideologías políticas modernas, con las consecuencias que hemos padecido. Para todas estas pseudo-mitologías resulta pertinente la afirmación de Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski sobre la manipulación de los símbolos políticos por el totalitarismo:

Parsons sostiene que la simbolización es la condición necesaria para la aparición y existencia de la cultura. Sin duda alguna esto es históricamente válido. Sin embargo, podemos ver que en la elaboración, conscientemente manipulada de símbolos y de actividades productoras de mitos de los llamados ministerios de la verdad, del totalitarismo contemporáneo [...] la simbolización, esto es, el proceso de formación de símbolos puede convertirse también en la condición que posibilite la destrucción de la cultura y la creación de una "caja de resonancia" kafkiana en la cual todas las palabras y los signos de todas clases tiendan a perder su significado. Si es verdad que "la realización de sistemas de acciones humanas de alto nivel no es posible sin la existencia de sistemas simbólicos relativamente estables, para los cuales el significado no es predominantemente contingente, ni está subordinado a la variabilidad de las situaciones particulares", entonces, parecería que las sociedades totalitarias no pueden durar, porque la desesperada búsqueda de la unanimidad provoca gran inestabilidad en los símbolos (y mitos), precisamente porque el sentido es predominantemente contingente y referido a las situaciones sumamente particularizadas con las que la dictadura totalitaria se ve confrontada.²²¹

Desde esta perspectiva podemos comprender las consecuencias de la deformación de los símbolos que originan las ideologías políticas modernas. Estas se refieren, como se

²²¹ *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Frederick A. Praeger, Publishers, New York, 1965, pp. 102-103.

ha señalado, a los puntos esenciales en los que el ciclo mitológico del héroe y el mito escatológico se entrecruzan. Anotamos, de paso, que estos mismos patrones de pérdida de significado, por proliferación arbitraria, operan en la moderna cultura de masas, algunos artistas y pensadores de penetrante mirada ya lo han venido diciendo desde principios de siglo. Adorno y Horkheimer también explican esta *involución del lenguaje* que se produce a partir del racionalismo moderno y que al operar al interior de la industria cultural, se difunde y potencia a escala mundial:

Si la palabra antes de la racionalización había promovido junto con el deseo también la mentira, la palabra racionalizada se ha convertido para el deseo en una camisa de fuerza más dura que la mentira. La ceguera y la mudez de los datos a los que el positivismo reduce el mundo invisten también al lenguaje que se limita a registrar tales datos.²²²

Una función paralela y complementaria a la que han desempeñado las ideologías modernas en la nihilización de los arquetipos y símbolos tradicionales la ha jugado la industria cultural. En un tono amargo y crudo y con una intención crítica radical, propia de la desilusión de finales de la segunda guerra mundial, Adorno y Horkheimer presentan el panorama de la cultura de masas, de la industria cultural, como el terreno propio de la *trivialización y destrucción de la cultura*, su sometimiento a la lógica del mercado, al poder de las élites capitalistas.²²³ Definen el discurso de los medios de comunicación como un racionalismo empobrecido y vulgar que sólo busca la homogeneidad ideológica y convertirse en el discurso que sustente al sistema dominante.

Según ellos el cambio de función de la vida religiosa en la modernidad, su debilitamiento como centro estructurador de la vida social no ha traído consigo el caos, sino la formación de un nuevo sistema ideológico de integración social que tiene un soporte fundamental en la industria cultural. Sin embargo, Adorno y Horkheimer no explican porqué este nuevo sistema ideológico de integración fracasa sistemáticamente en lograr sustituir de manera orgánica las funciones integradoras de la vida colectiva e

²²² *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987, p. 197.

²²³ *Ibid.*, pp. 146-200.

individual que desempeñaban los sistemas mitológicos. Desde su punto de vista, el proceso moderno, en su conjunto, apunta más hacia el totalitarismo que hacia el desorden. Esto no debe confundirnos, sin embargo, de las consecuencias que tiene para el conjunto de los procesos fundamentales de socialización, pues la ambigüedad y arbitrariedad de las formas de significar los símbolos apuntan hacia la destrucción sistemática de la cultura, entendida ésta en su sentido más vasto y complejo, como proceso total de socialización.

El sistema de la industria cultural confiere a todo un aire de semejanza. La nueva civilización se basa en la falsa identidad de universal y particular. Apoyados por la tecnología, los medios de comunicación favorecen la estandarización. Fomentan la igualación y la producción en serie. Los emporios de la industria cultural crean un mundo a su imagen y semejanza.

El sistema crea un círculo vicioso entre necesidad y consumo. Los medios configuran las necesidades y viven de la creación y transformación del imaginario que las sustenta. La libertad de elección, las diferencias y la competencia son, en gran medida, ficciones ideológicas que sostienen al sistema de mercado. La posibilidad de decidir y elegir se da en el contexto de la oferta establecida por el sistema. Para poder incidir en esta estructura de formación de las necesidades sociales, la sociedad se ve obligada a emprender acciones políticas colectivas amplias y sistemáticas. El poder de la técnica y de los medios es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad y del imaginario que producen y difunden los medios. La racionalidad es la racionalidad del dominio. Los medios masivos de comunicación no sólo determinan los *temas* sobre los cuales debemos hablar y sobre los que debemos pensar, sino también proponen los *modos de interpretarlos y configuran, a partir de sus características técnicas, las formas mismas de percepción de la realidad.*

Los avances tecnológicos aplicados a los medios contribuyen a su eficacia para representar la realidad y hacer pasar a la ficción creada por los medios como la verdad de la realidad. Se crean *esquemas estereotipados a partir de los cuales se va a representar la vida.* La técnica se depura, desde la novela de folletín del siglo pasado, hasta la teleserie y el videojuego actuales, pasando por el cine y la radio. Dentro de esos esquemas todo es calculado y planeado en función de sus efectos en el público. La vida debe ser

como los filmes, como los teledramas. Las estructuras del film y de la teleserie están concebidas para producir una forma de recepción que anula o entorpece el pensamiento crítico. Es una forma más de manifestación de la violencia colectiva de la sociedad industrial.

El espectáculo de los medios reproduce en gran escala el empobrecimiento de la vida y el espíritu. Para lo cual los medios crean una *nueva sintaxis* que devalúa y sustituye al verdadero lenguaje. El nuevo lenguaje creado por los medios se vuelve una obligación que pretende que todo el mundo lo haga suyo, valiéndose de “matices tan sutiles que alcanzan casi el refinamiento”.²²⁴ Esta nueva sintaxis sustituye al estilo clásico de la literatura, después de plagiarlo y empobrecerlo.

Al interior de la industria cultural el estilo tiene la función de reproducir las jerarquías que pretende perpetuar y el arte de la imitación repetitiva. La industria cultural absorbe todo y lo refuncionaliza. Su concepto de cultura supone ya la destrucción de la cultura.²²⁵ Integra, incluso, las variadas formas de la rebeldía. Para la industria de la cultura el que no se integra no existe.

Los dominados creen más en los nuevos mitos de la industria cultural que sus propios creadores, el ejemplo perfecto es el mito del éxito individual. La masa recibe, constantemente, lo que quiere y exige: mayor cantidad de la misma basura que la esclaviza. La industria cultural se basa en el *conformismo de los consumidores*.

Lo que la industria produce es la eterna repetición de lo mismo. Controla los contenidos y define lo aceptable para los medios. Se crean los estereotipos como modelos idóneos de la cultura de masas. El estereotipo es una *deformación* de los procesos culturales por medio de los cuales, en la cultura tradicional, el mito actúa como *modelo del comportamiento social e individual*. La cultura de masas sustituye parcialmente a los mitos tradicionales en su función primordial de elaborar los modelos humanos a imitar, así como de enunciar y fomentar los valores morales que corresponden al “comportamiento ejemplar” de esas figuras. En la industria cultural el moralismo y el maniqueísmo sustituyen a la verdadera moral.

²²⁴ *Ibid.*, p. 156.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 158-159.

La desaparición de un centro orientador del conjunto de la vida social y la ambigüedad de la cultura moderna permiten que la industria cultural establezca su poder de configuración del imaginario social y su capacidad de determinar, en muchos de sus aspectos fundamentales, la figura del individuo. Debido a la tendencia intrínseca hacia la homogeneidad de los prototipos y la igualación de lo diverso, el individuo es, en gran medida, ilusorio dentro de la industria cultural. Es tolerado sólo en la medida que se circunscribe a los límites de la moral aceptada, toda transgresión tipificada debe castigarse. Esto es típico del cine norteamericano, que parte de un modelo moral esquemático y dualista, dentro del cual “el bien” y “el mal” aparecen separados uno del otro y como fuerzas claramente distintas, identificables y opuestas entre sí. Bien y mal son antinomias irreductibles que se combaten mutuamente, como sucede en los mitos escatológicos degradados. El estereotipo se fija en el imaginario social por medio de la incesante repetición de los modelos con las más mínimas variaciones de los tipos y los relatos. Así, la repetición hace semejantes al estereotipo cinematográfico, al discurso publicitario y a la propaganda totalitaria.²²⁶ En cuanto a la formación de los nuevos tipos sociales, la industria cultural ha heredado de los mitos la nueva función civilizadora.

²²⁶ *Ibid.*, p. 198.

CUARTA PARTE

EL MITO EN LA ERA DEL NIHILISMO

CAPÍTULO VII

EL NIHILISMO COMO DECADENCIA

La modernidad ha producido un cambio fundamental e irreversible en la historia del mundo. La relación del género humano con la naturaleza y con la historia se ha modificado radicalmente. Vivimos, finalmente, la realización del ideal abstracto de universalidad en un mundo integrado por la tecnología avanzada y las relaciones económicas, así como por un intenso intercambio simbólico y humano. Hoy en día es posible tener acceso a mercancías provenientes de todas partes del mundo mientras que una industria cultural de dimensiones transnacionales, distribuye comercialmente sus productos en todo el planeta, cambiando “las maneras de ver, oír y pensar”. Este gran mercado mundial presupone la transformación de la Tierra en una *fábrica planetaria*, mientras la industria cultural transnacional borra las fronteras nacionales.

Vivimos, según la expresión de Vattimo, en una sociedad de la comunicación generalizada, pero, mientras que para él eso significa que la modernidad ha concluido, para nosotros, por el contrario, no es sino un síntoma de su plena realización.²²⁷ Eso no quiere decir que el mundo esté más unido al acortarse las distancias y multiplicarse los medios y las formas de comunicación. La globalización en el terreno económico ha traído consigo procesos muy radicales de desintegración social, cultural y nacional en todas partes del mundo. Todas las estructuras comunitarias tradicionales con sus formas de vida y costumbres están siendo transformadas brusca y profundamente.²²⁸

La modernización ha surgido como un proceso global de transformación de las sociedades tradicionales. Esas sociedades, semejantes todas ellas en sus fundamentos, vivían

²²⁷ Cfr. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 1994. Si no se comprende en profundidad el significado de la modernidad es lógico que se piense que ésta ha concluido y se haga uso de conceptos superficiales como lo es el de posmodernidad.

sus vidas en el marco de sistemas mitológicos y principios morales basados en lo sagrado. Esos principios, convertidos en formas de vida a través de los rituales y las costumbres, permitían a hombres y mujeres arraigarse en el cosmos, en su comunidad y, así, convertirse en seres humanos plenos y completos.

La duración milenaria de los sistemas míticos arcaicos, con sus jerarquías espirituales y sociales claramente figuradas y definidas, da cuenta de su eficacia; son imágenes y conceptos elaborados y perfeccionados, pacientemente, a lo largo de los siglos. Han sido probados y transformados innumerables veces pero, en sus fundamentos, lograron preservar sus principios más esenciales, durante milenios, hasta la modernidad. Con diversas variantes, se extendieron, siglo, tras siglo, hacia todas las latitudes. No obstante, han bastado unas cuantas décadas de la acción corrosiva de la modernidad para que sufrieran un serio deterioro y, en muchos lugares, fueron barridas por completo.

En el marco de esos sistemas regulares que configuraron las formas de vida y el imaginario social por ciclos de tiempo tan prolongados, convivieron, bajo formas sorprendentes de equilibrio, las dos tendencias sociales opuestas: el apego a la tradición y a las instituciones sociales, de una parte, y el uso de la libertad y la creatividad, de la otra.²²⁹ Existió, siempre, la posibilidad del cambio, de la transformación de las instituciones y las tradiciones. Las sociedades nunca han sido totalmente estáticas, aunque, en algunos casos, los cambios se han producido muy lentamente. El margen de libertad y diferencia, la posibilidad del cambio social, permitieron que creciera, dentro de la cultura europea, una voluntad que estaba presente desde la Grecia clásica, pero que sólo se desarrolló a partir del Renacimiento: la *filosofía racional*. Paulatinamente se erigió en la noción fundamental de verdad, unida a una manera totalmente nueva de concebir al hombre en el cosmos: el *antropocentrismo*. Idea en la que se sustenta la modernidad, concibiendo al hombre como la cima de la creación, como la manifestación superior de la naturaleza. El hombre es el centro del mundo, un ente substancialmente activo y creador, posibilitado para adueñarse de su propio destino. De tal forma aparece el concepto de *sujeto* como el concepto esencial que está en la base del antropocentrismo.

Aunque el antropocentrismo ya estaba presente en la cultura tradicional, formando parte de la *weltanschauung* de la tradición bíblica, sólo pudo alcanzar su desarrollo pleno con

²²⁸ *Ibid.*, p. 13.

el humanismo moderno que desplazó a Dios de su trono y en su lugar situó al hombre. No obstante, desde los tiempos bíblicos (Génesis 1:26-28) se concebía al hombre como el cenit de "La Creación" y su sentido final, existiendo, así, un *fundamento sagrado de la preeminencia y superioridad del hombre sobre todos los seres vivos*:

Dijo Dios: "Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra."

Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó.

Y los bendijo Dios y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra."²³⁰

Este antropocentrismo temprano existía, sin embargo, matizado por infinidad de prevenciones contra la soberbia humana. Al final, no obstante, ésta última prevaleció. Desde la antigüedad bíblica existía el concepto de tiempo lineal y de la acción humana en el tiempo, sin embargo, el concepto de sujeto actuando de manera consciente en la historia sólo alcanzó su expresión plena en la metafísica iluminista moderna. Tanto en la idea liberal del individuo, actuando de acuerdo a la razón y en uso de su libertad, así como en un sentido colectivo, en el concepto más complejo de Hegel -y luego de Marx- del sujeto actuando *en sí y para sí*, aparece la idea verdaderamente moderna del hombre. El hombre es concebido aquí como un ente autónomo que actúa de acuerdo a fines. Este es el principio filosófico que permiten liberar por completo al hombre de su dependencia hacia Dios; liberarlo para actuar y para definir los fines de su actividad.

Ya en Maquiavelo vemos la oposición entre dos sistemas de valores: el pagano de las culturas clásicas grecolatinas y el cristiano medieval, inclinándose el autor de *El Príncipe* por el primero, dada su adecuación para crear un Estado fuerte de tipo romano, como él proponía. Veía, en cambio, en los valores cristianos de la humildad, la aceptación del sufrimiento, el

²²⁹ Cfr. Jean Duvignaud, *Op. cit.*, "Institución y juego".

²³⁰ *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, pp. 11-12.

desapego del mundo y la esperanza de la salvación en un mundo futuro, signos claros de decadencia. Maquiavelo sostenía que si un Estado de tipo romano hubiera de establecerse, los valores cristianos no lo favorecerían, y quienes vivieran bajo esos principios serían pisoteados por quienes buscaran el poder sin escrúpulos.²³¹ Encontramos ya en ese conflicto de valores, que se perfila en el Renacimiento, la oposición entre la moral tradicional y la nueva moral moderna. Se abre así la brecha que opone a la antigua cultura basada en lo sagrado, regida por la religiosidad, con una *nueva cultura basada en lo profano*.

Al interior de la cultura tradicional europea, de su metafísica -basada en la religión cristiana-, se había desarrollado un proceso de decadencia espiritual, manifiesto en diversas crisis religiosas, patente, sobre todo, en el hecho de que el cristianismo *se inclinaba cada vez más hacia su aspecto exotérico, olvidando su esoterismo*. La paulatina pérdida de importancia del contenido esotérico de la religión en favor de la mayor importancia -para la institución sacerdotal- de la *creación de un sistema moral de regulación de la vida cotidiana*, orientó la cultura europea de manera definitiva hacia un conjunto de formas de pensamiento y de prácticas sociales que Friedrich Nietzsche -y otros autores, después de él- han definido como *nihilismo*. Al interior del dogma cristiano, la función ontológica de la religión perdió importancia respecto de las funciones psicológica, moral, social y política que adquirieron nueva fuerza.

En la filosofía de Nietzsche, el concepto de nihilismo expresa la *devaluación de los supremos valores*. En esto consiste, fundamentalmente, *el olvido y el abandono del esoterismo* que en el origen formaba el núcleo central de lo sagrado: su contenido esencial. Esta crisis de lo sagrado en lo religioso es la que va a ser mostrada y expuesta por Nietzsche como *decadencia*, a la vez fundamento y síntoma del nihilismo. Dice Junger que para Nietzsche la decadencia de los valores es ante todo la decadencia de los valores cristianos; se corresponde con la incapacidad de producir tipos humanos más elevados -o incluso de concebirlos- y desemboca en el pesimismo.²³² Por eso dice Heidegger que la esencia del nihilismo se consume en el dominio de la voluntad de la voluntad, consiste, substantivamente, en el *olvido del Ser*. Olvidarlo significa depreciarlo.²³³

²³¹ Cfr. Isaiah Berlin, *Arbol que crece torcido*, Vuelta, México, 1992, p. 21.

²³² "Sobre la línea", en *Op. cit., Acerca del nihilismo*, 23-24.

²³³ "Hacia la pregunta del ser", en *Ibid.*, pp. 122-123.

Nihilismo no significa *no ser*, sino, en primer lugar, *valor de nada*. La vida adquiere un valor de nada, deja de tener valor frente a *algo que se sitúa por encima de ella y anula su valor*. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción, una operación imaginaria. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (la esencia, el bien, lo verdadero), *la idea de valores superiores a la vida* es la piedra de toque del imaginario nihilista. Los valores superiores a la vida no se separan de su función: *la depreciación de la vida, la negación de este mundo*. La voluntad no se niega en los “valores superiores”, sino que los valores superiores y su institucionalización social son la expresión fundamental de *la voluntad de negar, de aniquilar la vida*.²³⁴ Aquí la pregunta fundamental radica en el origen y fundamento de *la inversión que ha subordinado la vida a un sistema de valores superiores*.

Heidegger muestra la manera en la cual Nietzsche ha desenmascarado ese proceso, mostrándolo en las seis etapas fundamentales del pensamiento occidental.²³⁵ En la primera, base de la pirámide, se encuentra Platón, quien enuncia de manera patente el fundamento de toda inversión nihilista:

Para Platón lo suprasensible constituye el mundo verdadero, y se halla situado arriba como lo determinante. Lo sensible se halla situado abajo y constituye el mundo aparente. Lo superior es lo único y, de antemano determinante y deseable.²³⁶

Este es el origen y fundamento de toda forma de negación de la vida, la que se convertirá en *la matriz esencial del pensamiento de Occidente, atravesando toda su historia hasta el día de hoy*. La historia de Occidente es la historia del nihilismo.

²³⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986, p. 207.

²³⁵ Cfr. “La voluntad de potencia como arte”, en *Revista Palos de la crítica*, num. 4 ½, abril-septiembre de 1981, México.

²³⁶ *Ibid.*, p. 5.

La negación de la vida comienza por su sustento vital más importante: *el cuerpo*. No hay otra manifestación de la vida que haya sufrido mayores injurias por parte del dogma, ni sufrido peores escarnios que el maravilloso cuerpo humano:

Entre las grandes revoluciones culturales ligadas al triunfo del cristianismo en Occidente, una de las mayores es la que se refiere al *cuerpo*. Ni siquiera en las doctrinas antiguas que asignan la máxima preeminencia al alma conciben una virtud o un bien que no se realice por mediación del cuerpo. El gran vuelco de la vida cotidiana de los hombres que en las ciudades [...] suprime el teatro, el circo, el estadio y las termas, espacios de sociabilidad y cultura que con diversos títulos exaltan o utilizan el cuerpo, ese vuelco [...] representa la derrota doctrinaria de lo corporal.

La encarnación es humillación de Dios. El cuerpo es la prisión [...] del alma; y ésta es más que su imagen habitual, la definición del cuerpo. El horror del cuerpo culmina en sus horrores sexuales. El cristianismo medieval convierte en pecado sexual el pecado original, otrora pecado de soberbia intelectual, desafío intelectual a Dios. La abominación del cuerpo y del sexo llega al colmo en el cuerpo femenino. Desde Eva a la hechicera de finales de la Edad Media, el cuerpo de la mujer es el elegido por el diablo [...] El inevitable choque de lo fisiológico con lo sagrado lleva a un esfuerzo para negar al hombre biológico: vigilia y ayuno que desafían al sueño y a la alimentación [...] El camino de la perfección espiritual pasa por la persecución del cuerpo [...] el tipo social eminente, el monje, se afirma atormentando su cuerpo mediante el ascetismo, el tipo espiritual supremo, el santo, nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio.²³⁷

En el nihilismo hay una *inversión fundamental*, aquello que es causa primera de todo, la vida, aquello que es su fundamento, la realidad de primer orden, es puesta como lo

²³⁷ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, México, 1986, pp. 40-41. Estas ideas son igualmente válidas para el Islam medieval, Cfr. J. J. Saunders, *Op. Cit.*

secundario, lo que debe existir en función de otro algo: un sistema de valores, una *realidad de segundo orden* que usurpa la preeminencia de lo sustantivo, la vida, y se erige en medio y fin de ésta.

Llegados a este punto, las preguntas obligadas que debemos hacernos son: ¿dónde está el origen del nihilismo? ¿Cuáles son sus alcances?

Respondamos primero a la segunda cuestión, delimitemos el terreno del nihilismo: el nihilismo es el *presupuesto de toda metafísica* y no simplemente la expresión de una metafísica particular. Toda metafísica deprecia la vida en nombre de valores abstractos, situados por encima de ella.

Tampoco debemos engañarnos en otro sentido, pensando que el nihilismo y sus variantes se reducen a ciertas categorías del pensamiento que, simplemente, podemos dejar de lado; por el contrario, la esencia misma de la metafísica occidental es el nihilismo en su manifestación plena:

El instinto de venganza -dice Nietzsche- se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad, en el curso de los siglos, que toda la metafísica, la psicología, la historia y, sobre todo, la moral, llevan su huella.²³⁸

Con el mismo sentido, Heidegger afirma:

El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas reconocido en el destino de los pueblos de Occidente. El nihilismo no es, pues, un fenómeno histórico entre otros, o una corriente espiritual que, en el cuadro de la historia occidental se encuentre al lado de otras corrientes espirituales [...]²³⁹

Junger dice que el nihilismo opera como un *gran destino*, como un poder fundamental, a cuyo influjo nadie puede sustraerse.²⁴⁰

²³⁸ *Ibid.*, pp. 54-55.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 22-23.

Con relación a la primer pregunta, podemos responder que las condiciones de posibilidad del nihilismo están en el origen de toda cultura, en los fundamentos mismos de la civilización.

De acuerdo con la teoría psicoanalítica,²⁴¹ la civilización se sustenta en la subyugación de las pulsiones humanas básicas: la *pulsión erótica* y la *pulsión agresiva*. Esta subyugación significa: desviar, reorientar, moderar, sublimar, controlar y someter la satisfacción plena y directa de los instintos (*principio del placer*); mediar esa satisfacción instintiva a través de la asignación de *nuevos fines y medios* para su satisfacción. Medios que coinciden con un sistema de códigos, de valores culturales, o mejor, de valores morales (*principio de realidad*). De ahí que los valores morales estén en el origen de *toda* cultura con la función de *desviar* la satisfacción plena y directa de los instintos básicos hacia otros sentidos preestablecidos por la organización social.

Aunque la “coerción externa” no está exenta, lejos de fundarse en la “represión sistemática”, la civilización se basa en la aceptación e interiorización de esos valores morales por parte del individuo y la colectividad, a través de la educación y el condicionamiento sistemático que supone la socialización.

La civilización se basa así, en la aprobación consciente por los individuos del *principio de realidad*, al cual se subordina el *principio del placer*. Mas, en el inconsciente, queda grabada la huella dolorosa de esa mutilación original y se expresa en el sueño y el ensueño, en la fantasía, en toda energía orgiástica y excesiva. Lo que sabiamente han hecho algunas culturas es permitir que esas energías excesivas se expresen en el espacio de rituales y ceremonias que les dan un sentido trascendente.

Al proceso de condicionamiento moral del individuo, el psicoanálisis le llama, *formación del superego*.²⁴² El principal producto del superego es la introyección del sistema de valores morales por el individuo, y la consecuente formación de la *culpa* como mecanismo fundamental de autorregulación de su comportamiento dentro de la sociedad. A partir de la culpa y sus mecanismos, el instinto agresivo se vuelve contra el propio individuo, transformándose en resentimiento, mala consciencia, falsa santidad, trivialidad: *espíritu de venganza*.

²⁴¹ Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

La culpa como *mecanismo fundamental, estructurador de toda la praxis*, está en el origen de la pléyade de ideas y comportamientos nihilistas o *espíritu de venganza* que es como Nietzsche denomina al conjunto del nihilismo y sus formas:

El espíritu de venganza es el elemento genealógico de *nuestro* pensamiento, el principio trascendental de *nuestro* modo de pensar.²⁴³

La configuración nihilista de los instintos por el sistema de valores de la moral, cuando éste se desliga de su fundamento espiritual, no cancela ni impide la práctica de formas de satisfacción de los instintos diferentes y contrarias al propio deber ser, fijado por las reglas de comportamiento a través de las cuales se regula la vida cotidiana. Más aún, esas prácticas polimorfas y transgresoras terminan formando parte del cuerpo de la cultura, que las incorpora a su discurso bajo diversas formas, como tabú, como perversión... Prohibición y transgresión, lejos de ser términos antitéticos de una antinomia, deben ser vistos como fuerzas en constante relación, transformándose la una en la otra, variando juntas en el perpetuo proceso de *transvaloración* de los valores que viven las sociedades humanas.²⁴⁴

Todas las sociedades enfrentan y se fundan en esa *tensión esencial* entre el principio del placer y el principio de realidad, ésta es una condición *irreductible de toda vida en sociedad*. Ninguna sociedad puede eludir ese conflicto. En todas las sociedades esa tensión es la fuente mayor del sufrimiento humano. En todas las mitologías aparece esa cuestión como el *leitmotif* esencial. El sentido originario y fundamental de la mitología y de la moral -que de ella se desprendía- era el de hacer más rica y plena la vida: enseñar a vivir. Tal como hemos visto, las figuras simbólicas de los mitos tenían ese sentido esencial de transmitir el mensaje de la sabiduría -oculto detrás del sentido literal del relato mítico- por medio de diversas ceremonias iniciáticas. Los mitos *teogónicos* se encargaban, en sus narraciones sobre los dioses y los héroes, de enseñar el sentido evolutivo, de crecimiento espiritual de la vida, permitiendo formar

²⁴² *Ibid.* y Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1970.

²⁴³ Deleuze, *Op. cit.*, p. 54.

²⁴⁴ Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1979.

hombres y mujeres plenos. También mostraban los peligros del camino, sus dificultades, lo sencillo que era extraviarse y fracasar, lo duro de la prueba y las bondades del éxito.

En el sentido original de las mitologías estaban aún unidos el contenido espiritual o aspecto interior (esoteria) y la ética que de ellas se desprendía, su aspecto exterior (exoteria). Lenta, imperceptible, inexorablemente, las religiones, las civilizaciones se han ido encaminando a dejar de lado lo esencial: el esoterismo y a dar toda la importancia al *sistema de reglas morales* que regulan el comportamiento cotidiano: lo exotérico. Olvidado su fundamento, producen sistemas morales abstractos, exteriores, que han quedado totalmente desvinculados del sentido espiritual (evolutivo) de la vida, enseñado en los mitos que fundaron el plano ontológico de la vida.

Así, el conflicto entre el principio del placer y el principio de realidad se ha agudizado con el proceso de decadencia espiritual de la civilización. Todas las culturas han enfrentado ese problema como "origen del mal" y han intentado resolverlo sin éxito. Han fracasado, inevitablemente, porque ese conflicto originario es la condición irreductible de toda vida social. Es, ha sido y será la fuente del sufrimiento humano, independientemente de la estructura social, históricamente determinada, independientemente de cualquier cambio social -por radical que este sea. El conflicto entre el principio del placer y el principio de realidad es la esencia de la base material sobre la que se levanta toda vida social.

El sentido decadente de la metafísica cristiana, en Europa, creó las condiciones de posibilidad que apuntalaron el conjunto de procesos sociales que originaron la modernidad. Llegamos aquí a un problema decisivo para la filosofía de la historia: el descubrimiento, realizado por el psicoanálisis, de la *importancia creciente de la culpa en el devenir de la civilización occidental*. Freud lo hace, al enunciar el sentido fundamental de su obra, *El malestar en la cultura*: "representar el sentimiento de culpa como el problema más importante en la evolución de la cultura, y comunicar que el precio del progreso en la civilización se paga perdiendo la felicidad mediante la elevación del sentimiento de culpa". El que la culpa se convierta en el mecanismo básico de la consciencia social sólo es posible cuando la moral abstracta y decadente predomina. Por eso, el descubrimiento que ha realizado el psicoanálisis es fundamental porque permite comprender el *sentido autodestructivo del progreso* que resulta como consecuencia del cambio radical de vida que supone la modernidad.

Para poder comprender el origen de ese desarrollo es indispensable vincularlo con la *destrucción de la vida comunitaria* y la paulatina *pérdida de fuerza y sentido de los mitos, implícito en el nuevo sentido pragmático y utilitario de la vida diaria* y, en general, de toda vida espiritual que tiene su origen en la modernidad. En particular, la modalidad anglosajona del capitalismo -hoy dominante- representa su forma más extrema y, desgraciadamente, se ha impuesto en el mundo.

La vida comunitaria y la participación de los individuos en la verdad de los mitos habían permitido en las sociedades tradicionales el arraigo de hombres y mujeres en el cosmos, en su comunidad, en la tierra. La paulatina desaparición de las comunidades, provocada por la extensión del sistema económico basado en el mercado, ha traído consecuencias de incalculable violencia en el proceso psíquico y social de adaptación de los seres humanos al mundo, a la vida. Ha producido un *desarraigo fundamental de los individuos respecto del cosmos, de la tierra, de las instancias colectivas de socialización*. Ha minado seriamente la certeza del hombre -como género- en la vida espiritual profunda. Esa *certeza* del mundo espiritual -con el cual se entraba en contacto durante los rituales religiosos- daba a hombres y mujeres la *fuerza vital esencial* para arraigarse en la existencia y así poder enfrentar con éxito todas las pruebas de esta vida. Su paulatina desaparición ha producido las nuevas formas de la angustia. Esto no es algo nuevo y estaba ya presente en la Antigüedad clásica al irse dando la lucha entre *mythos* y *logos*. Rollo May nos dice al respecto:

En la Grecia antigua [...] donde los mitos eran algo vital y poderoso, los individuos podían enfrentarse a los problemas de la existencia sin experimentar sentimientos de culpabilidad o ansiedad [...] Pero cuando los mitos de la Grecia clásica se derrumbaron en los siglos II y III, Lucrecio encontró "corazones apesadumbrados en todos los hogares; acosada por constantes remordimientos, la mente era incapaz de aliviarse y se veía forzada a desahogarse mediante lamentaciones recalcitrantes"²⁴⁵

A partir de la modernidad, los hombres se desarraigaron de la tierra y del contexto mítico y ritual que le daba sentido a su existencia. Se produjo con ello, una ruptura

fundamental del sentido de conjunto de la cultura, se pasó de una cultura *basada por completo en la armonización hombre-naturaleza*, a un proceso civilizatorio fundado en *la dominación de la naturaleza por el hombre*. Esto supuso, a su vez, la oposición y subordinación de lo rural a lo urbano.

Ese desarraigo y proletarización forzados han tenido graves consecuencias para la vida psíquica y moral de los individuos que, debido a la miseria, se ven obligados a dejar sus comunidades y emigrar a las ciudades, perdiendo sus instancias originarias de socialización, que funcionan comunitariamente.²⁴⁶ Así, son empujados a sobrevivir bajo las nuevas reglas de competencia entre individuos aislados, en las que se basa la modernidad, con su sistema de mercado. Este problema comienza a ser un tema importante de la literatura moderna, ya está presente en la obra de Rousseau. Marshall Berman lo cita como ejemplo ilustrativo de cómo la nueva situación moderna afectará a “millones de jóvenes en los siglos venideros” en su tránsito “del campo a la ciudad”. Saint-Preux, el personaje de *La nueva Eloísa*, en una carta a su amada Julie, describe sus nuevas experiencias en la ciudad:

[...] estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo. De todas las cosas que me impresionan, no hay ninguna que captive mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a quién pertenezco.²⁴⁷

Debido a la creciente secularización de la vida, el conjunto de la cultura se transforma por completo. Su conflicto central es la oposición entre la vida espiritual -regida por lo sagrado- y la vida intelectual del mundo práctico-utilitario -regida por lo profano. Surge la oposición entre el intelecto y el espíritu. Por primera vez en milenios, el pensamiento deja de estar regido por lo espiritual, que es lo que todos los sistemas míticos habían establecido. Desvinculada de su fundamento espiritual, separada de su comunidad, de su arraigo en la tierra

²⁴⁵ *Op. cit.*, *La necesidad del mito*, p. 18.

²⁴⁶ En México hemos presenciado los brutales efectos de la modernización sobre las comunidades rurales y, particularmente, sobre las comunidades autóctonas, cuya cultura milenaria se basa, precisamente, en la armonización hombre-naturaleza y en los vínculos de solidaridad comunitaria.

y en el cosmos, la conciencia comienza a ser atormentada y minada, sistemáticamente, por la duda angustiada y la incertidumbre. El intelecto deja de ser guiado por el espíritu y vaga confundido, enrarecido, exaltado, da la espalda a los dioses y se hunde en el laberinto de la inmediatez en el mundo práctico-utilitario de las mercancías y el dinero.²⁴⁸

En el orden social, el pensamiento se opone al espíritu, termina por independizarse de él y se convierte en *inteligencia utilitaria*. El intelecto, en rebeldía respecto del espíritu, comienza a mitificar su propia obra. Inventa un destino grandilocuente: el mito del progreso, para ocultar el rostro de la decadencia, para cubrirlo. Baudelaire, que presencia la apoteosis de la idea de progreso y sus consecuencias, se refiere a él como un acto de soberbia y un signo de decadencia:

Hay otro error muy de moda que estoy ansioso de evitar como al mismo demonio. Me refiero a la idea de "progreso". Este oscuro faro, invento del actual filosofar, aceptado sin garantías de la Naturaleza o de Dios, esta linterna moderna arroja un haz de caos sobre todos los objetos del conocimiento; la libertad se diluye, el castigo desaparece. Todo el que desee ver la historia con claridad, deberá primero apagar esta luz traicionera. Esta idea grotesca que ha florecido en el suelo de la fatuidad moderna, ha relevado al hombre de sus deberes, ha exonerado el alma de responsabilidades, ha liberado la voluntad de todos los lazos que le imponía el amor a la belleza [...] Tal enamoramiento es sintomático de una decadencia ya demasiado visible.²⁴⁹

En un libro extraordinario, Paul Diel explica con detalle ese proceso:

El mito no ha podido prever en toda la extensión que alcanzaría, en detrimento de la unificación armoniosa, el intelecto y sus invenciones utilitarias; pero sí ha previsto todo el peligro de una intelección en revuelta

²⁴⁷ Cfr. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México, 1995, p. 4.

²⁴⁸ Vattimo llama "arcaísmo" a este punto de vista sobre el mito que cuestiona la cultura científico-tecnológica por destruir la relación del hombre consigo mismo y con la naturaleza pero, más allá de designarle el epíteto no plantea ningún cuestionamiento serio a esta posición. Cfr. *Op. Cit.*, pp. 115-117.

contra el espíritu armonizador. Esa exaltación del intelecto, por el cual la cognición se transforma en un error imaginativo frente a la vida y su sentido, es uno de los temas fundamentales -sino el tema fundamental- de los mitos.²⁵⁰

El hecho mismo de que la *decadencia* exista como un tema fundamental en la mitología habla de las continuas tentativas de esa energía que, desde hace algún tiempo llamamos *logos*, por irrumpir en el mundo y dominar al espíritu. Lo que produce una escisión sustantiva al interior del saber: aparece un conocimiento profano, especializado, que se separa y diferencia de la sabiduría -con sus técnicas y enseñanzas para la vida diaria- y más tarde se le opondrá. Ese conocimiento intelectual, analítico, separado del espíritu y opuesto a él, es el *logos*, la razón, la filosofía, que, en su constante ir y venir, cuestionado la razón de ser de las cosas, encarnando la duda, se opondrá al *mythos*, intentando derrumbar su sentido de certeza, de fe. Esa duda minará a tal grado la consciencia, que sembrará en el mundo la incertidumbre angustiosa, la muerte de Dios.

Aquí, el escepticismo nihilista producirá su contrario: el delirio de grandeza, el sueño de omnipotencia, única ilusión capaz de distraer al dubitativo de su *malestar* interior. Aquí está el origen de la ideología del progreso que intenta llenar ese vacío que ha dejado la sabiduría olvidada de los mitos arcaicos. El sentido espiritual de la vida se desvirtúa y transforma en el concepto de progreso de las ciencias y de la técnica, del progreso material, mientras que la felicidad espiritual se traslada al futuro de la utopía escatológica y al más allá.²⁵¹

Los mitos teogónicos pierden importancia relativa frente a los mitos escatológicos que hablan de la realización del bien, ya no aquí y ahora, y en todos los aspectos de la vida, sino en un futuro promisorio. Estos son los *síntomas* de la decadencia espiritual, formas que reviste, ahora, el mal -palabra que proviene de la misma raíz que *maladie*: enfermedad. El malestar se manifiesta de dos formas fundamentales: 1) el *moralismo*, el *ascetismo* o falsa santidad, caracterizado por la exaltación hipócrita del bien, y 2) el *cinismo*, la exaltación trivial y sin escrúpulos de todos los deseos.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 137. Berman, ingenuamente, entiende esto como parte de una retórica reaccionaria, preso, como está, dentro de su concepto positivo de modernidad.

²⁵⁰ Paul Diel, *Op. cit.*, *El simbolismo en la mitología griega*, p. 25.

²⁵¹ Robert Nisbet, *Op. cit.*, *Historia de la idea de progreso*, p.185.

En la primer forma extrema -el moralismo- se trata del *infierno interior* provocado por la vanidad de las constantes autojustificaciones represivas.²⁵² El enfermo de ascetismo oscila entre el exceso de buenas intenciones pseudosublimes y el asedio obsesivo de las tentaciones mundanas. Una moral tal estará ligada al concepto de una "justicia fuerte" y una obsesión fanática de destruir a los "causantes del mal en la sociedad". Ya sea que los moralistas pertenezcan a grupos conservadores, a doctrinas nacionalistas o a sectas radicales, los efectos de su actividad política serán igualmente atroces en uno y otro caso.

Junger caracteriza esta nueva forma nihilista de la religión y la moral que llamamos ascetismo, mostrando la nueva visión *reduccionista* y sus consecuencias organizativas y políticas:

El hecho de que los "supremos valores se devalúen" lleva a nuevos ataques en las regiones así vaciadas. Tales intentos pueden tener lugar tanto en las iglesias como en cualquier otro ámbito. Un ataque reduccionista se traiciona, por ejemplo, allí donde Dios es entendido como "el bien" o donde se tienen ideas en el vacío.

Se producen, como bajo un cielo divino inferior, un número inabarcable de religiones sustitutivas. Incluso puede decirse que por el destronamiento de los supremos valores, todos y cada uno ganan la posibilidad de la iluminación y dación de sentido cúlticas. No sólo las ciencias de la naturaleza se introducen en ese papel. Las concepciones del mundo y las sectas prosperan; es un tiempo de apóstoles sin misión. Finalmente, la apoteosis también les cae en suerte a los partidos políticos, y se vuelve divino lo que sirve a sus doctrinas y a sus metas cambiantes.²⁵³

Junto a la perversión del ascetismo, al lado de ella, se produce la otra enfermedad extremosa, perfectamente complementaria de la anterior: el *cinismo*, la *trivialidad*. Diel la caracteriza con gran agudeza y exactitud, le cedemos la palabra:

²⁵² Cfr. Paul Diel, *Dios y la divinidad*, FCE, México, 1986.

²⁵³ Junger, *Op. cit.*, p. 42.

Apéndice perverso de la sobretensión angustiosa debida a la acumulación de deseos exaltados, la *trivialización* se presenta como un estado de subtensión energética. Cada deseo es inmediatamente saciado, ningún deseo es retenido: ninguna tensión sensata, ninguna energía evolutiva puede formarse, agotándose así la energía en agitaciones vanas. Y al no haber deseos retenidos, ningún trabajo de espiritualización o sublimación es posible. Y no hay nada más que el vacío interior. La psique, continuando automáticamente su funcionamiento, está desprovista de toda animación real. Ya no se trata de un mal del espíritu, se trata -según la simbolización mítica- del más terrible castigo que pueda caer sobre el ser ya consciente, la trivialización “muerte del alma” (muerte del impulso vital y animador, muerte simbólica a la que el hombre accede en vida).²⁵⁴

En esta segunda conducta extremosa encontramos las pautas de comportamiento que se adecuan perfectamente a la modalidad de consumo que suscita y propicia el capitalismo desarrollado: la exacerbación del deseo hacia todos los objetos de placer, ahora convertidos en mercancías. Eso hace depender la realización de los individuos en la sociedad de su *capacidad para participar en el consumo de mercancías*. La trivialidad queda ahora constituida como un *valor positivo, fundamental, de la sociedad moderna*. El valor del individuo crece con su capacidad de consumir y como hoy en día: “el fin justifica los medios”, el prestigio y el poder ya no están ligados, en esencia, a la moral en su sentido tradicional, sino, a la “ley del más fuerte”, para cuya consecución se asocian, paulatinamente, las elites del Estado y el gran capital.

Estas dos formas de enfermedad están entre las manifestaciones más importantes y perniciosas de las patologías que afectan al mundo contemporáneo y el *malestar en la cultura* que lo rige. Han nacido de un mundo secularizado, donde la pérdida de la potencia mítica, el empobrecimiento de la espiritualidad profunda, el abandono de la visión trágica -en su sentido poético afirmativo- dentro de nuestras vidas, son signos evidentes de *decadencia*.

En el país más desarrollado del mundo tenemos los ejemplos exactos de esta enfermedad: por un lado el *endurecimiento del puritanismo* protestante, junto con la

²⁵⁴ *Ibid.*, p.29.

proliferación de sectas rigoristas y compulsivas, por el otro, la alucinante diversificación de *conductas adictivas*, así como la expansión *intensiva* y *extensiva* del espíritu cínico, de la insaciable multiplicación de placeres desnaturalizados que, al final, condenan a quien los padece al *tedio*, al *agotamiento*, a la *soledad extrema* y a la *violencia gratuita*.

En este contexto se conforma la figura de un segundo tipo de nihilismo: *escéptico*, *reactivo*. Se caracteriza por la incertidumbre y el total olvido de la necesidad de *armonización*, es la *muerte en el alma* de la que habla Diel.

Retornando las ideas expuestas anteriormente sobre el nihilismo, podemos añadir una segunda modalidad que definimos de la siguiente manera:

El nihilismo tiene un segundo sentido, más corriente. Ya no significa una voluntad, sino una *reacción*. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no desvalorización de la vida en nombre de valores superiores sino desvalorización de los propios valores superiores. Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores superiores [...] De esta forma, el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo suprasensible. Nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto. La nada como voluntad no es sólo un síntoma para una voluntad de nada, sino, en el límite, una negación de cualquier voluntad, un *taedium vitae* [...] Este segundo sentido se había conservado familiar pero sería incomprensible si no se viera cómo se desprende y supone del primero[...] ²⁵⁵

Así, el nihilismo *escéptico* y *reactivo*, es producto del desgaste espiritual, del deterioro real de la calidad de la vida, resultante del triunfo del nihilismo en el mundo. De la subordinación de la vida a los valores abstractos. De su negación. De la miseria espiritual imperante en los valores decadentes, la pseudoreligiosidad, el imperio de las pseudomitologías: deterioro del mito y de la potencia de lo simbólico-poético en nuestras vidas, ausencia de lo creativo y vitalista. Igualación de todos los valores. Sustitución de la verdadera religiosidad

²⁵⁵ Deleuze, *Op. cit.*, p. 208.

por el imperio de la moralidad artificial. Proceso que tiene su origen en la crisis y decadencia de la metafísica tradicional.

El derrotismo se extiende asombrosamente. Ya no se tiene nada que oponer a lo que se ve llegar, ni en valores ni en fuerza interior. En ese temple de ánimo el pánico no encuentra ninguna resistencia; se extiende como un torbellino. La maldad del enemigo, lo horroroso de los medios, parece aumentar en la misma medida en que crece la debilidad en el hombre. En último término, le rodea el terror como su elemento. En esa situación, le desmoraliza el rumor nihilista, le prepara para la caída. El miedo le agarra con avidez, engrosándolo de manera desmesurada, lo horroroso va constantemente de cacería tras él.²⁵⁶

EL NIHILISMO COMO PODER TRANSFORMADOR

1

La crisis de la metafísica tradicional, su puesta en cuestión por el discurso moderno, ocurre simultáneamente a la constitución de una *nueva metafísica*, racionalista y antropocéntrica. Sincronía que constituye un proceso único en la historia, tanto por su originalidad como por su unidad, y que desde su nacimiento está marcado, decisivamente, por la *muerte de Dios*, suceso totalmente nuevo que acontece por primera vez en la historia.

La *condición de posibilidad* de la metafísica moderna tanto en su enunciado como en su lógica funcional, operativa, es, sin lugar a dudas, la "muerte de Dios", anunciada y puesta al descubierto por Nietzsche. Sólo desplazando el centro único y absoluto que hasta entonces había tenido Dios en la existencia de los hombres se hacía posible fundar el *antropocentrismo*: situar al hombre en el lugar de Dios e inventar la ilusión del sujeto. Proponer un *demiurgo* y un *sentido* para la Historia. Finalmente, dotar con una nueva función a las ideas y prácticas escépticas y críticas -que habían posibilitado cuestionar y desmontar las ontologías arcaicas- para conducir el discurso hacia nuevas formas cerradas, fundando un nuevo concepto de

²⁵⁶ Junger, *Op. cit.*, 19-20.

verdad en "La Razón". Cerrando así, nuevamente, el círculo: un nuevo "fin de la Historia", una nueva teleología, una nueva moral abstracta. He ahí donde se encuentran y se contaminan, mutuamente, el discurso religioso y el discurso de la modernidad. La frontera entre lo profano y lo sagrado parece borrarse, se torna difusa. El nuevo nihilismo, activo, se fortalece como parásito del antiguo, pasivo. La metafísica de dominio termina por consolidarse.

Expusimos anteriormente una caracterización básica de la metafísica tradicional, en nuestro hemisferio civilizatorio, como *nihilismo pasivo*. También vimos cómo de esa cultura surgió una nueva metafísica, un nuevo proyecto social: el moderno, que hemos definido como *nihilismo activo*. Veamos, ahora, cómo se conforma y en que consiste. Aparentemente, una *voluntad fuerte* que se propone *transformar* el mundo a imagen y semejanza de un ideal ético, sustentado en la razón. Una nueva metafísica basada en la ciencia y la técnica. Una nueva cosmogonía, *científica*, pero al fin *cosmogonía*. Puesto que la ciencia no quiere sino responder a *las mismas preguntas* en torno al origen del Universo y de la vida que se habían planteado la metafísica tradicional y la religión. Los problemas planteados son los mismos, han cambiado, sin embargo, la lógica interna del discurso, el lenguaje y la noción de verdad. Este complejo problema ha sido explicado con toda claridad por Heidegger:

En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica. Es siempre el *todo* de la metafísica. En segundo lugar, ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto en ella*.²⁵⁷

Hay una continuidad en el preguntar a lo largo de la historia de la humanidad, lo que cambia, lo que varía, es el modo de formular y responder las preguntas. Muchas veces, como demostró Borges en su ensayo *La esfera de Pascal*, siglo tras siglo, las respuestas fueron muy semejantes. Así como las ciencias teóricas y naturales nos brindan una nueva cosmogonía, la historia, la filosofía de la historia y la psicología, en cuanto disciplinas, formulan y resuelven de nuevo los temas mitológicos, es decir, designan un *nuevo sentido* y con ello un *nuevo programa de acción* para los problemas humanos enunciados en los mitos teogónicos y

mitológicos. Esta nueva función del imaginario político se centra en el concepto de “revolución social” que está en el origen del concepto moderno de nación, como hemos visto ya.

Tenemos nuevos héroes y dioses: nuevos actos ejemplares y un nuevo sentido del destino humano. Este nuevo sentido del devenir ha dejado de ser el proyecto, la voluntad de un pueblo, de una cultura determinada, para adquirir el valor abstracto de *la universalidad*.

Se decanta aquí el concepto de *sujeto* como el concepto central que da sentido tanto a toda la práctica social del hombre moderno, como a la toda la historia, concebida como progreso hacia un fin predeterminado. El sujeto se concibe como la encarnación vital de la potencia transformadora del mundo, esencia de la voluntad, agente central de la historia progresiva, personificación de la revolución permanente. Al respecto de esta figura nos dice Junger que está poseída de un enorme esfuerzo de voluntad y de trabajo, voluntad que se exige a sí mismo el nihilista activo, en su desprecio de la piedad y del dolor. Adora al cuerpo y sus fuerzas mundanas, lo mitifica, lo empuja a sus más extremos excesos para establecer la nueva noción de lo heroico en la que el sacrificio que se exige a sí mismo y a los demás está ligado al ejercicio de las fuerzas últimas.²⁵⁸

Indisolublemente ligada a las revoluciones políticas modernas, se extiende a todo el mundo la *revolución industrial*. Con ella, los discursos de la economía y la ciencia aplicada: la *tecnología*, imponen la *lógica de la homogeneidad* contra lo diverso, múltiple y complejo de la materialidad de las cosas.

La economía, basada en el sistema de mercado, debe poder reducir todas las cualidades concretas de las cosas, de los productos, a una *cualidad abstracta y homogénea*, su *valor mercantil*, para que estos sean susceptibles de ser intercambiados en cantidades proporcionales por otros bienes.

La tecnología, por su parte, se plantea *toda* la materialidad de la tierra como *objeto* para su acción *transformadora*. La tierra completa adquiere el valor de *materia prima* para la producción de bienes, de *mercancías*. La naturaleza se convierte en *materia indistinta*, susceptible de ser trabajada, convertida en producto, en bien.

²⁵⁷ *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.

²⁵⁸ Junger, *Op. cit.*, p 31.

Si antes, en el ámbito de las culturas tradicionales, de la religión, la tierra era *diversa* y existían lugares cargados con una *energía fuerte*, llamados *lugares sagrados*, por oposición con los espacios *indómitos*, no sagrados, ahora, con la secularización productivista del espacio, toda la tierra se vuelve *profana*, indistinta, homogénea.

Tenemos de esta manera, una instrumentalidad completamente nueva; presupuestos teóricos que configuran estrategias de acción perfectamente fundadas en un nuevo discurso racionalista y científico y que, a su vez, lo confirman en la acción.

La tecnología moderna no es, de manera alguna, neutra y positiva, su configuración supone la *lógica de dominio de la naturaleza y la subordinación del trabajador al sistema técnico productivo*. Una transformación democrática, profunda, del capitalismo, tiene que plantearse, *necesariamente*, la transformación radical de la tecnología moderna, en cuanto a su sentido, sus consecuencias y su orientación de conjunto.

Esta *nueva instrumentalidad moderna* es la que se interpondrá entre los hombres y la satisfacción de sus necesidades. De hecho, configurará el sentido y las modalidades de su satisfacción. La realización de la vida, la posibilidad del bienestar, de la plenitud, ahí donde la lógica moderna, capitalista, opera en todas sus consecuencias, está subordinada a la valorización del valor, a la reproducción en escala creciente del capital, a la obtención de una ganancia. El conjunto de la vida está subordinada a una entidad abstracta: el capital, situada *por encima* de los seres humanos vivos, reales, y se constituye en *medio y finalidad* de la existencia de los hombres. Sobre esta base se consolida el nihilismo moderno. Pero es sólo cuando las crisis del capitalismo se agudizan y la consecución "normal" de la vida y su reproducción quedan en suspenso, cuando se hace posible ver la nefasta dependencia de la vida humana del destino del capital.

Así, el trabajo de los hombres, lejos de servir, en primer término a ellos mismos, sirve a una *entidad abstracta* que escapa a su control y que funciona como un poder independiente de su voluntad. Para que eso sea posible, el control, la subyugación cultural de los instintos, el dominio sobre el principio del placer debe llegar a un grado de maduración, de sutileza, tales que, ese acto violento de dominación aparezca como algo normal, "natural". Un grado complejo de eficacia por el cual la racionalidad enajenada del trabajo es incorporada por los individuos como algo voluntario, como algo que forma parte de sus deseos y de su moral.

Dentro del desarrollo "normal" -dice Marcuse-, el individuo vive su represión "libremente" como su propia vida: desea lo que se supone debe desear; sus gratificaciones son provechosas para él y para los demás; es razonable y hasta a menudo exuberantemente feliz.²⁵⁹

Precisamente, la clave de la *dominación* está en la compleja y sutil red de mediaciones, el sistema de medios y fines que envuelve la satisfacción de las necesidades humanas. Justamente porque la lucha de fuerzas en torno a la dominación se traslada también y, sobre todo, a la esfera del *deseo*, es decir, del *consumo*. Aquél que deseé consumir todas aquellas cosas deseables deberá trabajar intensamente. ¿No es acaso más fácil, mucho más sencillo *incrementar el deseo*, hacer crecer lo deseable de las cosas, enunciar lo inimaginablemente placentero, que *obligar* a todos a trabajar intensamente, a fuerza de coerción violenta?

Entre más sólidas se vuelven las posiciones de la industria cultural, más brutalmente se puede obrar con las necesidades del consumidor: producirlas, guiarlas, disciplinarlas. Para el "progreso cultural" no existe aquí ningún obstáculo, ningún límite. La industria cultural fija los límites de la intervención del público y lo conforma de acuerdo con sus dictados. Ese mundo refuerza el poder de los monopolios en general. Los consumidores son reducidos a material estadístico.²⁶⁰ No se trata de un dominio absoluto del capital, sin embargo, sino de un *terreno de lucha de fuerzas*. Tomemos un ejemplo preciso, como el que comenta Foucault en una de sus entrevistas. Es un tema en el cual la economía libidinal y la economía mercantil se entrecruzan, se trata del erotismo:

- 1) En primer término, se define un aspecto de la vida como objeto de reflexión, análisis y control (estrategia denominada "control-represión"). En este caso, la sexualidad como problema pone a discusión el tema del cuerpo y de sus usos, específicamente en el terreno erótico.
- 2) El intento de control de la vida sexual de los jóvenes, de regirla de acuerdo a ciertas normas sociales no sólo tiene el efecto de producir ciertas medidas para limitarlo y

²⁵⁹ *Op. cit.*, *Eros y civilización*, pp. 61-62.

²⁶⁰ Cfr. T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Op. cit.*, *Dialéctica del iluminismo*, pp. 146-200.

reglamentarlo sino que produce, también, su efecto contrario: despierta en los jóvenes el interés por el erotismo, manifiesto en una multiplicidad de prácticas, contrarias a los mecanismos de control.

- 3) El cuerpo y la vida sexual se convierten en un campo de lucha entre las estrategias de control y regulación y los impulsos vitales de experimentarlos libremente.
- 4) A su vez, la sublevación del cuerpo y del erotismo participan de un proceso de cambio en una esfera más amplia que incluye la comercialización de la sexualidad. Gracias a la cual, la industria cultural juega el papel de codificar, condicionar y circunscribir el erotismo dentro de ciertas prácticas que forman parte del manejo simbólico del mercado. Prácticas tales como la pornografía, los modelos de belleza física que promueven determinado tipo de productos de belleza y de ejercicio para formar cuerpos de acuerdo a dichos modelos. Aparece así una nueva estrategia de control que es la modalidad funcional propia del mercado capitalista. Una estrategia más sutil por medio de la cual se controla creando la apariencia de que se estimula y diversifica la libertad (estrategia denominada “control-estimulación”).
- 5) De nuevo se dan prácticas que van más allá de las codificaciones del mercado y la publicidad. Se establece así, un *amplio campo de lucha y conflicto* que va de las sutilezas simbólicas, implicadas en los aspectos ideológicos del consumo, a la política como posibilidad de intervención de los grupos sociales en la definición de las estrategias económicas. “A cada movimiento de uno de los adversarios, corresponde el movimiento del otro”.²⁶¹

A través de estos mecanismos complejos y sutiles se consolida un sistema denso de dominación en el cual los individuos están siendo controlados y dominados *en el terreno mismo en el que ellos creen estar ejerciendo su libertad*. Aunque se trata de un campo en el que se enfrentan diversas *fuerzas*, es éste el punto, justo en el cual, *nada parece poder escapar al control del sistema*. Este intenta, constantemente, subordinar y someter la creación del imaginario social a las necesidades de reproducción ampliada del capital y, en ese sentido, *trivializar la cultura y escindirla de su sentido afirmativo y vitalista*. La posibilidad de una

²⁶¹ *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979, pp. 104-105.

vida plena es desvirtuada por completo en la configuración mercantil del deseo. Hablando en un sentido más amplio y profundo, Jan Patocka llama a esta forma de vida moderna decadencia:

Es decadente una vida a la que se le escapa el nervio íntimo de su funcionamiento, una vida alterada en su más propio fondo de tal modo que, creyéndose llena de vida, en realidad se vacía y se mutila a cada paso. Es decadente una sociedad cuyo funcionamiento lleva a semejante vida, abatida por el golpe de aquello cuya naturaleza no es la del ser del hombre.²⁶²

La democracia muestra aquí su cara oscura, su cara *totalitaria*. Junto con este aspecto, la *inercia institucional* de las democracias modernas impide, día con día, cotidianamente, que sea posible transformar y democratizar ciertas instituciones sociales y estatales *a pesar de los mecanismos democráticos instituidos* y se viva, dentro de esas mismas sociedades, una frustrante incapacidad de renovación de las instituciones, lo que completa los rasgos autoritarios de la democracia. La abundancia se agota: el hombre se siente explotado en múltiples sentidos, no sólo económicamente.²⁶³

2

Para las naciones dominadas por el colonialismo occidental, la “revolución social” ha sido el medio por el cual los explotados y oprimidos han luchado por liberarse de esa explotación, de esa dominación. La revolución, sin embargo, ha dado origen a nuevas clases dominantes que extienden y desarrollan las formas modernas de control y dominio político. La paradoja de las revoluciones ha sido que la revolución se ha convertido en el medio más eficaz para introducir, en esas sociedades, los principios de racionalidad y dominación occidentales contra los cuales se habían rebelado sus pueblos, como en una metáfora de Kafka donde la bestia, cansada de ser fustigada, le arrebató el látigo al amo

²⁶² *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 119.

²⁶³ Junger, *Op. cit.*, p. 34.

para fustigarse ella misma. De hecho, el impulso modernizador de las revoluciones en el "Tercer Mundo" forma parte del proceso de mundialización del capitalismo.

La oposición entre socialismo y capitalismo que marcó a buena parte del siglo XX es una falsa opción pues ambos sistemas se sustentan en los mismos principios. Los fundamentos sobre los que se levanta el estatismo totalitario basado en la ideología leninista son esencialmente los mismos que el capitalismo y que hemos explorado como génesis de la modernidad, son los mismos principios del *nihilismo activo*, hay sólo matices de acento en cuanto a la importancia de lo *privado* y lo *estatal*. Veamos sus diferencias específicas: en el estatismo la dominación funciona a partir de dos mecanismos básicos, ambos basados en la ideología: la *hipóstasis* y la *teleología*.

El primero consiste en una forma de *representatividad autoatribuida* por el Partido Comunista en el poder. Por medio de este mecanismo ideológico, el *partido único* que domina la sociedad se pone a sí mismo como el verdadero representante del proletariado y, por ello, de los "intereses históricos de la humanidad", justificando, de esta manera, su dominación. A través de esta "representación", de esta *ficción* política, el partido expropia a la sociedad civil de su capacidad para decidir y gestionar las condiciones de producción, distribución y consumo de los bienes, así como la posibilidad de definir *la misma noción de las necesidades y sus formas de satisfacción*. Con fundamento en la ideología marxista-leninista, las necesidades de la sociedad y las formas de su satisfacción son controladas y dirigidas de manera dictatorial por la élite política, valiéndose de una instancia de gestión y planeación económica totalmente monopolizada por el Partido-Estado.

El segundo mecanismo ideológico de control -la teleología- está implícito en el propio concepto marxista de la historia, en la misma definición ideológica del comunismo como *fin de la historia*. Pertenece a una lógica de pensamiento semejante a la de los *mitos escatológicos* de las religiones monoteístas. De igual manera que sucede con el mesianismo religioso, en el comunismo se subordina el presente a un hipotético futuro promisorio. El ejercicio del poder se justifica mediante esta ficción y su manejo simbólico. Dentro de este sistema, la dominación se lleva a cabo sustentándose en una instrumentalidad ideológica, basada en la ficticia representatividad (hipóstasis) y en el ficticio proyecto histórico (teleología). Bajo este sistema, la vida y su realización quedan subordinadas, por completo, al cumplimiento de las metas

ideológicas que en un futuro ficticio permitirían una vida libre, plena y de abundancia. Mientras tanto es necesario sacrificarse en el nombre de ideales superiores a la vida, uno de ellos en particular: el progreso de la humanidad.

Con respecto a la modernización y la industrialización de la URSS sucedió un proceso paralelo al proceso político, al igual que el Partido-Estado en la política, la industrialización, en la economía, se convirtió en un *fin en sí mismo*: en aras de ella el sacrificio en vidas fue altísimo. Parece hoy en día increíble que estas formas tan extremas de *nihilismo activo* hayan contado con el apoyo ciego, entusiasta y hasta fanático de millones de gente en todo el mundo, a un costo humano tan alto. El bolchevismo fue una extraña combinación, hiperconcentrada, de metafísica occidental y despotismo oriental.

El sentido ideológico fundamental de ésta orientación de lo moderno se fundó en la filosofía de la historia hegeliana. Sin duda alguna, el proyecto leninista y el nacionalsocialismo - en nuestro país el estatismo revolucionario- son los ejemplos históricos donde la herencia de Hegel se llevó más cabalmente a su realización. En particular, la síntesis que logró Hegel entre la idea de un progreso inexorable de la humanidad y la ideología estatista, entre la ciencia y la religión, se convirtió en una fuerza política sumamente poderosa. Mucho más que la influencia de Marx, toda teleología moderna está basada en Hegel, el más influyente de todos los filósofos modernos y, dentro de la perspectiva de toda la historia de la filosofía, comparable a Platón, Aristóteles y San Agustín.

Estamos ante un personaje empeñado en producir, como filósofo, una teoría con la cual dotar de sentido al mundo, con la cual someterlo todo a ciertas ideas maestras pensadas para influir en la vida práctica de los hombres.²⁶⁴

Unido a lo anterior, la idea de una *historia racional* con un sentido preciso de progreso y la fundamentación de un *sujeto de la historia*, han hecho, entre otras razones, a la filosofía de Hegel tan atractiva e influyente para las ideologías modernas.²⁶⁵

²⁶⁴ Jorge Juanes, *Hegel o la divinización del Estado*, Joan Boldó i Climent Editores, México, 1989, p. 37.

²⁶⁵ *Ibid.*, y Cfr. también, Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991.

Existe *desde la raíz* de ésta filosofía un rasgo esencialmente autoritario, dispuesta en todo momento a sacrificar la vida de los hombres en beneficio de los ideales abstractos. Hay pues en la filosofía hegeliana una matriz *nihilista* esencial que determina el conjunto de su sentido. Por ello, hace falta introducir un matiz muy importante respecto de la idea hegeliana del progreso, precisar que en el concepto hegeliano de libertad, el destino de los individuos está *totalmente subordinado* a la realización del *bien universal*, representado por la razón de Estado:

La historia del mundo es el sometimiento de la voluntad natural incontrolada, la lucha por hacerla obedecer a un principio universal y conseguir así la libertad subjetiva [...] El poder del Estado es [...] el gran logro, el hecho absolutamente realizado en el que los individuos encuentran la expresión de su naturaleza esencial y donde su existencia particular no es más que la conciencia de su propia universalidad [...] y es la base absoluta de todas sus acciones.²⁶⁶

Se introduce y justifica de esa manera un elemento decisivo del nihilismo: la vida y la felicidad pueden y de hecho *deben sacrificarse* en aras de los valores superiores: la realización del proyecto racional, del bien universal. De nuevo la vida queda subordinada a valores abstractos, por cierto bastante pueriles, que se sitúan por encima de ella, agobiándola con el peso de la "*Razón Histórica*":

La historia aparece entonces como el "banco del carnicero en el que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos". Hegel, al mismo tiempo, enaltece el sacrificio de la felicidad individual y general que resulta de ello. Lo llama "la astucia de la Razón". Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus

²⁶⁶ Citado por Nisbet, *Op. cit.*, p. 390.

desgracias y derrotas son precisamente los medios con que proceden la verdad y la libertad.²⁶⁷

Como vemos, el concepto de progreso tiene un alma doble, o mejor, un alma dividida entre un aspecto que nace de la voluntad de poder y tiene el sentido de trascenderse, de permitir que el hombre vaya más allá de sí mismo, potencie la vida, la vuelva más plena, más rica; por otra parte, un aspecto profundamente nihilista que somete y subordina la vida a valores abstractos, a ficciones: futuros promisorios, ideales de progreso, utopías que terminan esclavizando al hombre. ¿Cuántos millones de seres humanos han muerto en nombre de las "causas justas"?

El aspecto nihilista del progreso llega al extremo del sacrificio enorme de vidas o la destrucción masiva y sistemática de la naturaleza si ese es el "costo" que debe pagarse para hacer prevalecer un determinado sistema de valores y mantener una situación de privilegio y poder. ¿Es necesario recordar que el siglo que está por terminar ha sido el más violento y destructivo -en todos sentidos- en la larga historia de la humanidad?

Hoy por hoy es un lúgubre lugar común afirmar que ningún siglo ha visto tan implacable y sostenida masacre de seres humanos como el nuestro. Comparadas con él, incluso las guerras religiosas y las campañas napoleónicas parecen limitadas y humanas [...] Vivimos una época en la que ideas políticas que fueron concebidas por pensadores fanáticos -algunos de los cuales merecieron muy poca consideración en su momento- han ejercido una revolucionaria influencia en la vida de los hombres, más violenta que nunca desde el siglo XVII.²⁶⁸

En el curso de los dos últimos siglos, las ideologías políticas han planteado a la modernización como un valor positivo en sí mismo, mas, si vamos a sus fundamentos y sus consecuencias, seremos capaces de ver el grave riesgo de aniquilación total de la vida en el planeta que la modernidad y su lógica de dominio han hecho posible. Lo increíble de los poderes y de los medios puede deducirse -dice Jünger- de que de ahora en adelante está en

²⁶⁷ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, México, p. 229.

juego la totalidad. Desde el fin del siglo pasado el gran tema es el nihilismo, ya sea en su forma pasiva o activa, recorre la gran literatura a través de los temas del sufrimiento, la resistencia, lo provisional de la existencia, el peligro y la pregunta acerca de cómo puede el hombre sostenerse frente a la aniquilación.²⁶⁹

²⁶⁸ Isaiah Berlin, *Op. cit.* p. 217.

²⁶⁹ Cfr. Jünger, *Op. cit.*

CAPÍTULO VIII

EL MITO EN LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICAS MODERNAS

IDEOLOGÍA Y TOTALITARISMO

Si es bueno saber cómo hay que tratar a los hombres tal como son ahora, mejor es intentar convertirlos en lo que debieran ser. La autoridad más absoluta es aquella que penetra hasta el seno mismo del hombre, y que no sólo se preocupa de sus acciones sino también de su voluntad.

J. J. Rousseau

Las ideologías políticas modernas han sido influidas por las estructuras míticas que fundaron el ámbito de la política y las representaciones del Estado y sus funciones en las sociedades tradicionales.²⁷⁰ Las ideologías modernas han asumido las funciones educativas, morales y de formación del imaginario social que desempeñaban los sistemas mitológicos en las sociedades arcaicas. El problema fundamental a resolver es si podemos establecer semejanzas funcionales entre los mitos políticos tradicionales y las ideologías de la modernidad, lo que supondría una poderosa continuidad, en el curso de la historia, que regiría el funcionamiento de las estructuras simbólicas profundas.

Las ideologías pretenden dar forma tanto al aspecto explícito y consciente de la identidad colectiva a través de las racionalizaciones de la política, como a los aspectos inconscientes e implícitos que corresponden al ámbito del simbolismo profundo. Los dos aspectos forman parte de sus estrategias discursivas que incluyen los sistemas de propaganda, el adoctrinamiento y la educación.

²⁷⁰ Cf. Cassirer, Ernst, *Op. cit.*, *El mito del Estado*.

Fundamentalmente, las ideologías cumplen con la tarea de alimentar el imaginario social con conceptos y figuras para la representación de lo político. En la perspectiva de la *sustitución funcional*, por medio de la cual las ideologías quieren ocupar el lugar de los antiguos mitos, podemos comprender la función de las ideologías para crear estructuras imaginarias que crean una imagen del mundo y proponen una *cosmovisión*.

Desde la perspectiva de su constitución en sistemas conceptuales y discursivos cerrados, existen dos mecanismos fundamentales de las ideologías para producir una cosmovisión:

A) La teleología: Desde un punto de vista etimológico podemos definirla como la ciencia de los fines últimos, del griego *τελος*, *ουζ*, fin y *λογος*, estudio, ciencia. La idea central que está detrás de la teleología es la de que existe un fin de la historia, por lo cual todo proceso histórico pasado y presente tiene un carácter de necesidad y su sentido es el de servir al “fin último”. La teleología contiene, así, tras la noción destinal, una filosofía de la historia, una estructura conceptual sistematizada. Esa visión general de la historia presupone la *definición apriorística y abstracta del sentido de la vida humana*, del desarrollo social en su conjunto. La consecuencia política fundamental que de ésta se deriva es la *subordinación de los objetivos políticos actuales a finalidades y objetivos futuros*, es decir, *hipotéticos: imaginarios*. Supone, también, la elaboración de un código ético: un sistema de valores morales que define *medios y fines*. La moral se convierte, así, en un instrumento de justificación de las acciones políticas, a partir del cual “el fin justifica los medios” (leninismo, fascismo, nazismo, fundamentalismo). No obstante sus innumerables variantes, la teleología, en Occidente, no es sino una racionalización de los mitos escatológicos de las grandes religiones monoteistas.

B) La hipóstasis: Es la transposición de una parte por el todo. Un concepto limitado o parcial de verdad aparece como si fuese éste el concepto general, universal de verdad, válido para toda situación y tiempo. “La Verdad” ideológica y parcial del grupo es convertida en “Verdad Universal”. Las ideologías son sistemas de fabricación de evidencias discursivas. La función semántica de la ideología es ocultar la opacidad, la polisemia del discurso, es la de fabricar un determinado imaginario que se presenta como un *imperativo* y

que destina *sentidos fijos* para las palabras, enmarcándolas dentro de un mismo contexto referencial de conceptos establecidos. La ideología borra sus huellas, esconde su trabajo sobre la realidad, pretendiendo que lo que produce son *evidencias: verdades absolutas*. La ideología se presenta como el resultado de las relaciones del discurso con sus “auténticos contenidos”, lo que supone la *transposición* de ciertas formas discursivas sobre otras. Así, los sentidos fijos del discurso, determinados por la ideología, son proyectados sobre otros nuevos, de manera que estas transposiciones han sido construidas para que se interpreten como certezas. Este funcionamiento de la ideología permite comprender con precisión todos los mecanismos a través de los cuales se construye el imaginario político: *la construcción ideológica, es una construcción imaginaria*.

Proponemos y utilizamos el concepto de totalitarismo para aquellas ideologías políticas que reúnen dos características básicas:

A) Sus discursos están estructurados a la manera de concepciones totalizadoras de la realidad, pretenden ser *omnicomprensivas, universales y unitarias*.

B) Proponen la construcción de un nuevo orden social total que abarque *todos los aspectos de la vida*. Intentan regular la vida cotidiana exhaustivamente, controlarla en todos sus aspectos, orientarla ideológicamente en todas sus manifestaciones. Buscan la creación del “hombre nuevo”, moldeado de acuerdo a los valores morales sustentados por su visión del mundo. El imperativo de *transformar* a los seres humanos de acuerdo a un deber ser, definido *a priori*, es una premisa esencial de las ideologías totalitarias. Es la consecuencia de la aplicación de su lógica dogmática a todos los aspectos de la vida. Tres ejemplos monstruosos de esta idea, convertida en práctica política obsesiva, fueron: el que vivió Alemania bajo el régimen nazi, así como los que padecieron el pueblo camboyano bajo el régimen del Kmer Rojo y el pueblo chino bajo la “Revolución Cultural” de Mao Tse-tung.²⁷¹

Las ideologías totalitarias proponen una solución a los problemas fundamentales de la vida social: cómo vivir, cómo ser, qué camino seguir, en ese sentido, contienen una

²⁷¹ Sobre la etimología del término totalitarismo véase: Leonard Schapiro, *El totalitarismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

perspectiva ética, una tarea moralizadora que supone un *proyecto de reorganización social* como medio de poner fin a los “males del presente” -llámense estos: explotación, injusticia, opresión, crisis espiritual. Todas las ideologías políticas mesiánicas parten de la negación del mundo actual y de la proposición de un cambio radical en la organización social, idea que supone que *los seres humanos son moldeables de acuerdo a ciertos principios y, por lo tanto, deben ser transformados: perfeccionados.*

Las ideologías prometen cumplir los anhelos humanos de seguridad, progreso material, igualdad política, justicia social y la erradicación del mal.

En la base de las ideologías totalitarias encontramos una concepción total de la historia humana, una teleología. Ya sea que ésta se fundamente en las “leyes de la naturaleza” (como en el nazismo) o en las “leyes de la historia” (como en el leninismo), las consecuencias son idénticas. Esto es algo que ha demostrado plenamente Hanna Arendt, cuando explica que, desde la perspectiva de su filosofía, el darwinismo y el marxismo *parten de las mismas premisas lógicas y llegan a conclusiones semejantes*, en ambos, la idea de un *progreso inexorable* es el *concepto matriz* de la biología y de la historia, así:

[...] el movimiento de la Naturaleza y el movimiento de la Historia son uno y el mismo. La introducción de Darwin del concepto de la evolución en la Naturaleza, su insistencia de que, al menos en el campo de la Biología, el movimiento natural no es circular, sino, unilineal, desplazándose en una dirección indefinidamente progresiva, significa en realidad que la Naturaleza [...] está siendo arrastrada en la Historia, que a la vida natural se la considera histórica. La ley “natural” de la supervivencia de los más aptos es, pues, una ley histórica, y puede ser utilizada tanto por el racismo como por la ley marxista de las clases más progresistas. La lucha de clases de Marx, por otra parte, como fuerza impulsora de la Historia es sólo la expresión exterior de la evolución de las fuerzas productivas, que a su vez tienen su origen en el “poder del trabajo” de los hombres. El trabajo, según Marx, no es una fuerza histórica, sino una fuerza natural -biológica- liberada a través del “metabolismo del hombre con la

Naturaleza”, por la que reproduce su vida individual y reproduce la especie.²⁷²

Arendt no es la única que ha insistido en esta relación entre marxismo y darwinismo, en su exhaustivo estudio sobre el concepto de progreso, Robert Nisbet escribe:

Feuer ha demostrado de forma definitiva, en mi opinión, que aunque Marx no escribió nunca a Darwin pidiéndole permiso para dedicarle uno de los volúmenes de *El capital*, quedó profundamente impresionado por *Origin of Species* y declaró que este libro le proporcionó “una base en las ciencias naturales para la lucha de clases en la historia”. Es más, como ha señalado Feuer, Marx dijo claramente en su prefacio a *El capital* de 1867 que desde su punto de vista la evolución de la sociedad aparecía como “un proceso de evolución natural”. Concluye Feuer que “no hay ninguna visión en la historia que la entienda como el proceso de realización de la esencia humana, que vaya tan lejos como la que funda la lucha de clases en los impulsos biológicos”.²⁷³

Esas premisas teóricas que sustentan el discurso de las ideologías totalitarias se convierten en *principios trascendentes* absolutos a partir de los cuales se fundamentan todas las acciones políticas. Lo que establece una perspectiva totalmente diferente a partir de la cual se legitima la política totalitaria. Debido a que toda acción política tiene el fin mesiánico del cumplimiento del destino de la humanidad, de su elevación a un estadio de civilización superior, las acciones políticas llevadas a cabo por los movimientos y gobiernos totalitarios son considerados como pertenecientes a un orden superior de jerarquía que los justifica, *por encima de cualquier orden social establecido*, por encima del orden democrático, legalmente existente, siendo no sólo posible, sino, necesario, romperlo, violentarlo, acabar con él:

²⁷² *Op. cit.*, p. 687.

²⁷³ *Op. cit.*, p. 360.

Esta es la monstruosa y, sin embargo, aparentemente incontestable reivindicación de la dominación totalitaria, que, lejos de ser “ilegal”, se remonta a fuentes de autoridad de las que las leyes positivas reciben su legitimación última, que, lejos de ser arbitraria, es más obediente a esas fuerzas suprahumanas de lo que cualquier Gobierno lo fue antes y que, lejos de manejar su poder en interés de un solo hombre, está completamente dispuesta a sacrificar los vitales intereses inmediatos de cualquiera a la ejecución de lo que considera ser la ley de la Historia o la ley de la Naturaleza. Su desafío a las leyes positivas afirma ser una forma más elevada de legitimidad, dado que, inspirada por las mismas fuentes, puede dejar a un lado esa insignificante legalidad. La ilegalidad totalitaria pretende haber hallado un camino para establecer la justicia en la Tierra - algo que, reconocidamente, jamás podría alcanzar la legalidad del derecho positivo.²⁷⁴

Las ideologías crean un *sistema de identidad* referido a un proyecto colectivo. Para ello producen un *lenguaje propio* y conceptos para interpretar y explicar la realidad. El establecimiento de un lenguaje y un sistema interpretativo común, sirve para identificarse con un colectivo en formación y continuo crecimiento. En ese sentido, un aspecto fundamental de las ideologías es su aspiración a convertirse en movimiento de masas y, como sabemos, la voluntad de la masa es siempre la de crecer.²⁷⁵

Una de las tareas fundamentales de las ideologías es la creación de una *identidad colectiva*, de ahí que debemos plantear como un problema teórico importante estudiar las relaciones que existen entre *imaginario político e identidad colectiva*. Las formas de identidad colectiva que fabrican las ideologías suponen la creación de *nuevos valores* que van a definir los parámetros de constitución de la verdad y lo verdadero, nuevas reglas para las relaciones sociales, nuevos ideales y objetivos en los que se debe creer; nuevos conceptos acerca de la vida social, a partir de los cuales se evalúa el sentido de lo político.

Las ideologías generan e instituyen procesos de identidad referidos siempre a su proyecto colectivo. Producen conceptos para comprender la historia y la política, en

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 684, véase también: Leonard Schapiro, *Op. cit.*, p. 43.

consecuencia, crean un lenguaje propio, un lenguaje colectivo, común, que opera como un elemento más de identidad. Crean, de esa manera, los *condicionamientos sociales y conceptuales* a los que los miembros del grupo deben someterse y referirse constantemente, reforzando el sistema de identidad.

Las estrategias de creación de identidad se sustentan en conjuntos estructurados de códigos -relativamente cerrados- que operan a la manera de un conjunto referencial *repetitivo* a través del cual los miembros del grupo interpretan la realidad.

Respecto de la constitución de la identidad, las ideologías tienen una *doble función*. Por una parte se constituyen en el aparato simbólico que permite la creación de una colectividad en torno a ciertos objetivos definidos, en torno a ciertas ideas, conceptos y representaciones de la realidad (símbolos colectivos) y ciertas prácticas de grupo (rituales). A partir de esto se crea una noción gregaria y una especie de *juramento colectivo* que unifica, que crea un *sentido de pertenencia* a un *proyecto*, a un *destino común*. Simultáneamente, este sistema de identidad colectiva es un medio por el cual el grupo juramentado se *diferencia* de los otros.

El cuerpo colectivo de la identidad ideológica se pone de manifiesto, en su complejidad, dentro de la experiencia discursiva. Si las relaciones sociales pueden ser vistas como relaciones discursivas, podemos comprender cómo las ideologías construyen su figura grupal y social a través del discurso. La identidad ideológica se crea y recrea en el proceso discursivo: produciendo, constantemente, sentidos, al interior de la actividad colectiva.

En la construcción del sí mismo, en la creación de la identidad, lo que se forma y transforma es el *imaginario* que moldea la figura del grupo juramentado. El grupo es determinado por el discurso y, a su vez, lo determina: son *simultáneos*.

Las ideologías funcionan como un sistema de control político. Se constituyen en *universos concentracionarios* que obligan a la constante referencia a unos conceptos, valores, códigos y rituales que se refuerzan, permanentemente, encerrando a sus miembros en un sistema de regularidad, relativamente cerrado y artificial. De cara a esta institucionalidad concentracionaria, se establece una relación entre imaginario colectivo y

²⁷⁵ Cfr. Elías Canetti, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1981.

control político donde la coerción y el terror son la forma extrema, mientras que la sumisión voluntaria es lo deseable. “No se puede tener la razón contra el Partido”, rezaba el lema de los bolcheviques que ilustra la sumisión de sus miembros individuales al aparato político colectivo. De cualquier forma que se constituya la institucionalidad política, esta implica, necesariamente, un sistema de *regulación y control de la vida cotidiana, un orden reglamentado de la reproducción social, sometido a los valores morales sustentados por la ideología.*

El sistema de identidad se funda también en el concepto de *territorialidad*. El territorio opera como un símbolo por medio del cual se define el espacio propio y el de los otros; un símbolo a través del cual se crea la imagen, la figura propia y la del enemigo. En el centro de toda estrategia de identidad está la idea de territorialidad. Éste es un concepto tan antiguo como la primera comunidad humana.

Aunque el comportamiento territorial existe entre los animales, en los seres humanos está asociado a un profundo simbolismo. Hemos visto, en un capítulo anterior, como para las sociedades tradicionales, el acto de fundación del espacio habitable es un suceso sagrado, una continuación de la cosmogonía. Fundar el espacio habitable es completar la obra de los dioses, incorporar un territorio al cosmos, crear un microcosmos. El espacio habitado por la comunidad es, así, un espacio sagrado, opuesto a las tierras indómitas o extrañas que pertenecen al caos, al otro. El territorio define nuestra identidad y, a la vez, nuestra diferencia con los otros. En la mayoría de las sociedades antiguas, como en la griega, por ejemplo, la expulsión de la comunidad de alguno de sus miembros era un castigo terrible que equivalía a la muerte. Esta asociación indisoluble entre el territorio y la identidad colectiva es algo que continúa funcionando en nuestros días y que los nuevos fundamentalismos étnicos han exacerbado. El comportamiento territorial tiene una profunda raíz mitológica:

Las sociedades arcaicas y tradicionales conciben el mundo en torno como un microcosmos. En los límites de este mundo cerrado comienza el campo de lo desconocido, de lo no-formado. Por una parte existe el espacio hecho cosmos, porque habitado y organizado, por otra parte, al exterior de este espacio familiar, existe la región desconocida y temible de los demonios, de las larvas, de los muertos, de los extranjeros; en una palabra, caos, muerte, noche. Esta

imagen de un microcosmos-mundo habitado, rodeado de regiones desérticas asimiladas al caos o al reino de los muertos, ha sobrevivido incluso en civilizaciones muy avanzadas, tales como las de China, Mesopotamia o Egipto. En efecto, muchos textos asimilan los adversarios que atacan el territorio nacional, a las larvas, demonios o potencias del caos [...] La destrucción de un orden establecido, la evolución de una imagen arquetípica, equivalía a una regresión al caos [...] las mismas imágenes se utilizan todavía en nuestros días cuando se trata de formular los peligros que amenazan a determinado tipo de civilización: se habla así del “caos”, “desorden”, “tinieblas”, en que caerá “nuestro mundo”.²⁷⁶

La nueva definición de las naciones-Estado, a partir de la Primera Guerra Mundial, que provocó el nacimiento de fronteras y de una clara delimitación territorial y, en consecuencia, de una diferenciación también lingüística, histórica y cultural, ejemplifica el desarrollo de algunas de las coartadas ideológicas que sirvieron para justificar las acciones políticas y militares de la Segunda Guerra Mundial. Las estrategias discursivas de ese periodo definieron sus nuevas nociones de territorialidad, fabricando racionalizaciones sobre su derecho al dominio mundial, como en el nazismo, o las pretensiones bolcheviques de dirigir y controlar el proceso de cambio social a escala planetaria, a partir del mito de la revolución proletaria mundial y de la preeminencia de la revolución rusa dentro de ese proceso. Se establecieron así, diferencias profundas entre las naciones, a partir de sus respectivos proyectos ideológicos.

Cada nación produjo su propia imagen, su sistema de identidad y su proyecto de sociedad. En sus manifestaciones extremas -como el nazismo- el concepto de nación se emparentó con el de raza y su concepto derivado: la “pureza racial”, vinculándose, en consecuencia, al territorio, a la lengua y al mito de un origen común, de un pasado heroico y de un destino único y privilegiado como rector y guía de todos los demás pueblos.

Los Estados totalitarios no son entidades fijas y estáticas sino, por el contrario, integran procesos de cambio que implican, tanto su crecimiento y el logro de una mayor

²⁷⁶ Mircea Eliade, *Op. cit.*, *Imágenes y símbolos*, pp. 41-42 ; Cfr. también, *Lo sagrado y lo profano*, del mismo autor.

eficacia, como su deterioro. Pero, sobre todo, sus sistemas legales deben ser la *institucionalización del cambio*. Se trata de *sociedades constantemente movilizadas de acuerdo a objetivos*, cuyo fin último es siempre la interminable construcción de la sociedad ideal.

Sus sistemas legales cambian en función de la necesidad de estar siempre justificando ideológica e institucionalmente las decisiones tomadas sobre los problemas inmediatos que enfrentan sus gobiernos. Como la justificación de sus leyes obedece a principios ideológicos abstractos, a saber, “leyes naturales” o “leyes de la historia”, estas pueden ser dictadas o transformadas a partir de los mismos principios abstractos. Sus sistemas constitucionales no tienen la misma función que en los sistemas democráticos poseen las leyes, a saber, la de proveer un sistema efectivo y permanente de regular las relaciones sociales. Bajo los gobiernos totalitarios, las constituciones políticas tienen más bien un valor propagandístico como en el caso de la Constitución de la URSS bajo Stalin.²⁷⁷ Pero, como toda organización social, el totalitarismo necesita un sistema legal de regulación. Este se vuelve indispensable en función de los requisitos que una sociedad técnicamente industrializada y una economía de masas la exigen, de ahí que en ciertos niveles de la vida social funcionen hasta cierto grado, y aún a pesar de la movilidad constitutiva del totalitarismo, operen algunas formas estables de legislación.

La institucionalización del cambio es lo que posibilita y justifica *el terror como política generalizada*. Bajo el totalitarismo *todo es posible y nadie está a resguardo*. Nadie está exento de la persecución; cualquier cambio político es posible, siempre que tenga el sentido de facilitar el camino hacia la consecución de los fines políticos, propuestos por la ideología. Los virajes radicales de la política de Stalin como en los casos de la colectivización forzosa de la agricultura y la industrialización acelerada, o de los crímenes en masa como el de los diez millones de campesinos, o el de los grupos de oposición, o el de toda la *élite* militar, o la llamada “conspiración de los técnicos”, fueron posibles y justificables bajo las premisas del régimen de terror, dotado con una lógica implacable: “la aplicación de la teoría revolucionaria a las situaciones concretas” y “el fin

²⁷⁷ Friedrich y Brzezinski, *Op. cit.*, p.18.

justifica los medios". Así, nada es estable, todo está sujeto a cambio, las personas y las cosas son buenas sólo si sirven a la realización de la causa última:

El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la Naturaleza o de la Historia corra libremente a través de la Humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea [...] Es este movimiento el que singulariza a los enemigos de la Humanidad contra los cuales se desata el terror, y no puede permitirse que ninguna acción u oposición libres puedan obstaculizar la eliminación del "enemigo objetivo" de la Historia o de la Naturaleza, de la clase o de la raza.²⁷⁸

La dictadura totalitaria es una extensión lógica de nuestra moderna sociedad industrial. Es debido a esto que los movimientos políticos totalitarios deben ser vistos y analizados en su relación con la democracia que ellos buscan suplantar. Es decir, estos regímenes sólo pudieron surgir en el contexto de la democracia de masas y de la tecnología moderna. En esta perspectiva, esas sociedades parecen ser exageraciones monstruosas de la sociedad moderna. Son, sin embargo, exageraciones lógicas de la racionalidad tecnocrática moderna: *el desarrollo lógico de su orientación global nihilista*.

Los sistemas fascistas y leninistas evolucionaron como respuesta a una serie de crisis de conjunto de la sociedad moderna y han mostrado una tendencia continua hacia un creciente totalitarismo. Las dictaduras totalitarias poseen un carácter histórico, único y novedoso. Las dictaduras fascistas y leninistas son básicamente semejantes entre sí o, por lo menos, más parecidas entre sí que con respecto a cualquier otro régimen político, incluidas las autocracias tradicionales. De acuerdo al model clásico de Carl J. Friedrich, estas dictaduras totalitarias tienen las siguientes características básicas:

D) Una ideología oficial formada por un cuerpo doctrinario, estructurado, que abarca todos los aspectos de la vida humana. A ella deben adherirse todos aquellos que viven en esa sociedad. Esa ideología está orientada hacia la realización de una meta

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 688.

escatológica: un estado final de la humanidad. Se sustenta también en la crítica radical de la sociedad existente y en la exigencia de conquistar el mundo para alcanzar la sociedad ideal.

II) Partido único de masas encabezado por un dictador. Siendo el papael del Líder fundamental, situandose éste, *en la práctica*, por encima de cualquier otra entidad.²⁷⁹ El partido constituye la *élite* y representa un porcentaje relativamente bajo de la población (10 %). El partido cuenta también con una estructura militante de hombres y mujeres, muchos de los cuales poseen una orientación extremista, apasionada y se hallan incuestionablemente dedicados a su ideología y preparados para contribuir de cualquier forma a propagandizarla e imponerla. La estructura del partido es siempre completamente jerárquica y puede ser considerada superior a, o estar por completo entretrejida con la organización burocrática del gobierno. La sociedad entera está sometida a una organización jerárquica, dentro de la cual cada individuo debe responder a otro de mayor autoridad. La única excepción la constituye el líder supremo que no debe rendir cuentas a nadie. Todas las organizaciones no gubernamentales son destruidas o sometidas al servicio del Partido y del Estado.

III) Un sistema policiaco que controla a la población a través del terror y que apoya al partido pero, al mismo tiempo, lo supervisa para los fines de sus líderes. Esta policía esta dirigida característicamente contra los “enemigos” del régimen, pero también de manera arbitraria contra individuos, grupos y clases sociales seleccionados de la población. La implantación del terror por la policía secreta explota sistemáticamente los recursos de la ciencia moderna y, específicamente, los de la psicología.

IV) El monopolio y control casi absoluto por parte del partido y de sus cuadros de todos los medios masivos de comunicación. En virtud del monopolio de la comunicación de masas, el Partido y el Estado controlan todos los canales por medio de los cuales la

²⁷⁹ Cfr. Schapiro, *Op. cit.*, pp. 32-47.

gente recibe información y orientación. Toda la producción artística, cultural, periodística y de los medios de comunicación está controlada centralmente por el Estado. La línea del partido y su control total se imponen a través de la censura.

V) Control total de los efectivos y de la tecnología militares.

VI) La dirección y el control centrales de toda la economía a través de la coordinación burocrática de todas sus entidades corporativas, formalmente independientes, a las que se subordinan todas las asociaciones y actividades de los diversos grupos sociales.

Bajo la economía centralizada del sistema totalitario, los trabajadores son totalmente dependientes del Estado que controla todos los niveles del proceso y condiciona el trabajo a su consentimiento por medio de permisos. Sin permiso de trabajo nadie puede trabajar. Los permisos de trabajo están condicionados a la disciplina laboral. Bajo esta modalidad, los trabajadores se convierten en esclavos del Estado.

Estas características generales de los Estados totalitarios son ciertas para los ejemplos que estudiamos en esta investigación. Se ha cuestionado su pertinencia para definir a las dictaduras comunistas de la era posterior a Stalin, proponiendo modificaciones de detalle, lo que me parece correcto en la mayoría de los casos pero, en lo sustantivo, el modelo se ha sostenido. Resulta particularmente válido tanto para el nazismo en Alemania como para el comunismo de Stalin en la URSS, pero también caracteriza muy bien el ejemplo del comunismo de Mao en China, de tal suerte que esas categorías continúan siendo útiles, desde nuestro punto de vista, para interpretar el fenómeno moderno del totalitarismo.²⁸⁰

²⁸⁰ Sobre esa discusión véanse, principalmente, Carl Friedrich, Z. Brzezinski, *Op. cit.*, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*; Leonard Shapiro, *Op. cit.*, *Totalitarismo*; Guy Hermet, *Totalitarismos*, FCE, México, 1991 y "Totalitarianism," *Microsoft® Encarta® 96 Encyclopedia*. © 1993-1995.

CAPÍTULO IX

ANÁLISIS DE LOS COMPONENTES MÍTICOS Y SIMBÓLICOS EN LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICAS MODERNAS

EL MITO ESCATOLÓGICO Y EL MITO DEL HÉROE EN EL COMUNISMO

SEMEJANZAS TEMÁTICAS Y CONCEPTUALES

Hasta donde tenemos noticias del hombre, sabemos que éste está siempre y en todas partes bajo el influjo de representaciones dominantes. De quien dice que en su caso no se verifica esto se puede sospechar directamente que ha trocado la forma de fe corriente, que se podía esperar que tuviese, por una variante menos familiar para él y para los otros. En lugar de profesar el teísmo profesa el ateísmo, suplanta en sus preferencias a Dionisos por el más moderno Mithra, y en lugar de buscar el Paraíso en el cielo lo busca en la tierra.

C. G. Jung

Quien consigue despojarse de una fe religiosa, sólo puede hacerlo merced a la circunstancia de que tiene a mano otra —*plus ça change, plus ça reste la meme chose*. Nadie se salva de lo que es propio del ser hombre.

C. G. Jung

El comunismo está sobrecargado de elementos escatológicos, anuncia el fin de este mundo y el principio de una era de abundancia y perfección. Las sociedades occidentales no tienen nada comparable al optimismo de que da muestras la escatología comunista, de manera similar a los milenarismos antiguos. El proyecto teórico fundamental de Karl Marx consistió en intentar demostrar cómo las contradicciones internas del capitalismo lo conducirían, inevitablemente, a su destrucción, a manos de la clase revolucionaria del proletariado. Con la abolición del trabajo asalariado vendría el fin de la historia, tal como la conocemos. De las ruinas de la sociedad burguesa surgiría una sociedad sin clases y sin explotación, dentro de la cual se transitaría, del “gobierno de los hombres a la administración de las cosas” en el ejercicio de la verdadera libertad.

Situados en esa perspectiva, podemos ver que el marxismo no es, como se ha pretendido, un puro sistema teórico. Al ser también portador de un sistema de valores éticos y constituir una escatología materialista²⁸¹ cumple una función equivalente a la de los sistemas mitológicos del pasado. No debemos olvidar que la idea fundamental del marxismo ha sido la de transformar al mundo: lograr la autoemancipación de los hombres, alcanzar la “solución final de la historia”.

Al plantearse un problema tal, el marxismo se propuso resolver una cuestión que había sido un tema esencial de la especulación metafísica. Como sabiamente ha demostrado Heidegger, el hecho de abordar una pregunta metafísica significa entrar dentro del campo problemático de la metafísica como un todo, quedando preso de ésta pues, tanto el lenguaje como la lógica misma con la que se enuncia e intenta resolver dicha pregunta están condicionados por ella. Esta misma idea puede enunciarse de otra manera: es propio de la metafísica el formular una pregunta tal.²⁸²

El emplazamiento metafísico de base, que está en el centro de la teoría marxista, es lo que ha llevado a autores como Louis J. Halle a decir que el marxismo ofreció una solución a las necesidades del hombre de las ciudades modernas de contar con un nuevo

²⁸¹ Por oposición al idealismo hegeliano, que ve en “la Idea el demiurgo del mundo real”.

²⁸² Martín Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979: “En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica. Es siempre el *todo* de la metafísica.

cuerpo de creencias, una religión de la era industrial. Con un sentido semejante, Howard L. Parson compara a Karl Marx con los profetas de las grandes religiones monoteístas, mientras que Abram L. Harris señala que la idea cristiana de salvación de la humanidad y la marxista de la liberación humana poseen una similitud funcional; Arnold Toynbee propone una semejanza temática y conceptual entre la teoría marxista de la historia y el mesianismo apocalíptico judío.²⁸³ Robert Nisbet afirma que en el siglo XIX no existió otro pensador de importancia “en cuya obra aparezca de forma tan evidente como en la de Marx la concepción de un progreso inexorable, irreversible y gradual de la humanidad hacia la edad de oro”.²⁸⁴

Desde los años cincuenta, Mircea Eliade había explicado en detalle lo que él quería decir cuando hablaba de la estructura mitológica del comunismo y su sentido escatológico:

Marx recoge y continúa uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático mediterráneo, a saber: el del papel redentor, del Justo (el “elegido”, el “ungido”, el “inocente”, el “mensajero”; en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos son llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la desaparición subsiguiente de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro que, según múltiples tradiciones, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeocristiana: por una parte un papel profético y la función soteriológica que asigna al proletariado; por otra, la lucha final entre el Bien y el Mal, que puede parangonarse sin dificultad con el conflicto apocalíptico entre Cristo y el Anticristo, seguida de la victoria decisiva del primero. Es incluso significativo que Marx vuelva a echar mano, por su cuenta y

En segundo lugar, ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto en ella*.”

²⁸³ Citados en Leonard P. Wessell, Jr., *Prometeus Bound, The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1984, p. 2 y ss; En el caso de Toynbee véase, *Estudio de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

²⁸⁴ *Op. cit.*, p. 360.

riesgo, de la esperanza escatológica judeocristiana de un *fin absoluto de la Historia* [...] ²⁸⁵

A la muerte de Marx, su teoría fue convertida en un sistema de pensamiento totalizador y omnicomprendivo: “materialismo dialéctico-histórico”, “marxismo-leninismo”. Obra que fue iniciada por el propio Engels, así, punto por punto, las coincidencias del comunismo con el mesianismo tradicional, se hicieron más numerosas y consistentes.

Desde nuestro punto de vista, el sentido mitológico del discurso de Marx y sus epígonos radica en las semejanzas conceptuales, estructurales y simbólicas que existen con relación al mito escatológico de las religiones monoteístas originarias de Asia occidental, así como la inclusión del mito del héroe dentro de la lógica imaginaria del mito escatológico. Podemos sintetizar esas semejanzas en cuatro aspectos esenciales:

1) Primero tenemos la idea de una Edad de Oro originaria, de una comunidad humana en el origen de los tiempos (“comunismo primitivo”) que fue paulatina pero, sistemáticamente, destruida por la aparición de la propiedad privada, la familia como núcleo social fundamental y el Estado, con sus jerarquías políticas. He ahí el origen del mal: la aparición de la propiedad y, consecuentemente, de la sociedad dividida en clases. En una nota de 1888 al *Manifiesto del partido comunista*, Engels explica:

[...] se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. La organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, en lo que tiene de típico, con el culminante descubrimiento, hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la *tribu*. Con la desintegración de esas comunidades primitivas comenzó la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas. He intentado analizar este

²⁸⁵ *Op. cit.*, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 173-174.

proceso en la obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.²⁸⁶

Sin embargo, no se trataba aquí de una extrapolación arbitraria de Engels, sino la consecuencia de una idea común que ya había aparecido en una obra temprana, escrita junto con Marx: *La ideología alemana*. Más tarde fue expresada por este último en su conferencia titulada *Salario, precio y ganancia*. Ahí se hablaba de la llamada acumulación originaria como "*expropiación originaria*" cuya consecuencia esencial había sido la destrucción de "*la unidad originaria que existía entre el hombre trabajador y sus medios de trabajo*".²⁸⁷ Desde esa perspectiva se entiende a la unidad del trabajador con sus medios de vida como una condición idílica destruida por el proceso histórico. Unidad que, según los autores, será instaurada de nuevo en el comunismo.

El paso de la edad de oro original a la sociedad ideal última, es vista como el despliegue de la historia a través de diversas etapas necesarias hasta alcanzar el fin, así, en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* leemos:

A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales de solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.²⁸⁸

²⁸⁶ C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 111.

²⁸⁷ *Ibid.*, Tomo II, p. 55 (en cursivas en el original).

²⁸⁸ *Ibid.*, Tomo I, pp. 518-519.

No obstante el lenguaje y las pretensiones científicas de los textos de Marx y Engels, la problemática ahí planteada tiene un origen mítico y religioso. Esta forma de interpretar la historia humana ha sido, durante varios milenios, una constante dentro del imaginario religioso:

La mayor parte de las religiones coloca una edad mítica, feliz sino perfecta, al inicio del universo. La época primitiva [...] se concibe como una "edad de oro". A veces las religiones colocan otra edad feliz en el fin de los tiempos, considerándola ya como el tiempo de la eternidad, ya como la última edad antes del fin de los tiempos.

En un cierto número de casos, y en particular en las grandes civilizaciones, la edad de oro inicial y la final están enlazadas por una serie de periodos.²⁸⁹

2) El segundo término de la semejanza entre el marxismo y el mito escatológico consiste en la visión teleológica de la historia. Ambos conciben una *ley universal de la historia* que determina el sentido de su desarrollo, definiendo un principio, un conjunto de etapas *necesarias* para su desarrollo y un fin predeterminado. Ésta es su idea rectora. En el Prefacio de F. Engels a la edición alemana de 1883 del *Manifiesto del partido comunista*, podemos leer:

La idea fundamental de que está penetrado todo el *Manifiesto* -a saber: que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica, constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época; que, por tanto, toda la historia (desde la disolución del régimen primitivo de propiedad común de la tierra) ha sido la historia de la lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y clases explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social; y que ahora esta lucha ha llegado a una fase en la que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede

²⁸⁹ Jacques Le Goff, *Op. Cit*, *El orden de la memoria*, p. 11.

ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía), sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y las luchas de clases-, esta idea fundamental pertenece única y exclusivamente a Marx.²⁹⁰

En *El capital* aparece una referencia más explícita a la idea de una “ley del desarrollo histórico”, en los pasajes referidos a la “Tendencia histórica de la acumulación capitalista”. Ahí se explica que la ulterior expropiación de los propietarios privados (capitalistas) por los trabajadores, surge como algo inevitable, algo que es consecuencia “de la acción de las propias leyes inmanentes de la *producción capitalista*”, pues la concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo entran ahora en contradicción con “su corteza capitalista [...] La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural.”²⁹¹ De manera igualmente explícita, en el Prólogo de 1867 a *El Capital*, Marx define como el “objetivo último” de esa obra “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”.²⁹²

3) La tercer semejanza consiste en la idea de un demiurgo o “sujeto de la historia” que la impulsa hacia su “sentido final”. Partiendo del concepto que ve a la historia como “el desarrollo de la lucha de clases”, en cada etapa se verá a determinadas clases sociales en tanto “agentes del principio de la necesidad histórica”, haciéndola avanzar hacia su “sentido final”. De acuerdo con Marx, en la etapa actual, debido a su situación peculiar dentro del sistema de reproducción social, la clase destinada a llevar el desarrollo histórico hasta sus últimas consecuencias sería el proletariado. En el *Manifiesto comunista*, se dice que las condiciones materiales de existencia, su posición dentro del proceso de producción y, en términos más generales, las leyes de la necesidad histórica, obligan a los proletarios a cumplir con su misión histórica:

²⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 102-103.

²⁹¹ Tomo I, Vol. 3, México-Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1977, pp. 953-954.

²⁹² *Ibid.*, p. 8.

De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase revolucionaria [...] Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente [...] La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.²⁹³

4) Finalmente, tenemos a la idea utópica, común al mesianismo y al marxismo, de una sociedad futura ideal. De acuerdo a esa lógica, la revolución proletaria sería el comienzo de una nueva era en la historia de la humanidad que posibilitaría la abolición de todas las condiciones materiales de vida que han impedido, hasta ahora, el ejercicio de “la verdadera libertad humana”. Después de un periodo de transición, llamado “dictadura del proletariado”, en el cual se tomarían enérgicas medidas de reorganización de la sociedad, serían creadas las condiciones para el libre desarrollo de los seres humanos. Referidos a esta cuestión, citamos dos pasajes, el primero se encuentra en el resumen final del texto de Engels, titulado *Del socialismo utópico al socialismo científico* y el segundo pertenece al *Manifiesto del Partido Comunista*:

- a) *Revolución proletaria*, solución de las contradicciones: el proletariado toma el poder político, y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción [...] Con este acto *redime* los medios de producción de la condición de capital que hasta ahí tenían y da a su carácter social plena libertad para imponerse. A partir de ahora ya es posible una producción social con arreglo a un plan trazado de antemano. El desarrollo de la producción convierte en un anacronismo la subsistencia de diversas clases sociales. A medida que desaparece la anarquía de la producción social, languidece también la autoridad política del Estado. Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten

²⁹³ *Ibid.*, 119-122.

en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres. La realización de este acto que *redimirá* al mundo es la misión histórica del proletariado moderno.

- b) Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político [...] En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.²⁹⁴

En el texto de Engels correspondiente al inciso a) hemos subrayado las palabras *redime* y *redimirá* -del verbo redimir (*ablösen*)- porque son términos de origen religioso que poseen una connotación esotérica muy importante para las religiones judía y cristiana. En el contexto de los *Libros Proféticos*, la palabra redentor (*goel*) es utilizada para designar a Dios como vengador del oprimido o libertador de su pueblo (Isaías 41,14). El uso del término es muy preciso pues se halla en un contexto donde, por medio de la revelación profética, es confirmada la alianza de Dios con el pueblo de Israel. El mismo término será aplicado a Jesús por la teología cristiana, significando que es él quien libera a la humanidad del pecado. Con ese sentido aparece la palabra *redención* en las *Epístolas de San Pablo*, (Romanos 3:24) y en (Mateo 26:28) donde Jesús confirma la Alianza “nueva” que anunciaron los profetas y se atribuye la misión de redención universal. En los tres casos (judáismo, cristianismo y marxismo) la acción de redimir se refiere a la noción mesiánica de la liberación de la humanidad.

Tanto temática como estructuralmente, el isomorfismo entre la teoría marxista de la historia y el mito escatológico se presenta, sobre todo, en relación con el Apocalipsis cristiano y el mito escatológico del zoroastrismo. En ambos casos tenemos mitos universalistas. Veamos en que consisten las semejanzas.

²⁹⁴ *Ibid.*, a) Tomo III, p. 159 ; b) Tomo I, pp. 129, 130.

MITO ESCATOLÓGICO EN EL ZOROASTRISMO

El mito dice que ha habido una creación espléndida y con ella una Edad de Oro originaria que vio esta magnificencia, mas, casi desde un principio, el Señor del mal, de la duda y la mentira, Angra Mainyu, corrompió todas las partículas del mundo:

Tres mil años habían transcurrido en el mundo antes de la aparición de Zoroastro. La tierra en su origen, era un lugar de delicias, pero Angra Mainyu introdujo el invierno, el granizo, las fieras, los insectos perjudiciales al hombre [...] la destrucción, la desolación y la muerte. Hizo penetrar en el alma humana la incredulidad, la duda, todos los malos instintos.²⁹⁵

Según las enseñanzas del zoroastrismo, el Bien será restaurado por una sucesión de salvadores, pertenecientes al linaje del profeta Zoroastro. Caerán las calamidades sobre los hombres perversos y los demonios, el resto de la humanidad gozará de vida eterna en un mundo purificado y alcanzará la felicidad:

Tres mil años pasarán después del paso de Zoroastro, que dio a las actividades de Angra Mainyu un golpe fatal. Cada milenio aparecerá un nuevo Salvador nacido de una virgen y de la cimiente de Zoroastro. Al tercer milenio, el último de estos salvadores, Saoshyant, hará resucitar a los muertos, un meteoro fundirá los metales escondidos en las entrañas de la tierra: el metal en fusión será un baño de leche tibia para los fieles, un suplicio para los impíos. Algunos hombres particularmente perversos [y] los demonios serán destruidos; todos los demás recibirán la bebida de la inmortalidad. Saoshyant, o Zoroastro, según otra tradición, celebrará una gran misa sobre la tierra purificada. El mundo liberado de la corrupción será perennemente feliz.²⁹⁶

²⁹⁵ Felicien Challalen, *Historia de las religiones*, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1940, p. 129.

Destacando los rasgos escatológicos del zoroastrismo, Kreglinger comenta:

El mundo tiene una historia, obedece a leyes de evolución, que, de su actual estado lo conducen a una etapa ideal, hacia la que deben converger todas las fuerzas que en él se agitan [...] Para Zoroastro el mundo obedece a un plan, en un proceso histórico, un campo de batalla donde se entabla una lucha apasionada entre fuerzas opuestas y donde el galardón del combate es precisamente el nacimiento penoso de este estado perfecto donde los hombres virtuosos, después de haber contribuido a formarlo gozarán de eterna felicidad.²⁹⁷

Encontramos en la religión de Zoroastro el núcleo fundamental de toda escatología mesiánica, milenarista, desarrollada en el conjunto de sus elementos básicos, constituida por un discurso unitario y coherente que se repetirá bajo múltiples formas en diversas épocas, conservando una substancia única a través de los siglos. Con su énfasis en el valor de la profecía, en la herencia del linaje del profeta, en la purificación de la tierra, en la predestinación de la historia -fundada en la revelación-, en la fe en el camino hacia la salvación, la lucha del “Bien” contra el “Mal”, con la creencia de la parusía y retorno del profeta-mesías, del Juicio Final y del triunfo final del “Bien”; con todo esto se allana el desarrollo posterior de la escatología occidental, de los tiempos antiguos a la modernidad.

MITO APOCALÍPTICO CRISTIANO

La expresión más pura y, poéticamente bella, de la literatura apocalíptica cristiana, la tenemos en el Libro del Apocalipsis de San Juan. El Apocalipsis atribuido a San Juan está escrito por completo en un lenguaje cifrado, pensado, de principio a fin, a partir de metáforas cargadas de profundos simbolismos esotéricos y referencias a múltiples

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Etude sur le origine et le developpement des religions*, Lamertin, Bruselas, 1916, pp. 355-356.

versículos del Antiguo y Nuevo Testamentos, así como la constante utilización simbólica de los números -especialmente el siete y el doce. Es un discurso dirigido a múltiples niveles de la conciencia mística y religiosa y, tal como se nos dice y los sabemos, los profetas hablan a partir de sus visiones extáticas y su experiencia mística.

En el Prólogo del Apocalipsis, se nos anuncia que los tiempos mesiánicos están próximos a llegar. Desde un principio el Mesías aparece bajo la forma del Juez Escatológico. Dios le ordena a San Juan que escriba la profecía: la revelación del Apocalipsis. Esta "intimidad con Jesús" que, gracias a la condición de santo y profeta ha sido alcanzada, prelude el "banquete mesiánico". Aparece aquí una innovación interpretativa, el pueblo mesiánico, el "verdadero Israel" ha sido ahora sustituido por la Iglesia católica, o la "comunidad cristiana".

Se dice que están cerca los días de la salvación porque Dios ha transmitido a Jesús el poder de ejecutar sus decretos contra "los paganos perseguidores". Se prepara el "Gran Día" de la cólera divina que abarcará a todo el universo. Enseguida aparecen las visiones en las que se describen la caída del imperio perseguidor, representada por los cuatro jinetes apocalípticos que significan: invasiones, guerra, hambre y peste. En medio de la visión aparece un jinete blanco que ha sido interpretado como la figura de Cristo.

Surgen las "señales cósmicas" que abundan en toda la literatura profética: llueven estrellas y fuego sobre la tierra, anunciándose la llegada de la cólera de Dios. Vemos hombres con vestidos blancos, hombres purificados que parecen representar al "ejército de los elegidos", se dice que viven la "felicidad escatológica". A continuación, surge el símbolo de las plagas que caen sobre la tierra y, luego, las catástrofes propiciadas por el ángel caído: Satanás. Es inminente el castigo final. Se le encomienda a Juan profetizar contra muchos "pueblos, naciones, lenguas y reyes" que representan a los infieles.

Se advierte que la iglesia va a ser perseguida pero aparecen los "dos Testigos", encargados de edificar el "Nuevo Templo". "Al sonar la séptima trompeta" se anuncia la llegada del reino de Dios para todos los siglos venideros. Aparece, bajo diversos simbolismos, la mujer, que representa al pueblo de Dios y que parirá los tiempos mesiánicos.

Este es el tiempo en el que se entroniza la Bestia (imperio maligno) que hace la guerra a los santos, vencéndolos; los hombres la adoran. Pero será castigada, al final. Es éste el tiempo de los falsos profetas que seducirán a los hombres. Se exterminará a quienes no adoren a la Bestia. Mas, pronto, se anuncia la liberación del "pueblo de Dios". Los ángeles advierten del Juicio Final a los impíos, cómo estos son incrédulos, vendrá el exterminio de las naciones paganas. Antes de castigar a la Bestia, Dios envía plagas contra los infieles. Luego se la castiga, el castigo es celebrado. Viene la restauración de "El pueblo elegido".

"Babilonia" es el nombre simbólico de la ciudad hostil a Dios, sus reyes harán la guerra a Dios, pero serán vencidos, Babilonia es la guarida de los demonios. Cae Babilonia, el "pueblo de Dios" debe salir de la ciudad que es destruida por su idolatría y por la persecución del "Pueblo de Dios". Ocurre el primer combate escatológico. Triunfa el "Reino Divino", el Mesías baja para perseguir a los pueblos paganos: "Gran Día de Dios". Captura del "falso profeta" y de la Bestia.

Surge el "reino de los mil años". Satanás es dominado y se le encadena por mil años. La iglesia se renueva después de la persecución. El "Reino de los mil años" es la etapa terrestre del "Reinado de Cristo", comprende desde el fin de las persecuciones hasta el "Juicio Final", es el reino mesiánico de los fieles: la "Jerusalén futura".

Con el milenio culmina una etapa de la profecía que precede al "segundo combate escatológico". Después de los mil años será soltado Satanás, quien seduce a los pueblos de Gog y Magog, representantes de las naciones paganas, coligadas al "fin de los tiempos" y se preparan para la guerra contra los fieles, les llueve fuego del cielo y arden en el infierno junto con "Babilonia" y los "falsos profetas".

Se renueva la era mesiánica en la que desciende la "Jerusalén mesiánica" que prefigura a la "Jerusalén celestial", simbolo de la plenitud. Desciende del cielo y es extraordinariamente bella y perfecta. Todos se encaminan hacia su luz, los paganos pueden convertirse a la verdadera fe. He ahí la auténtica utopía: ya no existen las necesidades, puesto que todas están satisfechas.

SEMEJANZAS NARRATIVAS ESTRUCTURALES

Los núcleos temáticos (mitemas) a partir de los cuales proponemos el análisis comparativo entre el mito escatológico y el marxismo, lejos de constituir fragmentos aislados, forman un todo discursivo: *la semejanza se da respecto del conjunto*. Esta semejanza conceptual y narrativa se refiere, en particular, a los relatos míticos que aparecen en la escatología del profeta Zoroastro y en el Apocalipsis de San Juan. Veamos en que consisten las semejanzas:

- 1) En los mitos escatológicos referidos, la verdad del sentido de la historia y de la vida humana ha sido mostrada a los hombres mediante una *revelación de origen divino* que, *por mediación de un arcángel o una visión profética* es transmitida a los profetas, depositarios de ese saber y, cuya misión esencial es la de hacer llegar esa revelación a los hombres. En el marxismo, esa verdad, considerada de carácter científico, es develada gracias al método crítico de una teoría nueva: el materialismo dialéctico-histórico. Producto del genio filosófico de sus creadores y de ciertas condiciones materiales determinadas que lo hacen posible como saber de una época, se convierte en un sistema teórico coherente que será divulgado y explicado a su destinatario: la clase revolucionaria, el proletariado. Quien, en función de su lucha histórica contra la clase dominante, adquiere la conciencia de su misión histórica.
- 2) Tanto en el mito escatológico como en el marxismo, la historia tiene principio y fin y una lógica interna que la explica y le da sentido. Esa lógica constituye una "Ley" que conduce, inevitablemente, hacia el "fin de la historia", que es a la vez la revelación de su sentido. Se trata, dice Joseph Campbell, de "una secuencia de creación, caída y redención progresiva, para culminar en la victoria final, decisiva, irrefutable del único Dios eterno de la justicia y la verdad."²⁹⁸ Las nociones de tiempo histórico, de necesidad de progreso hacia un fin, de sentido

²⁹⁸ *Op. cit., Mitología occidental*, p. 216.

final de la vida humana (Verdad y Justicia), muestran en los dos discursos un profundo paralelismo estructural y conceptual. El mismo concepto escatológico de *verdad y justicia* es algo fundamental para el marxismo. Así fue para el bolchevismo, un concepto central de su práctica política. Por ejemplo, su órgano propagandístico más importante (fundado en 1912), fue bautizado con el nombre: *Pravda* que tanto en griego como en las diversas lenguas eslavas se refiere a la dimensión eterna, sobrehumana de la verdad, significa, a la vez, verdad y justicia, por oposición a *istina* que se refiere a la verdad terrestre.

- 3) La historia es vista como una gran lucha entre dos fuerzas: una que impulsa su desarrollo hacia el fin establecido y otra que se opone a su avance pero que será definitivamente derrotada, al final. En un caso hablamos del bien y el mal, en el otro del proletariado y la burguesía. El mundo aparece como el gran campo de la contienda entre la fuerza cuya misión escatológica es conducir a la humanidad hacia el fin último y la que representa el predominio del mal.
- 4) La sociedad ideal sólo llegará después de una gran catástrofe, de la guerra y la revolución, después de que se produzca la confrontación final entre los dos bandos.
- 5) La sociedad ideal se caracteriza con todas las bondades deseables.

Si consideramos a cada uno de estos cinco aspectos como *mitemas*, es decir, como fragmentos parciales de la totalidad del mito, partes que constituyen unidades mínimas de sentido, pequeños relatos que forman parte de un relato más extenso, podemos ver su función integrativa dentro de la trama de conjunto del mito escatológico. Cada uno de ellos cumple la función de mostrar una parte del sentido general del mito. En la comparación que acabamos de llevar a cabo resulta que las partes (mitemas) guardan *una misma relación respecto del conjunto*: se encuentran en el mismo lugar del relato y develan un mismo aspecto de sentido, indispensable para el significado total. La secuencia del relato es rigurosa: *recorre los mismos pasos argumentales en todas las versiones*. En

todas las variantes del mito aparecen figuras equivalentes que hacen la función de los símbolos centrales en torno a los cuales se construye el discurso:

- 1) Edad de Oro: símbolo de la pureza original (sagrada y/o natural);
- 2) Caída: simboliza la aparición del estigma, la pérdida de la armonía original, inicio del conflicto bien \Leftrightarrow mal y de todas las oposiciones duales (contradicciones), inicio de la historia como lucha de fuerzas antagónicas. Historia como campo para el devenir del conflicto medular.
- 3) Catástrofe del fin de los tiempos: simboliza la revelación de que el fin está próximo y que su sentido es el de la redención de la humanidad.
- 4) Redención: triunfo del bien al fin de los tiempos, instauración de la verdad y la justicia. Castigo a los pecadores y recompensa a los virtuosos. Simboliza la revelación del sentido de la existencia humana y, en su nivel más profundo, significa la plena revelación del sentido esotérico del cosmos.²⁹⁹ La escatología aparece como el aspecto esencial de la cosmología y, la historia humana, como centro de la cosmogonía.

EL MARXISMO COMO MITO PROMETÉICO

En un estudio riguroso y sistemático titulado *Prometeus Bound, The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*, Leonard P. Wessell define al pensamiento de Marx como una teoría determinada por una estructura esencialmente mítica, a pesar de su intención científica. Más aún, ese concepto de científicidad en su doctrina forma parte de su orientación metafísica.

Wessell comienza presentando el problema a partir de comentar el punto de vista de diversos autores que han señalado las semejanzas entre el pensamiento marxista y el

²⁹⁹ En torno al problema del sentido de la historia véase el ensayo de Jan Patočka "¿Tiene un sentido la historia?", en *Op. cit.* pp. 71 y ss.

mesianismo religioso.³⁰⁰ Sostiene que es necesario ir más allá de señalar esta semejanza y pasar a una fundamentación más rigurosa de esta hipótesis. Estamos de acuerdo con él en esa cuestión y vamos a exponer de manera resumida su argumentación que, en algunos aspectos esenciales, coincide con la nuestra.

Antes que nada haría falta una definición del mito. Reconociendo la complejidad del problema, Wessell sostiene la dificultad de dar con una definición simple, definitiva y universalmente aceptada y propone una definición crítica que sea el resultado de poner en cuestión las limitaciones de los diversos intentos por definir al mito. En virtud de esa idea, propone articular el enfoque histórico-antropológico con el estructural, afirmando que no existe una incompatibilidad de fondo entre ambas orientaciones.

Para los objetivos que nos proponemos el enfoque estructural es muy útil porque pone de manifiesto que entre el pensamiento científico moderno y el pensamiento mítico arcaico existen “profundas semejanzas de estructura y función”, lo que nos lleva al análisis de los patrones míticos.³⁰¹ En ese sentido, sostiene que una teoría general del mito debería de ser capaz de mostrar cómo el *mythos*, lejos de estar opuesto al *logos* científico, está integrado a él, al menos como posibilidad lógica del “creyente” moderno.³⁰²

El primer aspecto de su definición del mito se refiere a la equiparación aristotélica entre el mito y el relato dramático de la tragedia y en el reconocimiento de que ésta tiene su origen en aquél. De aquí resulta que los sucesos presentados por la tragedia son profundos y trascendentes, en términos de la experiencia humana y, por eso, mueven las emociones, cuya catarsis deben provocar. Tragedia y mito tienen el mismo fin: que el hombre pueda conocer el *thelos* divino que subyace y estructura al cosmos. Desde este punto de vista, el mito es una trama selectiva, estructurada por un principio sintético unitario. Por medio de esta trama, series de sucesos, imágenes, acciones y palabras se convierten en un todo dramático.

En segundo lugar, Wessell caracteriza la necesidad humana de experimentar la vida como poseedora de un significado profundo y de la plenitud del ser. Necesidad que ha estado siempre presente en el mito y que es presentada por su dimensión poética. El

³⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 195.

³⁰¹ *Op. cit.*, p. 9.

³⁰² *Ibid.*, p. 11.

aspecto estético del mito satisface las aspiraciones espirituales más elevadas. En ese sentido, destaca un aspecto estructural del mito que es esencial en el momento de su comparación con la filosofía y con la ideología política, concebida como *weltanschauung*:

Un todo estético [...] surge cuando el principio sintético generador de la “forma” estética de una configuración objetiva, es la unidad espiritual de la subjetividad misma. En otras palabras, un creador poético, en tanto “hacedor”, actúa, produce o construye *teleológicamente*. La causalidad por medio de la cual un poeta trae a la existencia una obra de arte debe ir más allá del mero mecanicismo. A partir de su verdadera naturaleza, debe buscar la realización de un *telos*; esto es, su función debe ser la de producir un todo estético en los términos bajo los cuales la configuración empírica de las cosas se subsuma a los valores esenciales y sea su medio de expresión.³⁰³

La estructura teleológica del discurso, sea éste una obra de arte o una obra de filosofía de la historia, supone un orden tal que cada uno de sus elementos ha sido seleccionado y puesto en tal relación con los otros, de modo que tenga un lugar dentro de la composición total que le permita reflejar los valores, justamente de la manera y con el sentido deseados. Las partes no son, así, meros agregados arbitrarios sino elementos de un todo coherente y estructurado. De acuerdo con Wessell, en este sentido estructural, mito y *weltanschauung* son comparables. Participan de lo arquetípico, al presentar los *temas esenciales de la vida humana desde un punto de vista coherente y estructurado*. De aquí surge una definición del mito que pone el acento en la relación entre sus aspectos cognoscitivo y estructural: “Puede decirse que el mito es el elemento cognoscitivo que estructura teleológicamente las acciones cognoscitivas de los protagonistas y antagonistas dramáticos, orientándolas hacia la finalidad determinada de realización de valores”.³⁰⁴

El concepto de mito enunciado por Wessell destaca lo dramático y lo arquetípico como una unidad orgánica para presentar substantivamente los temas universales e

³⁰³ *Ibid.*, p. 16 (la traducción es nuestra).

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 20 (la traducción es nuestra).

imperecederos bajo una forma artística. Pero esto no es suficiente todavía, es necesario contemplar el aspecto psicológico implicado en el mito que habla de la necesidad humana de la simbolización. Necesidad que es idéntica para el hombre arcaico que para el moderno. En este aspecto mito y ciencia también se emparentan.

Finalmente, el aspecto sagrado del mito que es entendido por Wessell como una necesidad esencial de experimentar lo sagrado. Lo sagrado es entendido como un poder. Poder asociado a la eternidad y la perfección. Experimentarlo significa, participar esencialmente de lo profundo del ser. Lo sagrado se asocia a la voluntad imperativa que impulsa hacia lo trascendente. Este aspecto religioso del mito dota a la vida de un sentido superior. Lo trascendente tiene el significado de superar la condición humana, *redimir* al ser humano del sufrimiento. De acuerdo con Wessell:

Es precisamente este *agon* el que genera la dinámica dramática del *mythos* religioso. Una actividad encaminada a la salvación es la que surge de esa tensión. De una u otra manera, en innumerables variantes, la historia de la salvación se manifiesta.³⁰⁵

En esta perspectiva, el mito aparece como el despliegue de la trama dramática del arquetipo de la salvación. Concluyendo, Wessell plantea que la teoría de Marx es susceptible de ser comparada en todos estos aspectos con el mito y que es perfectamente posible “escribir de nuevo el arquetipo dramático de la salvación con una terminología socioeconómica como la de Marx”.

Para el autor, el mito de la salvación se funda en la idea religiosa del sufrimiento como consecuencia de la caída en la dualidad, la pérdida de la unidad paradisiaca y original con la divinidad. La vida es vista como la oposición entre lo que es y lo que debería ser. Con la finalidad de restablecer la unidad original en un plano superior, de fundar de nuevo lo que debería ser, es que existe la necesidad de la salvación.

El siguiente paso argumental es el de mostrar al marxismo como una versión del mito de la salvación. Para llevar a cabo eso es menester, primero, explicar a la dialéctica

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 33 (la traducción es nuestra).

(hegeliana y marxista) como una teleología de la salvación. El *logos* marxista, con su hipótesis sobre el mundo y su estructura discursiva teleológica está enraizada profundamente en el mito.

En un segundo nivel de caracterización del marxismo, en tanto estructura mítica, Wessell lo define como mito prometéico. Entiende al mito de Prometeo como la metáfora esencial para enunciar la idea de “los poderes ilimitados del hombre para autoemanciparse. Prometeo, el dador del fuego, es un símbolo de la autodivinización del hombre.”³⁰⁶ Prometeo es el santo patrono de la filosofía concebida como dominio del mundo. El centro del discurso de Prometeo es su autoafirmación y su rechazo del orden impuesto por los dioses.³⁰⁷

Finalmente, el autor propone una larga secuencia demostrativa de su hipótesis que recorre el conjunto de la obra de Marx. Nuestra diferencia sustantiva con Wessell radica en que, desde nuestro punto de vista, el mito marxista es fundamentalmente un mito escatológico y sólo en segundo término un mito prometéico. En términos conceptuales, la orientación prometéica del mito marxista es, en todo caso, un aspecto del mito escatológico que constituye lo esencial de la orientación mítica del marxismo. Para un análisis exhaustivo de la cuestión, remitimos al lector a la obra referida de Wessell.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 62.

³⁰⁷ Para un análisis minucioso del mito prometéico, remitimos al lector al excelente libro de Carlos García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1995.

EL MITO DEL HÉROE EN EL MAOÍSMO: LA REVOLUCION CULTURAL

La "Revolución Cultural" -nombre atribuido al movimiento de masas que a mediados de los años sesenta colocó de nuevo a Mao Zedong³⁰⁸ a la cabeza del Partido Comunista de China y del Gobierno de la República Popular- encierra una irónica paradoja que alude más a un humor negro involuntario que a una figura del discurso. Ese nombre se relaciona con el intento más serio y sistemático -de la era moderna- por destruir completamente la ancestral cultura China, desde sus raíces, y acabar con ella para siempre.

En un mitin multitudinario realizado el 18 de agosto de 1965 en la plaza de Tiananmen, Lin Biao -brazo derecho de Mao Zedong, al inicio de la Revolución Cultural- lanzó la consigna que dio comienzo a la trágica destrucción del invaluable patrimonio cultural de esa gran nación. Exhortó a la llamada Guardia Roja -compuesta principalmente por grupos militantes de adolescentes y jóvenes fanatizados- a salir de sus escuelas y poner fin a las "cuatro antigüedades", es decir, "antiguas ideas, antigua cultura, antiguas costumbres, antiguos hábitos".

En respuesta a aquella incierta llamada, la Guardia Roja se lanzó a la calle en todas las poblaciones chinas para dar rienda suelta a su vandalismo, fanatismo e ignorancia. Arrasaron las casas particulares, destrozaron sus antigüedades y rompieron sus pinturas y obras caligráficas. Se encendieron hogueras en las que ardían los libros. Muy pronto, casi todos los tesoros conservados en colecciones privadas resultaron destruidos. Numerosos escritores y artistas se suicidaron tras haber sido cruelmente apaleados, humillados y forzados a contemplar cómo su obra era reducida a cenizas. Se tomaron por asalto los museos. El saqueo alcanzaba a todo aquello que fuera antiguo, incluyendo palacios, templos, sepulcros antiguos, estatuas, pagodas y murallas. Las pocas cosas que sobrevivieron, tales como la Ciudad Prohibida, lo

³⁰⁸ Con el fin de evitar confusión al lector todos los nombres y palabras chinas han sido transliteradas de manera uniforme, siguiendo los lineamientos del método Pinyin.

lograron gracias a que Zhou Enlai había enviado al Ejército a defenderlas con órdenes específicas de que debían ser protegidas [...] A las acciones de la Guardia Roja, Mao respondió con un “¡Muy bien hecho!”, y ordenó a la nación que los apoyara.³⁰⁹

Por decreto del líder, el “nuevo comienzo” exigía la *erradicación del pasado*. ¡Como si eso fuese posible! Para el poder que se ejerce a partir de la lógica del poder mismo -hasta sus últimas consecuencias- no existe la palabra imposible: *la realidad no tiene límites*. En su voluntad de radical unanimidad, así como en su odio hacia las facultades diversas y creativas del espíritu humano, Mao se asemeja por completo a sus símiles totalitarios: Hitler y Stalin. Veremos en la China de la Revolución Cultural escenas de barbarie semejantes a las que se habían presenciado en la Alemania nazi y la URSS estalinista. Una vorágine incontenible: quema de libros, destrucción del arte y la cultura, asesinato y tortura, reclusión en campos de concentración, estigmatización de naciones enteras como el Tíbet, condena y persecución de gente sencilla con ideas tradicionales, de monjes y religiosos, de todos aquellos que practicaban algún arte u oficio tradicional, de los artistas e intelectuales, de los maestros de las escuelas de educación media y superior, de todos los supuestos “representantes de la vieja sociedad”, acusados de ser “defensores del feudalismo” o “de la vía capitalista”, de todos los comunistas con ideas diferentes de las de Mao Zedong. Se calcula que La Revolución Cultural costó diez millones de vidas.

Una voluntad radical de cambio, sustentada en la destrucción. Entre las principales consignas de la Revolución Cultural encontramos una que decía: “Primero destruye, la reconstrucción vendrá por sí sola”. Voluntad destructora que se vale, principalmente, de la violencia generalizada. Este es un fenómeno propio del siglo XX, un fenómeno universal, algo que adquiere una nueva dimensión e importancia con la civilización moderna, no sólo es típico de las sociedades totalitarias:

La cotidianidad y la orgía están organizadas por la misma mano. El autor de los planes quinquenales es al mismo tiempo el director de escena de los grandes procesos espectaculares que forman parte de la nueva caza de

³⁰⁹ Jung Chang, *Cisnes salvajes*, Circe, Barcelona, 1994, p. 286.

brujas. La guerra representa la mayor empresa de la civilización industrial, el producto y el instrumento de la movilización total (como muy bien vio Ernst Jünger) y la liberación de potencialidades orgiásticas que en ninguna otra parte pueden permitirse llevar la destrucción hasta este límite extremo de la embriaguez.³¹⁰

Una sociedad dominada totalmente por el miedo y la incertidumbre, provocados de manera deliberada por Mao y su grupo, valiéndose del terrorismo revolucionario, de la violencia militante de los guardias rojos, dedicados a denunciar, perseguir y destruir todo lo que pudiese tener relación con la cultura china anterior, todo lo que pareciese representar una amenaza, todo lo que pudiese significar una diferencia. La otra cara del culto a la personalidad de Mao Zedong era la difusión del miedo. El miedo se traducía en silencio y parálisis. Muchas gentes se habían visto reducidas a un estado de pánico tal que no era necesaria ya la censura pública, todos guardaban sus pensamientos para sí mismos, temiendo expresarlos de manera involuntaria, temiendo, incluso, la delación de sus propios hijos.

El pánico y el desconcierto provocados por la *falta total de reglas sociales estables*, bajo la nueva situación revolucionaria, dejaban a la sociedad en un estado de indefensión total, de confusión e incapacidad de respuesta que permitía al grupo radical de Mao, que actuaba bajo consignas definidas, tomar el control del país. Esto era algo que Mao había aprendido de Stalin, quien, gracias a los procesos de masificación, de implantación de la uniformidad y de institución de la denuncia pública, había logrado destruir por completo las formas de solidaridad familiar, grupal y social, "condición *sine qua non* de toda dominación total".³¹¹ Prácticas nefastas como la tortura -que había sido abolida con el triunfo de la Revolución en 1949- y la humillación pública fueron permitidas y alentadas:

El país se vio asolado por una ola de palizas y torturas, la mayor parte de las cuales tenían lugar durante los saqueos domiciliarios. Casi

³¹⁰ Jan Patocka, *Op. cit.*, p. 136.

³¹¹ Hanna Arendt, *Op. cit.*, p. 467.

invariablemente, las familias eran obligadas a arrodillarse en el suelo y saludar a los guardias rojos con un *kowtow*, tras lo cual eran azotados con los cinturones de cuero de los guardias rojos, rematados por hebillas de latón. Por fin, se afeitaba a todos sus miembros un lado de la cabeza, lo que se consideraba un humillante castigo [...] La mayor parte de las pertenencias eran destrozadas o confiscadas.³¹²

Incluso en Beijing varios cines y teatros fueron habilitados para convertir a esos rituales del horror en algo del dominio público, estimulando la complicidad y profundizando el miedo. En esa misma ciudad se instituyeron las “asambleas de denuncia” y Beida, la Universidad de Beijing, fue la primera víctima:

Durante la primera asamblea de denuncia, celebrada el 18 de junio[de 1966], más de sesenta profesores –entre ellos el rector– fueron golpeados, pateados y forzados a permanecer arrodillados durante horas. Les cubrieron las cabezas con gorros de castigo adornados con consignas humillantes, vertieron tinta sobre sus rostros para ennegrecerlos con el color del diablo y colgaron consignas sobre todo su cuerpo.³¹³

Bajo la lógica totalitaria que suponía la total ausencia de reglas, cualquiera podía convertirse en víctima: la característica principal de las acusaciones era que operaban como rumores nunca comprobados. Los acusados jamás tuvieron la posibilidad de defenderse. De la misma manera que bajo el régimen de Stalin, *nadie estaba seguro, el victimario de hoy bien podía convertirse en la víctima de mañana*. Las vidas de todos pendían de inciertos hilos pues los dictados del líder eran inescrutables. El mismo Lin Biao cayó más tarde. La cadena de víctimas propiciatorias era como la bestia que se devora a sí misma. Mao Zedong perfeccionó el modelo totalitario de Stalin para que pudiera servir de manera más adecuada a sus fines específicos. Jean-Luc Domenach caracteriza el modelo maoísta de la siguiente forma:

³¹² *Op. cit.*, p. 287.

³¹³ Jung Chang, *Op. cit.*, pp. 295-296.

La esencia del "pensamiento de Mao Zedong" es rehusar las mediaciones: es un utopismo [...] Las mediaciones políticas son, en efecto, reemplazadas por una corriente teóricamente distinta entre el Jefe, profeta de la ideología, y las masas, cuyo verdadero intérprete es él. Esa corriente entre el Jefe y las masas relega al Partido al papel de instrumento políticamente subordinado. Decir que "el pueblo y sólo el pueblo crea la historia" es igual que decir que el poder del Gran Timonel no debe tener límites [...] En total, el modelo maoísta presenta dos características fundamentales: el rechazo absoluto de toda barrera, incluso temporal, entre el pensamiento justo del Jefe y la realidad objetiva y social y el carácter totalmente libre e imprevisible de los impulsos estratégicos del Jefe.³¹⁴

Es importante reflexionar sobre la definición anterior de la política maoísta porque muestra de manera muy precisa algunos de sus características políticas:

- 1) En primer lugar destaca un aspecto muy definido que luego sería llevado hasta sus últimas consecuencias por Pol Pot en Camboya, éste se refiere al radicalismo utopista que rompe definitivamente con el concepto de cambio gradual y se propone saltar etapas, apurar la revolución por medio del activismo, la movilización de masas y la violencia organizada. Se trata del activismo de grupos de *élite* totalmente incondicionales (Guardia Roja, Kmer Rojos) que dirigen las acciones de masas hacia determinados objetivos. En el caso extremo de Pol Pot se afirmaba que era posible pasar de inmediato al comunismo, sin mediación alguna de etapas preparatorias, por eso fueron eliminados todos aquellos que "estaban contaminados con el pasado feudal y capitalista" en los campos de exterminio. Apurar el destino de la revolución significó el genocidio. Más de la mitad de la población total de Camboya fue

³¹⁴ "La china Popular o los azares del totalitarismo", en *Op. cit., Totalitarismos*, Guy Hermet, et. al., pp. 210-211.

asesinada de diversas maneras por el Kmer Rojo. En China, esa idea justificó la persecución de todos aquellos que resultasen “sospechosos” de alguna forma de conservadurismo.

- 2) De manera semejante al profetismo mesiánico, el Jefe es el único intérprete verdadero de la realidad por lo que debe ser obedecido incondicionalmente. Esto permitió que la dictadura personal de Mao Zedong se ejerciera sin limitación alguna.
- 3) Quien dicta las reglas del juego es el líder; todos, menos él, deben someterse a ellas.³¹⁵ Las reglas pueden cambiar por completo, en cualquier momento, si el líder así lo decide. La característica principal de esta lógica es crear la incertidumbre, la movilidad constante de las reglas sociales. Poder absoluto = total arbitrariedad = libertad completa del dictador para actuar.

El primer aspecto tiene el sentido de justificar la violencia y la destrucción con un discurso revolucionario, aparentemente racional. El segundo y el tercero van encaminados a crear las condiciones de posibilidad para que el dictador ejerza el poder absoluto. Las premisas de la dominación total fueron creadas artificialmente por las iniciativas políticas de Mao y su grupo, y constituían el verdadero programa de la Revolución Cultural:

- A) La atomización y la neutralización política de la sociedad, que fue la consecuencia directa de la destrucción del antiguo sistema de clases sociales; la destrucción de la solidaridad colectiva y la generalización del miedo, infundido por la política de terror.
- B) La pérdida de contenido real del programa político causada por los virajes ideológicos constantes y la total arbitrariedad del discurso político del líder Mao Zedong y de su propaganda.

Estas estrategias habían sido aprendidas de Stalin y adaptadas a las condiciones particulares de China. Para aparentar la existencia de un proyecto político coherente se fabricó una nueva mitología. La paradoja de la Revolución Cultural radica en que, no obstante su impulso de transformación radical y destrucción del pasado, la actividad revolucionaria se sustentó en el *culto a la personalidad de Mao*, algo que constituía una forma de actividad política, totalmente tradicional: el caudillismo. Política basada por completo en un conjunto de mitos superpuestos y articulados que debemos estudiar con cuidado.

EL MITO DEL HÉROE CIVILIZADOR

El principal mito en juego en la propaganda que fue creando el culto a la personalidad de Mao fue el *mito del héroe civilizador*. Mito que había sido, durante siglos, de gran importancia en la historia cultural de China. Hasta antes de las revoluciones modernas, en China, el pasado, lo tradicional y lo antiguo habían estado rodeados de un halo de enorme prestigio, autoridad y veneración. Lo ancestral era motivo de gran respeto, constituía la sustancia misma del orgullo y la identidad nacional, a través de la tradición, concebida como un todo. Un modo de pensar, un modo de vivir, un modo de ser en el mundo. Se hablaba de una historia cultural ininterrumpida de 5000 años. La propia historia de China era un gran mito, pacientemente narrado, y vuelto a narrar, escrito una y otra vez.

Siguiendo la lógica del pensamiento mítico, la historia china coincidía con la historia mitológica. Así, los orígenes de la cultura se hallaban en los sucesos maravillosos y ejemplares de los primeros héroes civilizadores que inventaron todas las cosas e instituyeron los valores fundamentales por los cuales se regía la sociedad. El arquetipo chino del héroe civilizador era el del *Emperador sabio y virtuoso*. Se trataba de una sabiduría práctica que permitía, siempre, resolver, para beneficio de la comunidad, los

³¹⁵ Este fenómeno ya ha sido descrito en la ficción totalitaria de George Orwell, 1984, donde una de las

problemas enfrentados por el reino y que, al interior del relato mítico, aparecía como la prueba que el héroe debe superar.

No obstante la proliferación de héroes civilizadores, no es sencillo encontrar dentro de la historia y la mitología chinas una figura con las características de Mao, que sea a la vez constructor y destructor, creo que hay sólo una. El único antecedente histórico que existe en China para este doble intento de aislar a China del mundo y, a la vez, destruir por completo su cultura anterior, es el llevado a cabo por el emperador Shi Huangdi (249-210 a.C.), quien, debido a otra ironía de la historia, adoptó el nombre del Emperador mítico Huangdi ("El Emperador Amarillo"), fundador de las bases sustantivas de la más antigua cultura china.³¹⁶ Se trata, entonces, ya no de dos, sino de tres figuras simbólicas decisivas en la historia de China que dan origen a tres mitos distintos que, ahora, aparecen superpuestos.

I) Veamos a la primer figura. A Huangdi se le conoce como el Emperador Amarillo y se supone que vivió cien años (2698-2598 a. C.).³¹⁷ Ha sido también adorado como el dios de la arquitectura. Es uno de los soberanos legendarios, considerado como el fundador del Imperio Chino tras derrotar a las tribus aborígenes de los Miao, comandadas por Zhiyu. Esto lo convierte, antes que nada, en un *gran guerrero y estadista*.

Se cuenta que desde muy niño poseía un dominio absoluto del idioma chino, lo que era una hazaña, aún para un adulto. La lengua, como sabemos, es el símbolo y el instrumento esencial de la nacionalidad. El mito cosmogónico de fundación de todas las cosas y el origen de la lengua son uno sólo en todas las culturas. Así, Huangdi fundará a la nación *tanto en un sentido lingüístico y cultural como territorial*.

Se le considera también fundador, junto con otros emperadores míticos, de la cultura material, al atribuírsele haber inventado:

consignas esenciales del Estado dice: "Todos somos iguales, pero hay unos más iguales que otros".

³¹⁶ Cfr. *A Dictionary of Chinese Mythology*, E. T. C. Werner, Longwood Academic, New Hampshire, 1990.

³¹⁷ La antigüedad de los emperadores legendarios fue exagerada deliberadamente, lo que se explica por el hecho mismo de que los inventos y descubrimientos que forman parte esencial de sus atributos, tienen un origen muy antiguo. Hoy en día se les sitúa en el primer periodo de la dinastía Zhou (1027-722 a.C.).

- 1) la cerámica,
- 2) el primer barco,
- 3) los carros con ruedas y
- 4) las armaduras.

Construyó los primeros grandes caminos y pasajes entre las montañas. En los mitos teogónicos de todas las culturas aparecen siempre los héroes civilizadores a quienes se atribuye el invento de las herramientas, armas y medios de vida fundamentales de la sociedad. Siguiendo el modelo griego, los podemos llamar héroes prometéicos. Fue Huangdi, también, el que definió las épocas para la siembra de los cereales y los árboles frutales. Era un gran conocedor de los animales domésticos y de la fauna silvestre. Estudiaba el movimiento de los astros y las mareas, las rocas, los metales y el jade.

Instituyó las funciones religiosas de los emperadores, regulando los ritos y sacrificios ceremoniales. Gracias a su virtud y energía superior llegó a ser emperador. Extendió su imperio hacia el este, hasta la costa de Shangdong, hacia el oeste, más allá de Kansu, hacia el sur al Río Yangtze y hacia el norte expulsó a los Hungyu, probables ancestros de los hunos de Atila.

Al final de su reinado aparecieron el ave fénix y el zhilin (unicornio) como signos festivos de su sabio y benéfico gobierno.³¹⁸

Huangdi pertenece al linaje de los diez emperadores míticos de la Edad de Oro china, siendo el cuarto de ellos. Fuxi encabeza la lista como el más antiguo y, si en las primeras versiones del mito que datan del periodo Zhou (1027-221 a.C.) no desempeña un papel importante, más tarde se le atribuye haber descubierto los símbolos básicos (Pa Kua) en los que se basa el *Yijing*, uno de los libros fundamentales de la cultura china. También enseñó a su pueblo a pescar con redes y a domesticar a los animales. Inventó los instrumentos musicales y la primera escritura. Shennung, que lo sucedió, inventó el arado

³¹⁸ *Dictionary of Chinese Mythology*, p. 186.

y los mercados. El ciclo se cierra con el Gran Yu que salvó a China de las inundaciones provocadas por el diluvio.³¹⁹

Estos héroes son todos fundadores de los elementos esenciales de la cultura, de ahí que tiendan a exagerarse sus hazañas y la antigüedad de sus hechos principales. Desde la perspectiva de la dimensión psicológica y moral del mito, estas figuras cumplen la función primordial de operar como *modelos de comportamiento ejemplar*, siendo así, vehículos de transmisión de los valores primordiales de la cultura. El hecho de que la figura se repita, diversificándose, permite que cumpla con su función de manera exhaustiva, abarcado una multiplicidad de posibilidades del personaje, que incluye tanto al buen como al mal emperador. Esto mismo habla de su importancia como arquetipo. Lo que se constata, observando la continuidad y persistencia del mismo mito, en infinidad de versiones. De esa manera, los emperadores legendarios van siendo portadores de actitudes y valores morales que corresponden a épocas muy posteriores a su existencia histórica. Así, por ejemplo, los emperadores Yao y Shun son ejemplos clásicos de las virtudes confucianistas, mientras que Yu, siempre en armonía con las leyes naturales y conocedor de los designios del Cielo, representa una forma de realización del ideal taoísta. Los grandes reformadores morales de la Antigüedad china, con la malicia que los caracteriza, hicieron suyos los relatos míticos de los emperadores ancestrales, para convertirlos en portadores de sus propios valores. De manera semejante, y en virtud de una paradoja que tiene su origen en el fondo insondable de lo inconsciente de la vida social, Mao se benefició con el prestigio de los emperadores míticos, pilares de la cultura antigua que tanto detestaba.

Mao pertenece a otra tradición política diferente y opuesta a la de los filósofos moralizadores, la tradición de los estadistas maquiavélicos que en China data de la época de "Los reinos combatientes" (480-221 a.C.). Pues mientras que la moral práctica, atribuida a Confucio (Kong Fuzi) se enseñaba por todas partes, entre muchas otras, una escuela de pensamiento, de sentido contrario, comenzó a tomar fuerza. Su principal representante era Shangdsu, el gran clásico Qin del arte de la política. En cuyo pensamiento, según Joseph Campbell, radica "la gran fuerza estructural de la verdadera historia de China". Con eso hace referencia a la larga tradición de astuta malicia de la

³¹⁹ Cfr. Campbell, *Op. cit.*, *Mitología Oriental*.

clase gobernante china y, mucho más allá de eso, a la interminable historia de estatismo despótico que ha vivido ese país. Entre otros autores que han abordado este problema, destaca Karl A. Wittfogel, quien, desde otra perspectiva, ha explicado minuciosamente y con una lógica argumental admirable, en su obra *Despotismo Oriental*, el origen del estatismo despótico y sus prácticas políticas.

En esa época tan temprana, se extendió, por los cuatro confines, un discurso cínico y utilitario que quería erradicar los más caros valores antiguos. Los nuevos príncipes hacían suyas las enseñanzas de Shangdsu, quien, sin titubeo alguno, dejó de lado todo escrúpulo, predicó a favor de la guerra, del productivismo y del abandono absoluto de los valores tradicionales, a los que despectivamente llamaba “los seis gusanos”. En su libro clásico del arte de la política y la guerra podemos leer:

Si un país es fuerte y no hace la guerra, crecerán en él la infamia y los Seis Gusanos, que son: los ritos y la música, la poesía y la historia; la práctica de la bondad, la piedad filial y el respeto a los mayores; la sinceridad y la verdad; la pureza y la integridad; la benevolencia y la moralidad; el descrédito de la guerra y la vergüenza de participar en ella. En un país que posea estas doce cosas, el gobernante no podrá hacer a los súbditos labrar y luchar, y como consecuencia se empobrecerá y su territorio disminuirá.³²⁰

Lo irónicamente terrible es que, debido a ese extraño sincretismo de las ideologías de masas, incluso los valores confucianistas, como el de la obediencia hacia el gobernante por el gobernado, fortalecieron al despotismo.

II) La segunda figura mítica de esta tríada yuxtapuesta de “Reyes Fundadores” es la del tirano Shi Huangdi, de quien se dice :

La “Gran Muralla”, expresión desorbitada de una claustromanía genial, es obra suya: seis millones de esclavos y de prisioneros de guerra dejaron sus

³²⁰ *Ibid.*, p. 452.

huesos blanqueando al pie del muro inútil y arrogante que los chinos, con ese sentido del buen humor que les es característico, llaman “el cementerio más grande del mundo”. [Shi Huangdi] quiso que “la Historia comenzara con él”, para eso ordenó quemar todos los libros existentes en el Imperio, de modo que las generaciones futuras ignoraran todo el pasado y colocaran su nombre a la cabeza de la lista imperial de China. Esta hazaña junto con aquella de decretar la matanza de todos los letrados confucianistas, le ha valido la execración de la *intelligentzia* china, hasta nuestros días.³²¹

Construir la muralla y quemar los libros -marcar con hierro candente a quien los esconda y condenarlo a los trabajos forzados de edificación de la muralla infinita- son acciones simultáneas y complementarias que tienen el sentido de *aislar a la población del contacto con el exterior y con el pasado*. Desde la perspectiva del despotismo, estas serían las únicas condiciones que garantizarían un verdadero nuevo comienzo. La radicalidad de las medidas políticas encaminadas a destruir por completo el pasado y la obsesión de construir un orden completamente nuevo, igualan a Mao Zedong con Shi Huangdi. Mao también aisló a China del mundo y quemó los libros, destruyendo obras y documentos invaluable de la cultura tradicional China, persiguió a todos aquellos que fuesen sospechosos de tener un vínculo con las tradiciones del pasado y los condenó a los campos de trabajos forzados, pomposamente llamados: “Campos de Reeducción”.

Tanto Shi Huangdi como Mao Zedong enfrentaron el mismo problema: unificar y reformar a China. Shi Huangdi destruyó el sistema feudal y unificó el Imperio, fundando la dinastía Qin, que da hoy su nombre a China; Mao unificó a las múltiples nacionalidades bajo la bandera de la República Popular. Ambos reinados fueron breves y por la curiosa paradoja de la acción y la reacción, al paso del tiempo, el resultado, en los dos casos, fue el contrario del esperado. No todo es posible, los límites se restablecen por sí solos. De acuerdo a un estudio reciente de la revista *Tendencias ideológicas modernas*:

³²¹ Marín, Juan, *China, Lao-tzé, Confucio, Buda*, Espasa Calpe, Buenos Aires-México, 1944. Véase también : Jorge Luis Borges, *Prosa Completa 3, Op. Cit.*, “La muralla y los libros”, pp. 13-15.

La fe en el comunismo de la clase obrera china, que al parecer es el pilar del actual sistema, ha decrecido en beneficio de las creencias religiosas [...] Sólo 29 por ciento de los trabajadores chinos cree que lograr el comunismo es el mayor ideal (eran 69 por ciento en 1982 y 57 por ciento en 1986); en una encuesta de 1996, para el 40 por ciento de los obreros, lo más importante resultó ser la familia.³²²

¿Terminó ganando Confucio, que predicaba la piedad filial? De las tres figuras míticas sólo el primero fue un verdadero fundador constructivo, mientras que Shi Huangdi y Mao Zedong sólo aparecen como fundadores a partir de haber intentado destruir por completo los fundamentos de la civilización anterior. En términos de psicología colectiva los efectos sociales que tiene la destrucción de la cultura son muy graves, particularmente en el caso de China, donde lo antiguo era lo más prestigiado y el símbolo mismo de todo lo valioso para el orgullo y la identidad nacionales. En términos simbólicos, lo antiguo es lo verdadero, lo auténtico, lo originario.³²³ En su *Diccionario de los símbolos*, Chevalier y Gehebrand explican que para la simbólica, lo antiguo, lo ancestral, lejos de significar lo caduco, hace alusión a lo persistente, lo duradero, lo que participa de lo eterno. Influye en la psiquis como un elemento estabilizador y como una presencia de lo trascendente.

ESTRATEGIAS DISCURSIVAS

A continuación estudiamos la fabricación de nuevos mitos como un componente esencial de la Revolución Cultural, así como las estrategias discursivas que se diseñaron para las campañas propagandísticas que dieron sentido al conjunto de acciones políticas encaminadas al nuevo ascenso al poder de Mao Zedong. Trataremos de mostrar la importancia de la propaganda y el adoctrinamiento ideológico en el conjunto de estos

³²² *La Crónica de Hoy*, Año uno, No. 329, 16-5-97, p. 32.

³²³ Cfr. Cirlot, *Op. cit.*, p. 75.

procesos. Utilizaremos el esquema para el análisis de las estrategias discursivas, propuesto en el primer capítulo.³²⁴

CONTENIDO

La Revolución Cultural fue un experimento de ingeniería social, encabezado por Mao Zedong, destinado a reformar al hombre por medio de la persuasión de masas. China sufrió una monstruosa prueba de laboratorio en gran escala, sobre los límites de lo que puede conseguir la propaganda.³²⁵

La estrategia propagandística que preparó las condiciones políticas e ideológicas favorables para la Revolución Cultural se centró en la creación de tres mitos:

- I) El mito de Lei Feng: personaje imaginario inventado por la propaganda maoísta que era presentado como si fuese una persona real. Encarnaba el modelo de comportamiento ideal que la nueva generación de comunistas nacidos después de la revolución debía imitar.

- II) La mitificación de la historia: producto de una deformación unilateral, el pasado aparecía como una época siniestra de explotación y terror, mientras que el presente socialista era mostrado con todas las bondades posibles, como el logro principal de Mao Zedong, líder del pueblo.

- III) El culto a la personalidad de Mao: infalibilidad y omnisciencia del presidente Mao.

Veamos cada uno de los tres:

³²⁴ Cfr. *supra*, p. 17.

³²⁵ Cfr. Alan P. L. Liu, *Comunicación e integración nacional en la China comunista*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978.

I) Mito de Lei Feng. Este mito fue creado con la intención deliberada de inventar un *modelo de comportamiento ejemplar* para que niños y jóvenes lo imitaran. En ese sentido, cumplía con la función psicológica y moral del mito. La historia decía que Lei Feng era un soldado que había muerto a los veintidós años, en 1962. El hecho de que hubiera muerto, sacrificando su vida por la Revolución, lo dotaba, de inmediato, con el halo legendario de los héroes. No podía ser alguien vivo porque eso lo convertiría en alguien demasiado humano y, por ello, falible. El haber sido un soldado lo hacía un héroe guerrero. Con el tiempo, se le atribuyeron infinidad de proezas que definían *la figura del tipo revolucionario* que la propaganda deseaba crear. Casualmente, muchas de esas buenas acciones habían sido captadas por una cámara fotográfica y aparecían en el *Diario del Pueblo* para alentar a los jóvenes a imitarlas y, porque no, a superarlas. Ayudó desinteresadamente a los enfermos, a los ancianos y a los más pobres. Donó sus ahorros para obras de beneficencia. En el Ejército, renunció a sus raciones alimenticias en beneficio de sus camaradas enfermos. Su moral podía sintetizarse en cuatro lemas principales: A) solidaridad con los camaradas revolucionarios, B) activismo regido por el fervor revolucionario, C) lucha contra el individualismo y D) guerra sin cuartel contra los “enemigos de clase”. A partir de 1964, la principal virtud de Lei Feng dejó de ser el altruismo y pasó a ser el amor y la devoción hacia el presidente Mao Zedong. Antes de tomar iniciativa alguna, Lei Feng recordaba siempre una frase del presidente Mao. De tal forma, el altruismo, como actitud revolucionaria, quedó asociado a la figura de Mao. Una vez publicado, el *Diario de Lei Feng* se convirtió en el libro de moral revolucionaria de todos los jóvenes.³²⁶

II) Mitificación de la historia. Con este fin se crearon tres operativos propagandísticos insertados dentro del sistema educativo para influir de manera decisiva en las formas de imaginar y concebir el presente y el pasado por los niños, adolescentes y jóvenes:

³²⁶ Jung Chang, *Op. cit.*, pp. 256-258.

- A) Sesiones regulares en las escuelas de “memoria de la amargura y reflexión acerca de la felicidad” durante las cuales los adultos narraban a los más jóvenes las atrocidades ocurridas en la época anterior a la Revolución y las bondades de la nueva sociedad. Estas últimas debían agradecerse, principalmente, al presidente Mao.

- B) El “almuerzo amargo” que se preparaba de vez en cuando en los comedores de las escuelas para que los niños y jóvenes probaran lo miserable que había sido el alimento de los pobres bajo el régimen del Guomindang. El almuerzo consistía en un potaje de hierbas de gusto desagradable que ocasionalmente producía náusea y vómito. Los niños debían agradecer al Presidente Mao el poder alimentarse bien el día de hoy. A la vez, se fomentaba el miedo a volver a las prácticas del pasado si los “enemigos de clase” triunfaban.

- C) Los “museos de educación de clase” habilitados en antiguas casas de terratenientes, en las cuales se mostraba el lujo en el que habían vivido los “enemigos de clase” y se ilustraba, detalladamente, las formas de tortura, opresión y explotación a las que habían sido sometidos los campesinos pobres por los terratenientes.

En los tres casos se trataba de métodos diversos con una misma finalidad: deformar sistemáticamente el pasado y exaltar la figura de Mao Zedong. Asegurar la fidelidad a Mao y exacerbar el odio hacia los “enemigos de clase”.

III) El culto a la personalidad de Mao. El mito de Mao se fue construyendo al sumar y ordenar los aspectos más exitosos de su carrera política, la exaltación de sus cualidades personales y la “pureza de su origen” (en un sentido revolucionario).

- A) Origen campesino. Antes que nada, Mao era visto como un revolucionario de origen campesino que reivindicó a las luchas de los campesinos pobres y medios

-contra las formas diversas de explotación y opresión- como la fuerza fundamental de la Revolución China:

1. A partir de los años sesenta, la propaganda maoísta hizo énfasis en el origen de clase de Mao Zedong: nació el 26 de diciembre de 1893, en el pueblo de Shaoshan en Hunan. Era el hijo educado de un campesino pobre que había prosperado trabajando intensamente.
2. La propaganda destaca también el temprano reconocimiento por Mao Zedong del lugar primordial de los campesinos en la revolución: Desde los primeros años de su militancia comunista, participó en los movimientos campesinos (1925).
3. Después de presenciar el levantamiento de los campesinos empobrecidos en su provincia natal (1927), Mao escribió el *Informe del movimiento campesino en Hunan*, argumentando que el movimiento campesino era la fuerza social mayoritaria en China y merecía el apoyo del Partido Comunista. Sin embargo, su punto de vista fue rechazado por la Comintern que pretendía mantener la alianza del PC con el Guomindang. Sin embargo, Jiang Jieshi, que intentaba eliminar la influencia soviética en China, rompió con los comunistas en abril. Las fuerzas del Guomindang reprimieron el movimiento campesino llamado "Cosecha de Abril". Mao salvó a los sobrevivientes de ese movimiento, llevándolos a las montañas de Jiangxi. Jiang desmanteló las organizaciones de base del Guomindang, sospechando infiltración comunista. Mientras Mao, en Jiangxi, continuaba extendiendo la influencia comunista entre los campesinos. Como resultado se tenía que, en un país donde el poder del campo era decisivo, los comunistas tomaron la ventaja. En mayo de 1927 Mao fue nombrado Presidente de la Unión China de Campesinos.
4. Entre 1938 y 1945 participó en el diseño de una política del Partido que favorecía a los campesinos.
5. Promulgó en Zhiahsien una nueva ley agraria (1947).

6. Mao concibió a las “Comunas Populares” como una parte esencial de su política económica (1958).

B) Guerrero. A Mao se le consideró el fundador de un nuevo concepto y de una nueva práctica de la guerra revolucionaria, gracias a la cual, el Partido Comunista de China logró triunfar, tanto contra los invasores japoneses como contra las fuerzas del Guomindang. Más aún, se pensaba que ese concepto de guerra revolucionaria podía adaptarse a los países que sufrían el colonialismo.

1. Fundó junto con Zhu De el Ejército Rojo, en agosto de 1927 (y en abril de 1928 el “Cuarto Ejército Rojo”).
2. Dirigió operaciones militares en 1929.
3. Fue nombrado Comisario Político del Primer Ejército de línea (1930).
4. Trabajando de manera conjunta con Zhu De, desarrolló las tácticas guerrilleras que obligaron a las fuerzas del Guomindang a replegarse hasta las zonas alejadas del campo donde fueron derrotadas por las milicias campesinas y el Ejército Rojo.
5. En 1934, sin embargo, el ejército Rojo se vió obligado a retroceder y Mao encabezó la legendaria retirada que se llamó: “La Larga Marcha” de 9,600 Km hacia el noroeste, en Shensi, donde se crearon nuevas bases del Partido Comunista.
6. El éxito de las guerrillas comunistas de resistencia contra el Japón contrastaban con el fracaso y la retirada del Ejército Nacionalista, al sur.
7. Triunfo del Ejército Rojo y formación de la República Popular (1949).
8. Publicación de sus *Escritos Militares*.

C) Estadista. Mao Zedong fue considerado como el creador de un nuevo concepto de política revolucionaria que planteaba una idea diferente y más radical de relación entre el Partido y las masas.

1. Mao Zedong participó en los primeros gobiernos comunistas a partir de 1930.
2. Fue electo primer Presidente de la República Soviética China en 1931.
3. En 1937, actuando como un nacionalista, más que como un comunista, Mao convenció al partido de establecer alianzas con el Guomindang para luchar contra los japoneses.
4. Durante la Segunda Guerra Mundial encabezó, junto con otros líderes, la exitosa política nacionalista del Partido Comunista de impuestos justos, apoyo a los campesinos y formación de gobiernos con representación campesina. Gracias a ésta y debido al constante hostigamiento del Ejército japonés, los campesinos se convirtieron en la principal fuerza de apoyo y reclutamiento del Ejército Rojo.
5. Para 1946, el Partido Comunista era considerado el representante de los intereses de los campesinos en la mayor parte de China.
6. Mao, encabezaba ahora al Partido y, desde la Larga Marcha, se había convertido en su líder nacional.
7. En 1949 se proclamó la formación de la República Popular de China y fue designado como su Presidente.

D) Ideólogo de la rebelión. Mao fue considerado el teórico de una nueva idea acerca del socialismo que impulsaba “la continuación de la lucha de clase del proletariado bajo el socialismo”, hasta sus últimas consecuencias.

1. Mao Zedong estudió el pensamiento occidental, en particular el marxismo, que lo influyó de manera decisiva (1912-1920).
2. Se gradó de la escuela para maestros de Changsha en 1918. Sirvió brevemente en el Ejército Nacionalista contra el gobierno de Manchuria (1911-1912). Fue asistente de bibliotecario en la Universidad de Beijing cuando el movimiento anti-japonés del cuatro de mayo comenzaba. Regresó a Changsha en 1920 como director de una escuela primaria. Cuando sus intentos de crear la

- educación para las masas fueron suprimidos, se dedicó por completo a la política. Participó en la fundación del Partido Comunista en Shanghai (1921). En 1923, cuando el Partido Comunista se alió con el Guomindang contra los señores de la guerra, Mao se convirtió en militante de tiempo completo del Partido Comunista.
3. Mao desafió al Comité Central del Partido Comunista, regido por el dogma que ponía en el centro de la revolución a la clase obrera urbana, urgiéndolo a iniciar una reforma agraria para atraerse el apoyo de los campesinos (1927).
 4. Al principio, Mao siguió el modelo soviético de construcción del socialismo, basado en la redistribución de la tierra, la industrialización acelerada y la centralización económica. Durante los años en Shaanxi, Mao desarrolló el concepto de una *vía china al socialismo* que tomara en cuenta las particularidades nacionales, basándose en su experiencia con los campesinos y alentado por su hostilidad hacia la burocracia. Económicamente hablando, su nuevo proyecto ponía el acento en el esfuerzo propio, lo que implicaba un concepto basado en el trabajo intensivo y la autonomía comunitaria campesina más que en la industrialización acelerada. En lo político, formuló la directriz llamada “línea de masas”, insistiendo en la integración de los intelectuales con los dirigentes campesinos (1949-1956).
 5. En 1956 se distanció aún más del PCUS, debido a la crítica soviética de Stalin y sus métodos políticos. Mao permaneció fiel a las ideas de Stalin. Comenzó a concebir una política propia, en términos más generales. Lanzó la consigna “que se abran cien flores y florezcan cien escuelas” alentando la crítica contra la burocracia. En su discurso “Las diez grandes relaciones” Mao rechazó el énfasis soviético en la industria pesada, argumentando que incrementar la capacidad de consumo de los campesinos era la clave para un acelerado desarrollo socialista. En su discurso de 1957 sobre “El tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo” repudió la negativa soviética a admitir las contradicciones de clase en el socialismo y hablaba de eso como algo

necesario y sano para la sociedad socialista. En 1958 dió inicio a su campaña llamada "Gran Salto Adelante" que intentaba restar fuerza al Estado burocrático, en favor de las comunas y organizaciones autónomas. Haciendo referencia a la Comuna de París de 1871, sostenía que éstas debían estar unidas por una ideología común.

6. El llamado Gran salto adelante fracasó (1959) y Mao se vió obligado a retirarse temporalmente de la vida pública. El ala moderada del Partido asumió la dirección del país y en pocos años volvió la estabilidad económica a China (1961-1965).
7. Convencido que la radicalización y la movilización del pueblo, por medio de la propaganda, era el camino más rápido al socialismo, Mao ordenó el inicio de la Revolución Cultural.³²⁷

Mao Zedong es un personaje que ha sido interpretado, muchas veces, de manera parcial, ya sea que se le endiose o se le satanice, la perspectiva será unilateral. Es necesario evaluar críticamente su biografía. Debemos reconocer cómo sus capacidades políticas como líder y estratega militar le permitieron unir fuerzas, saber conservarlas y hacerlas crecer de forma que fue posible derrotar a los invasores japoneses y luego al Guomindang. También debemos ver su capacidad para darse cuenta del papel fundamental de los campesinos en la Revolución china, frente al dogmatismo marxista de su época que insistía en el lugar hegemónico de la clase obrera industrial. Es necesario tener en cuenta el éxito de su política social hasta los años cuarenta.

De la misma forma, debemos seguir con cuidado su relación con el poder. Un poder que llegó a ser absoluto e indisputable. Observar la manera en la cual el poder absoluto lo fue convirtiendo en un dictador total y lo condujo a un juego del poder por el poder mismo que tanto daño causó a la sociedad china. Mao Zedong es un buen ejemplo de la némesis del poder.

³²⁷ Cfr., Arthur Allen Cohen, *The Comunism of Mao Tse-tung*, University of Chicago, Chicago, 1964; Edgar Snow, *Red Star Over China*, Grove Press, New York, 1961; E. E. Rice, *Mao's Way*, University of

La creación del culto a Mao fue un proceso complejo y paulatino desarrollado a partir de una cuidadosa estrategia política. A pesar de su aparente simpleza e inocencia, la propaganda maoísta funcionaba eficazmente porque no existía un punto de vista alternativo, nadie la criticaba y, como callar es otorgar, tenía éxito.

Mao fue lo suficientemente hábil para apropiarse los aciertos de la revolución y monopolizarlos, incluidos los que habían sido responsabilidad de sus enemigos dentro del Partido. También supo como crear el mito de su figura y asociarlo a la tradición mítica milenaria de los héroes civilizadores, al prestigio de los grandes emperadores antiguos:

Durante dos mil años, China había contado con una figura imperial que encarnaba simultáneamente el poder del Estado y la autoridad espiritual. En China, los sentimientos religiosos que los habitantes de otras partes del mundo experimentan hacia su dios siempre han estado dirigidas hacia el Emperador [...] cientos de millones de chinos se hallaban bajo la influencia de esa tradición.

Mao reforzó su imagen divina rodeándose de misterio. Siempre aparecía como una figura remota y situada fuera del alcance de los humanos [...] Mao, el emperador, encajaba con uno de los modelos de la historia china: era el líder de una rebelión campesina a nivel nacional que barría una dinastía podrida y se convertía en un sabio y nuevo emperador dotado de autoridad absoluta.³²⁸

Como objetivos inmediatos e implícitos de la Revolución Cultural, Mao y su grupo pretendían obtener de nuevo el control de la dirección del Partido, después del terrible fracaso de la política impulsada por Mao Zedong, a finales de los años 50, bautizada como "El Gran Salto Adelante" que causó la escasez de alimentos, debido a la cual murieron quince millones de chinos a causa del hambre y la desnutrición.

Intentaba, también, este grupo, realizar una purga intensiva dentro del Partido Comunista para deshacerse de todos los comunistas, con poder dentro de las estructuras

California, Berkeley, 1972; Roy Mac Gregor-Hastie, *Mao Tse-tung*, Editorial Labor, Barcelona, 1967 y "Mao Zedong," *Microsoft® Encarta® 96 Encyclopedia*. © 1993-1995 Microsoft Corporation

³²⁸ *Op. cit.*, p. 262.

partidarias, que se oponían a Mao. La campaña de las “Cien Flores y las Cien Escuelas” de los años cincuenta, que aparentemente propiciaba el pluralismo, había servido para localizar a los “enemigos ideológicos”.³²⁹ Mientras tanto, los objetivos de la Revolución Cultural que eran utilizados por la propaganda con fines persuasivos, se referían a la modernización revolucionaria de China y estaban marcados por la idea occidental de progreso.

SECUENCIA ARGUMENTAL

Hacia el exterior, la propaganda maoísta se fundamentó, discursivamente, en tres componentes fundamentales:

- 1) La teoría marxista-leninista que legitimaba toda práctica política, bautizada, para los fines de la Revolución Cultural: “marxismo-leninismo, pensamiento Mao Zedong”.
- 2) El prestigio político de Mao Zedong, fundado en la experiencia de los comunistas chinos durante la guerra y la revolución.
- 3) La importancia de la propaganda, la persuasión de masas y la movilización revolucionaria.

Mao creía en el poder de las consignas concisas y definidas. Como estrategia principal recurrió al contacto de los activistas radicales con las masas de simpatizantes desorganizados pero dispuestos a la acción. Los activistas radicales ponían el acento en la exaltación de los conflictos, “la continuación de la lucha de clases bajo el socialismo”, la rebeldía y la necesidad de imponer un nuevo *modelo revolucionario para la cultura china*, de corte militar.

La idea central que justificaba toda la práctica política de la Revolución Cultural, a manera de argumento rector, era el enunciado: “*la lucha de clases continúa bajo el socialismo*”. Esto permitía a Mao Zedong y su grupo erigirse como el ala más progresista y revolucionaria del Partido Comunista, de manera que resultase legítimo

³²⁹ Cfr. Alan P. L. Liu, *Op. cit.*, p. 17

encabezar un movimiento de masas que se rebelara contra la autoridad del Partido y del Estado. Al postularse a sí mismos como los defensores del socialismo, frente a “quienes se oponen a su avance, tanto dentro como fuera de China”, justificaban cualquier tipo de acción política que fuese necesaria para lograr el objetivo final, que aparecía, ahora, como *imperativo radical*. De nuevo, el mesianismo, con su moral absoluta, que permite, justifica y alienta todos los excesos, siempre que estos sirvan al fin último. Para los herederos de Stalin: “el fin justifica los medios”.

Al ser definido el objetivo principal de la Revolución Cultural, era posible fijar la estrategia de acción. Si lo primordial era la continuación de la lucha de clases, habría, entonces, una clase revolucionaria y “*enemigos de clase*” que se oponían a ella y a su avance. Vale la pena reflexionar sobre este término de la terminología maoista. Es suficientemente ambiguo como para poder ser aplicado a cualquier persona. No implica la adscripción a una clase social determinada, los “malos comunistas” también pueden convertirse en “enemigos de clase”. Sobre este concepto tan indefinido, Jung Chang relata en su libro autobiográfico, titulado *Cisnes salvajes* cómo, cuando se iniciaron las campañas propagandísticas que antecedieron a la Revolución Cultural, a pesar del uso intensivo del término, nadie sabía definirlo con precisión:

Yo, sin embargo, no comprendía quienes eran [los “enemigos de clase”], y cuando preguntaba, ni mis padres ni los profesores parecían muy dispuestos a explicármelo con detalle. Una respuesta habitual era: “Son como los ‘malos’ de las películas”, pero yo no lograba ver a mi alrededor a nadie cuyo aspecto recordara el de los estilizados villanos del cine.³³⁰

El concepto “enemigo de clase” que fue central en el proceso de justificación de la represión política de toda forma de oposición, disidencia o, simplemente, propia de un uso del terror contra chivos expiatorios designados, fue algo que ya había sido utilizado con éxito por Stalin en la URSS. De la misma manera, tuvo ahí un carácter ambiguo que permitía aplicarlo contra cualquier persona, sin fundamento alguno. Stalin así lo exigía en 1936 (año en el que se iniciaron los Procesos de Moscú):

Inalienable cualidad de todo bolchevique en las circunstancias presentes debe ser la capacidad para reconocer a un enemigo del Partido por muy bien enmascarado que pueda hallarse.³³¹

El paso siguiente de la propaganda fue el de fomentar el odio contra los “enemigos de clase” e incitar a los jóvenes a la acción revolucionaria en contra de ellos.

ESTILO

El estilo del discurso estaba encaminado a fomentar la reacción emocional, explotando el “odio de clase” hacia todo lo que representara -desde el punto de vista de la ideología maoísta- la vieja sociedad feudal y la cultura del capitalismo; oponía populismo a elitismo; intentaba empujar hasta el límite de su energía y voluntad a las masas con el fin de combatir la “inercia tradicional china” ante el cambio social. Lo que habla de una fe mesiánica en el poder de la propaganda y de la movilización de masas.

Mao insistió en el poder de la oratoria y el acento en lo emocional para lograr la persuasión de las masas. Su enfoque se sintetiza en cuatro principios:

- 1) aislamiento nacional y local como condición óptima para la penetración de la propaganda y la agitación política en cada zona del país.
- 2) la creación del “despertar emocional entre las masas”.
- 3) simplicidad en la transmisión de la propaganda oral por medio de discursos con un contenido concentrado.
- 4) “ideologización”: crear el hábito del uso de conceptos provenientes de la ideología maoísta para interpretar todos los aspectos de la realidad, incluidas las experiencias personales.

³³⁰ Jung Chang, *Op. cit.*, p. 257.

MEDIOS

Mao y sus discípulos utilizaron la movilización política, la propaganda y el terrorismo revolucionario como sus medios fundamentales para destruir el orden social y hacerse con el poder.

Uno de los aspectos de mayor importancia para el adoctrinamiento de las masas había sido la educación. Por medio de ésta, el Partido Comunista pretendía la construcción de un “hombre ideal”, moldeable de acuerdo a los valores morales comunistas. Para eso, la revolución había creado un sistema educativo dominado por el Estado y sometido a su vigilancia ideológica, responsable de la cultura y la enseñanza de los temas generales. La propaganda maoísta que preparó la Revolución Cultural, explotó este medio como el idóneo para llegar a la consciencia profunda de los jóvenes; mientras que una parte de la infraestructura del Partido fue aprovechada para adoctrinar ideológica y políticamente a las masas.

Mao y su grupo confiaban en que valiéndose de los medios de comunicación y del activismo político de los jóvenes radicales y los sectores más pobres del pueblo podían lograr transformar radicalmente a la tradicionalista China. Para tal fin, se creía que los mítines, los grupos de discusión y los llamados “libros rojos”, serían fundamentales como medios de agitación política y movilización en torno a objetivos específicos. En ese aspecto, los maoístas se esforzaron en crear un sistema de comunicación de masas innovador. Debido a los escasos recursos con que la revolución contaba, debía ser de bajo costo, lo que obligaba a un gran esfuerzo colectivo de activismo político.³³²

Al inicio de la revolución, en los años cincuenta, se había tomado como modelo la experiencia soviética en la propaganda y la comunicación de masas; los objetivos fueron: cambio en la consciencia de las masas campesinas, impulsándolas hacia la modernización y la formación en la ideología comunista. El número de periódicos, revistas y libros era escaso, por tal motivo se recurrió, sobre todo, a campañas de masas y reuniones de discusión. En ausencia de una gran inversión en medios de comunicación modernos se valieron de tecnologías baratas y sencillas como el uso de altavoces que podían ser

³³¹ Arendt, *Op. cit.*, p. 469.

transportados a cualquier región de China. Más tarde, la Unión Soviética copió de China varias de sus estrategias propagandísticas, aunque no tuvieron el mismo resultado. Estas consistieron en el empleo de periódicos murales, la creación de un sistema nacional de radiodifusión, mítines, lecturas públicas de periódicos y agitadores partidarios.

En cuanto a los medios de comunicación de masas, la estrategia fue la expansión hacia las zonas aisladas. La prensa, basada en el Partido, permitía la publicación de noticias bajo las órdenes de la agencia Nueva China. Después de la Revolución Cultural, la radio pretendió crear una imagen de partido unificado y evitar las divisiones y conflictos en las áreas rurales y fue utilizada como medio de seguridad pública, para eso fue necesario construir una infraestructura moderna. El cine, en cambio, vivió una campaña de expansión más limitada y una orientación populista.

Para la persuasión de las masas durante y después de la Revolución Cultural se emplearon los siguientes medios:

- a) agitación oral,
- b) sistema de altavoces con alcance a casi todos los pueblos,
- c) creación de una cadena de radiodifusoras para las movilizaciones militares,
- d) sistema telefónico para asuntos oficiales,
- e) exhibición de películas de corte revolucionario,
- f) boletines de información de noticias internacionales,
- g) periódicos murales con consignas breves.
- h) creación de un departamento de propaganda con una sólida estructura propagandística
- i) periódicos gremiales,
- j) servicios de prensa a partir de la agencia de noticias Nueva China,
- k) creación del Ministerio de Cultura,
- l) creación del departamento de propaganda del Comité Central del PCCH
- m) estructura nacional de radio, basada en Radio Beijing.

³³² Alan P. L. Liu, *Op. cit.*, pp. 15-50.

La edición masiva de libros se centró en las obras de Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao Zedong y en lecturas populares de política, filosofía, ciencia, tecnología y salud pública.

A partir de 1969, las campañas de masas tuvieron como finalidad integrar grupos para el estudio de documentos políticos. El documento a estudiar era el pretexto para la “unidad popular”, “ayudados” por maestros especializados que, además del estudio, fomentaban el debate, uniendo educación y adoctrinamiento.³³³ Se promovieron dos líneas de campaña ideológica:

- a) análisis de línea, que tenía la finalidad de distinguir una línea ideológica de otra,
- b) lectura de obras “marxistas-leninistas”.

Ambas con la finalidad de distinguir las ideologías “correctas” de las “incorrectas” y así combatir la influencia de los “revisionistas”. La “verdadera perspectiva ideológica” buscaba objetivos “puros”. Las campañas se dividían en dos niveles: uno dirigido a las masas y otro a la *élite*:

1) Educación ideológica de las masas:

- a) lectura de las obras de Mao (preferentemente, sobre las de otros clásicos del marxismo).
- b) discursos emotivos y primacía de la propaganda oral,
- c) insistencia en la unión del aprendizaje teórico con la práctica revolucionaria y la producción.

2) Nivel de *élite*:

- a) profundizar el estudio teórico,
- d) creación de escuelas de política y
- e) formación de grupos de estudio fuera de los programas oficiales,

³³³ *Ibid.*

f) adoctrinamiento en grupos selectos sobre la relación entre la teoría y la práctica.

La Revolución Cultural se valió de toda esta infraestructura. Esa estrategia le permitió llegar a toda la población joven de China y movilizarla para sus propios fines. El centro neurálgico de la propaganda política había estado trabajando bajo la dirección de la Sección Cultural del Consejo de Estado, formado por burócratas del Partido, representantes militares y propagandistas profesionales. Los cuales tenían frente Mao una fuerte tradición de sumisión y docilidad. Además, los altos funcionarios eran personas muy allegadas a él y de su plena confianza; todo esto con la finalidad de crear un grupo unificado y controlado. A pesar de eso fue depurado y reorganizado.

Partiendo de esta relativa escasez de medios de comunicación modernos y teniendo el objetivo de hacer participe al conjunto de la sociedad en el proceso de cambio revolucionario, Mao propuso una mayor diversidad de periódicos y otros medios, inclusive fomentar el debate dentro del Partido. Aunque esto pareciera una idea "liberal", tenía un doble objetivo: 1) atacar a los miembros del Partido y del Estado contrarios a Mao y 2) *localizar y conocer al enemigo* y de esa manera tomar ventaja y obligar a los contrarios a *cambiar de opinión* y someterse o ser perseguidos y castigados.

El maoísmo intentó, al igual que su predecesor, el leninismo, la creación de un sistema propagandístico que produjera una sociedad constantemente movilizada y sujeta a la agitación política. Desde un principio, Mao enfrentó la oposición, principalmente de un bloque de dirigentes del Partido, moderados y menos dispuestos a la radicalización política de las masas. Toda la Revolución Cultural supuso el enfrentamiento de facciones dentro del Partido y, en la sociedad, la "lucha de clases".

DOSIFICACIÓN

Al inicio de la Revolución Cultural, la propaganda maoísta estaba dirigida fundamentalmente hacia los niños, los adolescentes y los jóvenes: las generaciones nacidas después del triunfo de la revolución. La propaganda se difundía a partir de la escuela, los

medios de comunicación -principalmente *El diario del pueblo*- y en los mítines y actividades revolucionarias propiciadas por los guardias rojos o la dirección del grupo maoísta. Más tarde, a partir de 1969, su rango de influencia se fue ampliando, intencionalmente, para ganar el apoyo de núcleos más amplios de la población, para lo cual se fue dirigiendo, específicamente, hacia sectores determinados.

Sin duda, la agitación y la propaganda fueron los medios políticos más utilizados: mítines, discusiones, repetición de los dogmas del “Libro Rojo” del Presidente Mao, monopolización de medios, control de la información y la alteración deliberada de la historia, estas fueron las principales formas de control y movilización política utilizadas en las llamadas “campañas de masas”. La estrategia implicaba la interdependencia de los diversos medios y campañas de manera que la actividad propagandística fuera constante y la acción de los diversos medios permitiera que se reforzaran entre sí.

Con el paso del tiempo podemos evaluar este complejo sistema propagandístico que apuntaló un sofisticado y, a la vez, simple, sistema totalitario. Mao Zedong pretendió que la nueva historia de China comenzara con él, intentando suprimir su riquísima cultura milenaria. Aunque en lo inmediato pareció triunfar, a la larga fracasó. Haciendo un balance de la Revolución Cultural, Jean-Luc Domenach, concluye:

[...] la población china no ha formado parte de ese ejército de peleles inspirados y laboriosos que presentaba la propaganda maoísta. Nunca se ha movilizado bajo el simple efecto de las proclamaciones del Jefe, sino porque ha sido obligada a ello: mientras que las minorías corrían en todos sentidos, la mayoría caminaba arrastrando los pies. Las monografías disponibles muestran que la apatía, la mala voluntad, (y cada vez que era posible, las resistencias) de la población han sido proporcionales a las campañas de movilización. De ahí una sucesión de fracasos cada vez más afirmados a medida que el maoísmo amplificaba sus ambiciones. De allí también esos necesarios periodos de “consolidación” durante los cuales Mao Zedong debía aliarse con sus enemigos para “rectificar” los “errores” precedentes [...] Esta observación sugiere un acercamiento histórico del comunismo chino que rompe con las interpretaciones unilaterales y avala

no sólo la sucesión, sino la mezcla y las modificaciones inestables de influencias sucesivas.³³⁴

³³⁴ *Op. cit.*, p. 212.

EL MITO ESCATOLÓGICO Y EL MITO DEL HÉROE EN EL NACIONALSOCIALISMO

Cualquiera que haya perdido los símbolos históricos y no pueda satisfacerse con sucedáneos se encuentra, ciertamente, hoy en día, en una posición sumamente difícil: frente a él el vórtice se abre y lo obliga a volver la cara, horrorizado. Lo que es peor aún, el vacío se llena con ideas políticas y sociales absurdas que se distinguen todas por su frialdad espiritual. Y si no es capaz de saber convivir con estos pedantes dogmatismos, se ve obligado, por primera vez, a ser serio con su supuesta fe en Dios, aunque, usualmente, resulta que su miedo de que las cosas vayan mal es aún más persuasivo.

Carl G. Jung

El nacionalsocialismo, como discurso y proyecto político, nació y creció en un clima político que tendía a la polarización radical de las fuerzas y en una atmósfera saturada de ideas y sentimientos nihilistas. Se presentaba como respuesta a la confusión y a la aparente falta de sentido de la vida que acompañó a la profunda crisis de las relaciones sociales que se vivió a principio de los años treinta en Alemania. Esa compleja articulación de problemas alcanzó una situación crítica, de manera simultánea, favoreciendo el ascenso al poder del nazismo. Destacan dentro de esa complejidad, difícil de interpretar, cuatro aspectos que se refieren a las particularidades de la coyuntura histórica:

- 1) La crisis económica: siendo sus síntomas principales la hiperinflación y el desempleo, se hizo más grave debido a los gastos excesivos de reparaciones de guerra, firmados en el Tratado de Versalles y a la falta de capacidad del gobierno de la República de Weimar para

implementar soluciones viables. Esos factores hicieron que la situación se presentara bajo la apariencia más angustiosa y aguda de *catástrofe general*.

- 2) El desprestigio de los partidos políticos: la lucha política entre liberales, socialistas y comunistas facilitó el ascenso al poder de los nacionalsocialistas. En particular, la intransigencia dogmática de la dirección del Partido Comunista Alemán que seguía las directivas de la Internacional Comunista (socialdemocracia = socialfascismo), condujo a un enfrentamiento con el Partido Socialdemócrata que terminó debilitándolos, desprestigiándolos e inhabilitándolos para una alianza eficaz en contra del nazismo. Después del partido bolchevique, el PCA era el partido más importante de la Tercera Internacional, no obstante, a partir de la derrota de 1933, jamás volvió a recuperarse.³³⁵

- 3) La exacerbación del nacionalismo: Todo el conjunto de problemas sociales y políticos del momento fueron referidos y asociados a la cuestión nacional y al nacionalismo. Tenían su raíz en el resentimiento de los alemanes hacia sus antiguos enemigos —en particular hacia Francia— por la derrota sufrida en la Primera Guerra Mundial. Se radicalizaron a partir del descontento en contra del Tratado de Versalles. Esos sentimientos se fueron encaminando, bajo el estímulo del nazismo y su propaganda, hacia la idea de una “voluntad nacional fuerte que restableciera la dignidad de Alemania”, sin importar los medios que se utilizaran y las consecuencias humanas que esa política tuviese.

- 4) El nazismo como alternativa al comunismo: Grupos de poder importantes entre los financieros, industriales y políticos profesionales vieron en el Partido Nacionalsocialista una fuerza de choque eficaz contra el Partido Comunista y un medio para conjurar el peligro de una revolución en Alemania. Después de haber presenciado los levantamientos comunistas fracasados de 1918, 1919, 1921 y 1923 y de evaluar este eventual peligro para sus intereses, brindaron todo su apoyo al nazismo, pensando, erróneamente, que después podrían controlarlo.

³³⁵ Cfr. Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, Ruedo Ibérico, 1970, pp. 95-130.

En lo que se refiere a la interpretación histórica de la coyuntura que permitió el ascenso del nazismo, en tanto fenómeno específicamente moderno, podemos decir que la ausencia de un centro estructurador de la conciencia colectiva, la creciente secularización de la vida, la trivialización y vaciamiento de sentido de los símbolos colectivos, propios de la modernización plena, ahondaron la crisis del imaginario. El vacío ontológico de la vida moderna redundó en la generalización de la angustia. Miedo y angustia que se tradujeron en una avidez por encontrar formas de identidad colectiva y una necesidad urgente de pertenecer a un proyecto y un destino común. En ese contexto de trivialidad y arbitrariedad funcional de los símbolos, que crecía con la escala masiva de los medios de comunicación, la lógica estructural del discurso fue la del *eclecticismo*: todo era susceptible de mezclarse con todo. Ese fue, justamente, el principio que rigió al discurso nacionalsocialista: la mezcla ecléctica de temas y símbolos, sustraídos arbitrariamente de su contexto significativo para ser pervertidos.

Más que de un discurso sistemático y coherente, la ideología nacionalsocialista, en Alemania, se valió de elementos aislados, de fragmentos de discursos diversos para elaborar su mensaje político: aspectos de la mitología germánica antigua, de los mitos apocalípticos judíos y cristianos, del mito de progreso, de las ideas socialistas, del nacionalismo estatista alemán y de las teorías racistas modernas. Estos fueron presentados como si constituyesen una unidad discursiva y un proyecto político que era la única alternativa real a la crisis social alemana.

Es muy importante tener claro que, funcional y estructuralmente, la ideología nacionalsocialista era ecléctica en su composición e incongruente, lógicamente hablando. Mitos y símbolos fueron integrados y sometidos a un orden discursivo dominado por la arbitrariedad. El discurso nazi no intentaba ni quería regirse por los principios de racionalidad y sistematicidad científicas de los que se vanagloriaban la ideología liberal y el marxismo. El nacionalsocialismo fue, esencialmente, *un método de propaganda* que se alimentó con todos los discursos que resultaron convenientes para la eficacia de su estrategia de dominación. Los criterios de articulación entre las partes del discurso obedecían a la lógica de la propaganda. Por eso no tenía sentido debatir en términos racionales con un discurso tal. Lo que debía hacerse es desmontar su lógica y explicar su funcionamiento.

Comenzaremos por analizar los temas y símbolos míticos de los que se sirvió el nazismo, como elementos medulares de su estrategia discursiva, para convertirse en un

movimiento popular de masas que despertó una lealtad fanática en cientos de miles de alemanes y que lanzó a la humanidad a la peor catástrofe de la historia, causó la más alta pérdida de vidas humanas que ningún otra guerra había provocado y el más hondo sufrimiento.

LOS TEMAS Y SÍMBOLOS MITICOS EN EL DISCURSO NACIONALSOCIALISTA

Tanto los ideólogos del fascismo italiano como los del nacionalsocialismo alemán manifestaron repetidas veces la idea de presentar a su ideología bajo la figura del mito. Con esta apariencia de mito, el discurso político fascista, servía, según Mussolini, a la "liberación de los profundos instintos de un pueblo, inherentes a la fuerza vital misma, a su sangre o espíritu". En 1922 Mussolini declaraba en su discurso de Nápoles:

Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, es una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad por el hecho de que es un aguijón, una esperanza, una fe, porque es coraje. ¡Nuestro mito es la nación, nuestro mito es la grandeza de la nación!³³⁶

De manera semejante, Alfred Rosenberg, teórico del nacionalsocialismo, tituló al libro que escribió con la pretensión de demostrar la "superioridad racial de los alemanes": *El mito del siglo XX*.

El nacionalsocialismo produjo un discurso plagado de símbolos, de figuras y temas míticos pertenecientes a las antiguas religiones germánicas, a la literatura medieval, al mito romántico del héroe y a la tradición mesiánica universal, orientados con un objetivo propagandístico y con un sentido que los desvirtuaba por completo. Se benefició con el prestigio de esas imágenes para potenciar su discurso y justificar sus acciones. Explotó los temas que se refieren a los puntos de encuentro entre el ciclo del héroe y el mito escatológico.

El discurso ideológico del nacionalsocialismo se estructuró de modo que el mito racial fuera su centro, propagando la idea de guiarse por los "sanos instintos de la pureza racial" para

³³⁶ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1975, p. 639.

lograr “el bienestar de los individuos y el desarrollo del poder nacional”. Aseguraban que “los pueblos se mantienen por instinto de rebaño”, que lo que los hace elevarse a la grandeza es su voluntad de superar las desventajas materiales y morales. El mesianismo racista nazi, destacó la *figura ancestral del guerrero* como prototipo del héroe, utilizada por Hitler para referirse a sí mismo como el Mesías.³³⁷ Al mito del guerrero salvador se le relacionó con el culto del *Volk*: el pueblo, la nación. De esa manera el mito del héroe quedó asociado al destino y a la misión de una raza y una nación.

El discurso nazi hacía constante referencia a una meta remota y brillante, al deseo de acabar con los males de la época, afirmando, una y otra vez, que con la voluntad y la acción, con la aspiración de grandeza y teniendo como ideales: el heroísmo, el sacrificio personal, el deber y la disciplina, sería posible cambiar al mundo. Como principales elementos mitológicos de su discurso, destacamos los siguientes:

- I) El anuncio de la llegada del Reich de los mil años.
- II) La supremacía de la raza aria sobre las demás razas.
- III) El inicio de la lucha por la dominación mundial, convocando al pueblo alemán a cumplir su misión por medio de una “guerra de purificación del corrupto mundo actual”.
- IV) El líder como la figura heroica del Mesías enviado a redimir el mundo.
- V) El mito del retorno a la Edad de Oro original que restablecería las antiguas tradiciones culturales de la raza aria.

EL MITO ESCATOLÓGICO Y LA UTOPIA NAZI

El concepto del “Reich de los mil años” fue inventado a partir de un símbolo religioso que aparece en el Libro del Apocalipsis, atribuido a San Juan Evangelista. El término se refiere al “Reino de los mil años” que es uno de los símbolos esenciales del Apocalipsis. En el contexto de la profecía apocalíptica, ese reino, que supone el triunfo final del Bien, después del “Primer Combate Escatológico”, está caracterizado por la realización suprema de los ideales

³³⁷ *Ibid.*, p. 635.

cristianos del bien. Esto quiere decir que se trata de una nueva sociedad regida por completo de acuerdo a los principios de la moral, concebidos en términos absolutos.

La elección del término "Reich de los mil años" no es casual, obedece al uso, plenamente consciente, de una metáfora sumamente poderosa, dotada de un profundo arraigo en la cultura cristiana alemana y europea occidental. Todos los movimientos milenaristas en Alemania, de la Edad Media a la época moderna, sustentaron su discurso en el Apocalipsis. Siendo los más conocidos los movimientos que vieron en el Emperador Federico II al Rey-mesías apocalíptico (siglo XIII) y la herejía revolucionaria de Thomas Müntzer (siglo XVI).

Dentro de la cultura alemana encontramos antecedentes de la literatura apocalíptica en las primeras interpretaciones germánicas del mito bíblico. La Biblia fue traducida muy tempranamente a las lenguas vernáculas por Ulfila, el obispo de los godos, en el 381. Quinientos años después (900 d. C.), un monje anónimo escribió una de las primeras obras de la literatura cristiana de Alemania, el *Muspilli*. Se trata de un poema escrito en dialecto bávaro que narra la destrucción del mundo por fuego el día del Juicio Final.

También dentro de la mitología nórdica antigua existe la idea del fin de los tiempos. La escatología germánica antigua llama a ese suceso mítico *Ragnarok* ("destino de los dioses"). El fin del mundo es un largo proceso que comienza con la destrucción de Yggdrasill, el árbol sagrado de los germanos, centro del cosmos. Luego, los dioses se involucran en una guerra sin sentido que hace aparecer los signos de la decadencia. Muere Baldr, hijo predilecto de Oddhinn, dios principal. Finalmente, todas las fuerzas enemigas de los dioses: monstruos y gigantes, se desatan y los combaten. "Precedidas de signos precursores espantosos, las fuerzas de destrucción se lanzan sobre Asgardhr", la residencia de los dioses. Los dioses y sus adversarios se destruyen mutuamente, "las luminarias celestes se extinguen y la tierra es engullida por el mar que la abraza. La tierra emergerá de un nuevo día, como dominio del bueno e inocente Baldr y de una raza de seres humanos sin pecado que habitará bajo una cúpula de oro".³³⁸ Ya sea por paralelismo mitológico, por un origen común o por traducción a los conceptos cristianos –debida a las fuentes–, aparece el tema del dios hijo, encarnación de la bondad, que ha muerto y resucitará en el "fin de los tiempos" para redimir a la humanidad.

No obstante que puedan existir referencias a las tradiciones paganas germánicas, lo sustantivo del discurso mesiánico nazi se basa en el mito apocalíptico bíblico, tanto cristiano como judío. A pesar de la persecución y el genocidio, emprendidos por el nazismo contra el pueblo judío, que tuvo como funesta consecuencia el más siniestro holocausto de la historia humana, Hitler, Rosemberg y los propagandistas del nazismo copiaron y deformaron el modelo estructural del mito escatológico judío para elaborar su discurso mesiánico.

A diferencia del mito apocalíptico cristiano que tiene una orientación universalista, en el mito apocalíptico judío, lo universal está en función de lo nacional. El judaísmo nació bajo la forma de una religión nacional. En la Antigüedad, casi todas las religiones lo eran. Cada Ciudad-Estado tenía sus propios dioses. Pero para el pueblo de Israel, la exclusividad nacional de la religión estaba asociada, desde un principio, a una misión redentora universal: el Dios único se había revelado a su pueblo, otorgándole el privilegio de ser el Pueblo Elegido para cumplir el destino escatológico de redención universal.

Esa idea no ha sido exclusiva de Israel, aparece también en el sintoísmo, que ve en los japoneses una raza de origen divino, o en la religión de los aztecas, según la cual, ellos han sido distinguidos con el honor de tener una misión sagrada, esencial en la vida del cosmos y su renovación. Muchos pueblos antiguos concibieron sus cosmogonías a partir de la noción de identidad racial:

La conciencia de la raza y la superioridad racial es, desde luego, un fenómeno muy antiguo. Es improbable que exista pueblo alguno con una larga historia y altos logros que no haya tenido nunca una consciencia de ese tipo. La encontramos efectivamente entre los chinos [...] los judíos, los griegos, los romanos y también en otra serie innumerable de etnias. Los griegos establecían una distinción entre ellos mismos y los "bárbaros", palabra que abarcaba a casi todo el resto de la humanidad. Los romanos estaban también convencidos de su sustancia y su destino racial. Pero la idea clásica de la raza era mucho más flexible que la que aparece posteriormente en la Europa y la América modernas, puesto que en la antigüedad un bárbaro capturado por los

³³⁸ Mircea Eliade y Ioan P. Couliano, *Op. cit.*, p. 150. Véase también: Georges Dumézil, *Los dioses de los germanos*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1990.

romanos y convertido en esclavo podía dejar atrás la esclavitud y convertirse en ciudadano romano de pleno derecho tras un proceso de asimilación cultural.³³⁹

No obstante la relativa difusión de la idea racial, asociada a una misión religiosa o civilizadora, el mito más concentrado, en términos simbólicos, y con la lógica más coherente y profunda, es el mito apocalíptico judío. Lo específico del mito judío radica en la particular articulación que se establece entre la noción de la historia y la misión escatológica, en tanto idea nacional:

Lo que distinguía a los judíos de los demás pueblos del mundo antiguo era precisamente su actitud ante la historia y, de un modo particular, ante su propia misión en la historia. Los judíos fueron los únicos (a excepción, en alguna medida de los persas) que supieron unir su firme monoteísmo con la inquebrantable convicción de que eran el pueblo elegido del Dios único. Al menos, a partir del éxodo de Egipto llegaron a la convicción de que la voluntad de [Yahvé] se centraba en Israel, de que solamente Israel tenía la misión de realizar esta voluntad. Desde los días de los profetas, estaban convencidos de que [Yahvé] no era tan sólo un Dios nacional muy poderoso, sino el único Dios verdadero, Señor omnipotente de la historia que controlaba los destinos de todas las naciones. Las conclusiones que los judíos sacaban de esas creencias eran muy variadas. Muchos como el "segundo Isaías", creían que la elección divina les imponía una responsabilidad moral de índole especial, una obligación de manifestar la justicia y la misericordia en sus relaciones con todos los hombres. En su opinión, la tarea encomendada por Dios a Israel no era otra que la de iluminar a los gentiles para llevar la salvación de Dios hasta los últimos confines de la tierra. Pero, junto a esta interpretación ética, se daba otra que se fue haciendo más atractiva a medida que el fervor del antiguo nacionalismo se veía sometida a la amarga prueba de las repetidas derrotas, deportaciones y dispersiones. Los judíos, precisamente porque estaban tan convencidos de ser el pueblo elegido, empezaron a reaccionar contra el peligro,

³³⁹ Robert Nisbet, *Op. cit.*, p. 397.

la opresión y la injusticia mediante la invención de fantasías que anunciaban el triunfo total y la prosperidad ilimitada que [Yahvé], con su omnipotencia, ofrecería a su elegido en la plenitud de los tiempos.³⁴⁰

El mito apocalíptico judío tiene un profundo contenido esotérico y es, poéticamente, muy bello. Habla de la unión mística de lo cósmico y lo humano, del oculto sentido sagrado de la historia, de la fe en el triunfo del amor divino, al final de los tiempos. Pero, desafortunadamente, el mito fue adquiriendo, paulatinamente, un sentido político que terminó imponiéndose, en detrimento del sentido esotérico. Esta última interpretación política del mito resultó idónea para ser despojada por completo de su contenido espiritual, deformada y adaptada a un proyecto político de dominación mundial que reivindicaba la misión privilegiada de una raza y una nación dentro de ese proceso. Sólo mediante una alteración sustantiva de su contenido pudo servir a tales fines, la bondad hacia el género humano que predicaba el segundo Isaías se transformó en su contrario: el derecho de dominar al otro.

Para poder ser usados como modelo de un discurso diferente, estos símbolos debían, antes que nada, ser *despojados de su contenido esotérico profundo*. En segundo lugar, el mito debía ser *interpretado en un sentido puramente literal*, de modo que los elementos simbólicos se convirtieran en meros pasajes de un relato. Finalmente, los símbolos, reducidos a su función lingüística abstracta, terminaron siendo una secuencia vacía, capaz de recibir cualquier nuevo contenido. Sólo conservaron la apariencia de la semejanza estructural como etapas de una narración. Así, no obstante el furioso odio contra Israel, su pensamiento religioso fue saqueado y desvirtuado por los ideólogos del nazismo. Procede, entonces, un análisis estructural comparativo.

ANÁLISIS COMPARATIVO: ESTRUCTURA Y GÉNESIS DEL MITO APOCALÍPTICO JUDÍO

El mito escatológico judío ha sido la influencia decisiva para el desarrollo histórico del mesianismo en Occidente. Su núcleo escatológico fundamental ha inspirado a los más

³⁴⁰ Norman Cohn, *Op. cit.* pp. 18-19.

importantes movimientos milenaristas judíos, cristianos, musulmanes y seculares modernos. Está constituido por la tradición de la profecía apocalíptica, cuyos orígenes se remontan, como vimos, a las ideas fundamentales de la religión judía, sobre todo a la idea de ser el pueblo elegido por Yahvéh, el Dios único, para llevar la salvación hasta los últimos confines de la tierra.

Más tarde, después de las constantes derrotas y persecuciones que sufrieron los hijos de Israel, éstos comenzaron a pensar en utopías escatológicas: en el surgimiento de un Edén restaurado, en una Jerusalén reconstruida que vendría al mundo para premiar a los justos, después de una gran catástrofe cósmica. La restauración sería precedida del Día de la Ira en el cual Dios juzgaría a la humanidad. Una vez castigados los incrédulos y las naciones paganas, Yahvéh reinaría desde la Jerusalén reconstruida que se convertiría en la capital espiritual de la tierra: centro de un mundo armonioso y pacífico, descrito con todas las bondades imaginables: ausencia de dolor, enfermedad y pena; abundancia y eliminación de la pobreza; mansedumbre de las bestias.

En el "Sueño de Daniel: Las Cuatro Bestias" (Daniel: 7) -escrito en el siglo II a.C. por redactores anónimos- encontramos la expresión más pura de estas ideas que estarían destinadas a tener una gran influencia en los movimientos mesiánicos y milenaristas posteriores. El *Libro de Daniel*, como todos los libros proféticos, está escrito con un lenguaje profuso en complejos simbolismos y referencias esotéricas. En sus rasgos más generales, el relato de la profecía puede resumirse de la siguiente manera:

Aparece primero la "visión de las Bestias" que representan a los imperios que han dominado a Israel. Enseguida viene la "visión del anciano" y del "hijo del hombre" -por este último nombre se designa al profeta-Mesías. Ezequiel lo concibe como el Hombre que supera, misteriosamente, la condición humana. Es ésta también la interpretación rabínica más común, así como la que aparece en Henoc y en Esdras IV. Más tarde, Jesús la referirá a sí mismo. También ha sido interpretado en plural, designándose al Mesías como la cabeza, el modelo y la representación de los santos, o se ha concebido al Mesías como el cuerpo colectivo formado por los santos. Sobre el Mesías se advierte:

A él se le dio imperio,

honor y reino
y todos los pueblos, naciones y lenguas
le sirvieron.
Su imperio es un imperio eterno,
que nunca pasará,
y su reino no será destruido jamás.

Aunque el "sueño" o "visión" de Daniel está escrito en tiempo pretérito, se refiere, como es obvio, a un futuro por venir en el que el Mesías tendrá el poder de gobernar sobre todos los pueblos, en el fin de los tiempos, estableciendo el reino del bien.

El caos y la destrucción anteceden a ese retorno de una "Edad de Oro" perdida. En la visión apocalíptica de Daniel se los refiere de la siguiente forma:

La cuarta bestia
será un cuarto reino que habrá en la tierra,
diferente de todos los reinos.
Devorará toda la tierra,
la aplastará y la pulverizará.

Pero la gran catástrofe será seguida del Juicio Final y el castigo de los infieles a partir del cual se establecerá el esperado reino mesiánico en todo el orbe:

Pero tendrá lugar el juicio, y el imperio
se le quitará,
para ser destruido y aniquilado totalmente.
Y el reino y el imperio
y la grandeza de los reinos bajo los
cielos todos
serán dados al pueblo de los santos del Altísimo.
Reino eterno es su reino,
y todos los reinos le servirán y le
obedecerán.

Con la dominación romana sobre Israel y el recrudecimiento de la opresión y los abusos, así como de la persecución religiosa que sufrieron los judíos, la metafísica mesiánica y la escatología apocalíptica y de salvación encontraron un terreno fértil para crecer y extenderse. Las luchas de los judíos contra la dominación romana comenzaron a inspirarse en las ideas mesiánicas y se apoyaron en un fuerte movimiento apocalíptico militante. Estas ideas, difundidas entre el pueblo, fortalecieron la creencia y la espera de la aparición de un salvador escatológico: el Mesías. Se le concibió bajo la forma de “un monarca sabio, justo y poderoso, descendiente de David y restaurador de la nación, el Mesías se fue convirtiendo en sobrehumano a medida que la situación política se hacía más desesperada”.³⁴¹ Conforme los conflictos con Roma se agudizaron, las doctrinas mesiánicas se fueron enraizando con mayor fuerza en el pueblo judío.

Sin embargo, la trágica derrota del levantamiento judío y la disolución de su Estado-nación, acabaron con la fe apocalíptica y su belicosidad militante por muchos siglos. En adelante los sueños se cifraban en la recuperación y reconstrucción de su patria originaria, más que en la creación de un imperio mundial escatológico.³⁴²

Como consecuencia de su politización, la riqueza poética y simbólica del mito se fue perdiendo, poco a poco. El mito se trivializó, al final del recorrido sólo quedó un esquema estructural de seis momentos que podía ser interpretado de incontables maneras:

- I) Edad de Oro originaria en la cual el pueblo de Israel vivía en condiciones idílicas de paz y armonía, regido por sus principios sagrados.
- II) Fin de la Edad de Oro, aparición del mal: la situación bajo la cual se sufre la dominación de un imperio enemigo es vivida como una injusticia que debe terminar.
- III) El imperio opresor es el símbolo de la injusticia y el mal: la inmoralidad.
- IV) El Mesías aparece bajo la figura del salvador escatológico. Es sobrehumano y desciende del Rey David.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

³⁴² *Ibid.*, p. 22.

- V) Combate escatológico: guerra contra todas las naciones paganas y los incrédulos, en el cual las fuerzas del bien, que encabeza el pueblo de Israel, derrotan a las que representan el mal.
- VI) Jerusalén Celestial: símbolo de la instauración de los principios sagrados eternos y de la justicia divina sobre todo el orbe y de la redención de la humanidad.

EL MITO DEL REICH DE LOS MIL AÑOS

El mito nazi copia la estructura del mito apocalíptico, vulgarizándola, transformando el contenido en su opuesto, incluso, utilizándola contra los propios judíos bajo una nueva forma racista y antisemita. Esta versión tergiversada recurre primero a la idea de una Edad de Oro en la cual la raza aria aparece como la fundadora de la cultura humana. Tiempo después, el mal se hace presente en la historia, tiene su origen en la mezcla de razas y en la aparición de los semitas como agentes de la decadencia de la humanidad que desvirtúan el sentido original de la cultura aria. Para acabar con el mal y restablecer el orden y la armonía es necesaria una vuelta a los orígenes arios, particularmente los germánicos. Conducidos por su líder-Mesías, los alemanes, encarnación de lo mejor de la raza aria, tienen la misión escatológica de fundar un imperio mundial que se levante sobre nuevos valores morales. Para que eso ocurra es necesario llevar a cabo una guerra de exterminio contra todos los que se oponen a ese imperio, en primer lugar, los judíos. Habrá además que someter a todas las otras razas y naciones – consideradas “inferiores”- al gobierno del Tercer Reich. El periodo de guerra y violencia supone la expiación y la purificación del pasado para redimir a la humanidad de manera definitiva. Después del triunfo mundial de la raza aria, llegará el esperado milenio: el Reich de los mil años.

De acuerdo al mito nazi, la necesidad fundamental del siglo XX es la de una reforma moral, que restaure la fe en el honor, como virtud suprema de la persona, la familia, la nación y la raza. De este modo, su idea de la nación, asociada al concepto racial, estatal y territorial, fundamenta el proyecto de la construcción de un poderoso Estado alemán, destinado a dominar al mundo. El Tercer Reich es visto como la culminación de los valores germánicos,

estableciéndose una continuidad ficticia con la tradición imperial alemana que lo une con el Primer Reich (962-1806) y el Segundo Reich (1871-1918).

Hitler presenta a los germanos como portadores de una *weltanschauung* "superior" que debe imponerse por la fuerza y a la política como una guerra de "visiones del mundo" opuestas:

Sólo en la lucha de dos visiones del mundo entre sí puede provocar el arma de la fuerza bruta, empleada continua y despiadadamente, la decisión a favor de la parte a la que apoya.³⁴³

EL MITO DEL HÉROE

Tanto el nazismo alemán como el fascismo italiano, destacan, ideológicamente, la idea del heroísmo como noción central. El culto al héroe y a la nobleza heroica son elementos fundamentales de la ideología nazi. Se presentan como una característica intrínseca de la *weltanschauung* aria. Según el nazismo: "el alma nórdica es heroica por naturaleza, ésta es su cualidad auténtica. El genio, el gran hombre y el héroe alemán tienen cualidades físicas y morales superiores, por origen son guerreros valientes, tienen control de sí mismos y energía para la acción. Tienen la capacidad de elevarse y superar toda dificultad material o espiritual por un acto de voluntad".³⁴⁴

Hitler es visto como la figura del guerrero por excelencia que tiene la misión de emprender la partida, enfrentar al "enemigo judío-marxista", defender las fronteras y afirmar el lugar del pueblo ario en el mundo. Su misión es realizar el ideal de salvación, vencer al "enemigo" e instaurar el dominio del "Reich de los mil años". Para Hitler, el líder no debe ser un intelectual sino un psicólogo práctico y un organizador de hombres para la conquista político-militar.³⁴⁵

El modelo básico del héroe nazi es el del guerrero, cuyas características se buscan tanto en la mitología germánica como en la literatura y la historia alemanas. Se recupera la creencia

³⁴³ *Mi Lucha*, Editorial Latinoamericana, México, 1963, p. 290.

³⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, Vol. I, capítulo 11.

germánica del valor fundamental del guerrero dentro de la sociedad, haciéndose énfasis, únicamente, en el aspecto belicoso de la figura guerrera dentro de la mitología germánica. Oddhinn, dios principal, es visto en relación con su función de dios de la guerra, dejándose de lado las otras cualidades que lo hacen una figura rica en simbolismos diversos. Visto así, el mito antiguo parece exaltar la guerra como experiencia espiritual, dice que los guerreros de Oddhinn “tienen un destino privilegiado: después de la muerte van a parar al palacio celeste Valholl y no al dominio de Hel, diosa de los Infiernos. De hecho, la muerte del guerrero equivale a una experiencia religiosa suprema, de naturaleza extática”.³⁴⁶ Las cualidades del guerrero que se destacan son la fiereza y la indestructibilidad:

El guerrero alcanza el estado de *berserkr* (literalmente “en piel de oso”), que es una mezcla de furor asesino y de invulnerabilidad, con un comportamiento que imita al de los carnívoros, sobre todo el del lobo.³⁴⁷

Como hemos visto en un capítulo anterior, la interpretación puramente belicista del arquetipo del guerrero deja fuera por completo el aspecto iniciativo espiritual que era el centro de las prácticas guerreras arcaicas, concentrándose, unilateralmente, en el aspecto técnico y militar: el guerrero como fuerza de aniquilación.

Compartiendo el prestigio de la mitología germánica, tenemos a las primeras obras literarias en Alemán, para fortalecer el mito del héroe guerrero como esencia de la tradición alemana. Destaca, en ese sentido, el poema épico *Hildebrandslied* (*La canción de Hildebrand*) que habla del héroe guerrero Hildebrand. Al lado de sus hazañas, tenemos las leyendas del rey ostrogodo, Teodorico y de Sigfrido, identificado, éste último, por algunos autores como el jefe Arminio, que derrotó a los romanos en el año nueve de nuestra era.

Richard Wagner fue uno de los primeros y más importantes promotores del mito heroico germánico, asociando el prestigio de la cultura y el arte alemanes al ideal político nacionalista, centrado en la idea de la superioridad alemana. Su proyecto de recuperación de la mitología y la literatura germánica tiene, también, matices racistas.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 650.

³⁴⁶ Eliade y Couliano, *Op. cit.*, p. 151.

³⁴⁷ *Ibid.*

Antes que Wagner, Herder, figura destacada del movimiento literario y cultural *Sturm und Drang*, había insistido en la importancia de la historia antigua de los germanos, de su cultura y su folklore como fuentes de inspiración literaria. La *Volklied* y otros aspectos de la cultura germánica adquirieron un nuevo sentido en los poemas que cantaban a la emancipación y cuyo tema central era el individuo heroico, poseído por emociones incontrolables y movido por profundos conflictos interiores.

El nuevo tipo de héroe es descrito por Isaiah Berlin, en los siguientes términos:

El héroe no necesita ser sabio ni tener una interioridad armoniosa, ni tiene porque ser un guía de su generación. Puede ser como Beethoven [...] tosco, ignorante, pobre, mal vestido, apartado del mundo, torpe en lo que a problemas prácticos atañe, mal portado, grosero y violento en sus relaciones con los demás seres humanos, pero es un ser sagrado porque está plenamente dedicado a un ideal; puede desafiar al mundo de mil maneras, ganarse el odio y la impopularidad, romper las reglas de la sociedad, de la política y de la religión, pero hay algo que no puede hacer: venderse a los filisteos. Si transige con su visión interior, entrega su vocación [...] y la cambia por riquezas, popularidad, por una posición sólida en la sociedad, por la comodidad o el placer, por lograr una armonía interior o exterior al precio de suprimir las dudas y los escrúpulos en su interior, ha traicionado la luz y se ha condenado para siempre.³⁴⁸

Según el autor esa sería una primera tipología del héroe romántico de la que se derivó una segunda que tuvo ya una influencia directa en la ideología nacionalsocialista. Del nuevo personaje se nos dice:

La conmovedora figura de Beethoven en su buhardilla, que sufre y crea en la pobreza obras inmortales, cede el paso en un momento a la de Napoleón, cuyo arte es la creación de estados y pueblos. Si la realización individual se plantea como meta final, ¿no podría ser que la transformación del mundo por medio de

³⁴⁸ *Op. cit.*, p. 233.

la violencia y la astucia fuera una especie de sublime acto estético? Los hombres poseen o no genio creativo; los que no, deben considerar que su destino, e incluso su gran privilegio es ser modelados -y quebrados- por quienes si lo poseen. Así como el artista mezcla colores y el compositor sonidos, el demiurgo político impone su voluntad a su materia prima -el promedio de los seres humanos, faltos de talento, ampliamente inconscientes de las posibilidades que se alojan en su interior- y le da la forma de una espléndida obra de arte -un Estado o un ejército, o alguna gran estructura política, militar, religiosa o jurídica.³⁴⁹

La idea de una influencia directa del Romanticismo y su concepto heroico en la ideología nazi es problemática y se ha prestado a un debate de interpretaciones que aún no termina. Al respecto, tenemos que recordar una cuestión en la que hemos querido hacer énfasis desde el principio: *todos los componentes míticos y literarios que fueron integrados al discurso nacionalsocialista han sido, primero, desvirtuados por completo y luego, dotados con un nuevo significado, distinto del que poseían dentro de su campo semántico original.* También sería bueno recordar que el tipo del héroe romántico, así como la idea misma de la heroicidad revolucionaria inspiró al liberalismo por igual.

Como bien dice Hugh Honour, deberíamos hablar de romanticismos, hablar en plural, más que del sustantivo singular, para ser justos con la verdad. *Esa categoría comprende a una amplísima diversidad de autores y de ideas.* El Romanticismo no es sólo una reacción, un movimiento contestatario, respecto de un pensamiento dominante, sino, simultáneamente, un movimiento afirmativo de *nuevos valores.* Valores que se enuncian al interior del contenido de las nuevas obras: La conciencia de la distancia creada por la civilización entre el hombre y la naturaleza, como en los paisajes de Caspar David Friederich. La potencia colosal, incontrolable y misteriosa de las fuerzas naturales, de cara a la limitada capacidad humana para comprenderlas y dominarlas, tal como aparece en la pintura de Joseph William Mallord Turner. La importancia de las sociedades salvajes, lejanas y poco comprensibles, desde la perspectiva de la Razón. Las sutiles verdades descubiertas por la voz de la intuición. La rica gama de las emociones, como

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 238-239.

ampliación del horizonte vital. La verdad del amor, más poderoso que la muerte. La complejidad y sabiduría de los mitos, de cara a la parca frialdad de la ciencia. La recuperación de la riqueza poética y humana de las épocas pasadas. La fuerza de lo extraordinario y sobrenatural. El valor de los sueños y sus enseñanzas. La importancia de la imaginación y la creatividad. La mística del valor y la entereza, el impulso hacia la aventura, el elogio del generoso riesgo. Son esos algunos de los temas abiertos por el horizonte romántico que han enriquecido nuestra perspectiva vital, incidiendo de manera decisiva en el arte y la cultura de nuestro tiempo.

El Romanticismo es tan vasto y ha abierto tantas posibilidades para la experiencia humana que, si de algo puede ser calificado es de *verdaderamente pluralista*. Ha influenciado de una u otra manera a los artistas más importantes de los últimos dos siglos, por no hablar de la historia de las ideas, cabe mencionar a dos de los filósofos más importantes de nuestra era: Nietzsche y Heidegger.

Otro asunto diferente es el de la influencia del Romanticismo en la política y en la vida cotidiana. El historiador de las ideas, Isaiah Berlin en su obra *The Crooked Timber of Humanity*, deslinda claramente estas dos esferas, en detrimento de la vertiente política del mito heroico, como a mi juicio debe hacerse. Un cierto discurso romántico deformado y extrapolado dio pie, efectivamente, a la justificación del líder y sus excesos, a su mitificación con fines autoritarios, apuntaló también al mito de la raza y la nación, pero, como bien dice el propio Berlin:

Nunca debiéramos culpar a nadie por lo que un día pueda derivarse de su pensamiento. Es ridículo echarle a Hegel la culpa del nazismo, y sin embargo hay quien lo hace.³⁵⁰

EL MITO NACIONAL

El mito nacional en el nazismo se estructura a partir de tres mitemas principales:

³⁵⁰ Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo, Anaya Mario & Muchnik, Madrid, 1993, p. 99.

- I) mitema racial,
- II) mitema cultural
- III) mitema territorial y estatal

MITEMA RACIAL

El sistema ideológico del nacionalsocialismo se estructuró teniendo a la teoría racial como su centro. El racismo fue la expresión fundamental de la ideología nazi, sus conceptos esenciales y la idea mesiánica de su misión universal se basan en la lucha de razas. El nacionalsocialismo convierte a los arios en la raza fundadora, la creadora original de la cultura. Confrontada, desde un principio, con su “enemiga”, la judía. Ésta es concebida en *Mein Kampf* como “la anti-raza parasitaria, la creadora de los venenos modernos: el marxismo, la democracia, el capitalismo y las finanzas, el intelectualismo estéril, los ideales afeminados del amor y la humildad”. “Es necesario acabar con las impurezas raciales y sobre todo con la raza destructora, causante principal del desorden al que nos hemos sometido”.

El racismo nazi tiene su origen en las diversas teorías racistas europeas del siglo XVIII y XIX. Robert Nisbet, siguiendo la argumentación de George L. Mosse, muestra como algunas ideas de la Ilustración allanaron el camino al racismo:

La fusión de éstas dos obsesiones del Siglo de las Luces –la ciencia y la superioridad greco-romana- ayudó a popularizar la utilización de medidas “científicas” y otras pruebas en la determinación de cuáles eran los pueblos modernos más parecidos a los clásicos, y cuáles eran los meros parecidos y, por tanto, los más atrasados.³⁵¹

La obra de mayor influencia en el racismo europeo fue la del francés Joseph Arthur Gobineau: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-55). Gobineau presenta a las grandes obras de la civilización como producto de la raza aria, considerada como superior. Resumiremos algunas de sus ideas, más adelante, en el apartado sobre el mitema cultural. Gobineau influenció a otros autores como Houston Stewart Chamberlain, yerno de

³⁵¹ *Op. cit.*, p. 399.

Wagner, quien fue el autor de un opúsculo racista en el que trató de fundamentar, científicamente, la superioridad racial aria y, en particular, la germana.

Otra influencia importante del racismo alemán fue el llamado darwinismo social del siglo XIX que importaba, dogmáticamente, el modelo biológico de la teoría evolucionista de Charles Darwin a la historia humana, sosteniendo que, de manera semejante a las plantas y los animales, los seres humanos están regidos por el principio de selección, las clases altas representan a los más aptos para la vida, mientras que los proletarios a los menos aptos. El darwinismo social defiende la idea de que el progreso humano está movido por el principio de la competencia.

Siguiendo esa línea de razonamiento, la ficción racista del nazismo se convierte en una biologización de la historia, como hemos visto. De acuerdo con esa lógica: en la "lucha por la supervivencia" "los más aptos son seleccionados y los más débiles exterminados". La lucha se produce también al interior de la raza, cuando se separa a la *élite* de la masa,³⁵² y en lo exterior, entre las razas y culturas, "que expresan sus naturalezas inherentes y distintas entre sí". La teoría nacionalsocialista de la sociedad y la política incluye tres elementos jerárquicos que son "el resultado de su organización social" visto como sistema donde los miembros se distinguen y se dedican a fines nacionales. Los elementos sociales son: la masa, la clase dominante (*élite*) y el líder. En ese esquema ideológico, la masa tiene la función de aportar el peso y la fuerza, mientras que la clase dirigente, la inteligencia y la dirección pues, "por naturaleza, es más apta". "La acertada articulación de los elementos garantizará el éxito de la causa".

Según el nazismo, "por la mezcla de las razas se produce la degeneración de la raza superior, las mezclas raciales son la causa de la decadencia social y política, pero siempre existe la posibilidad de que una raza pueda purificarse y que los productos híbridos desaparezcan".

En *Mein Kampf* se dice que los fuertes son los arios, los alemanes, quienes deben extenderse a expensas de "los débiles que han usurpado su puesto: los judíos y los eslavos". Los alemanes deben "adquirir poder y *Lebensraum* (espacio vital), que son complementarios, absorbiendo o exterminando a la población indígena, según convenga a sus fines de poder".³⁵³

³⁵² Himmler escogía a los miembros de las SS por fotografía, siguiendo criterios raciales.

³⁵³ Cfr. Hitler, *Op. cit.* y Elizabeth Wiskemann, *La Europa de los dictadores 1919-1945*, Siglo veintiuno editores, México, 1978, p. 96.

ANTISEMITISMO

La manifestación más terrible del racismo hitleriano fue la idea de la “solución final”, la justificación del genocidio, la idea siniestra de la eliminación de las “razas enemigas”. El racismo nazi tiene un doble sentido: además de afirmar la supuesta superioridad aria, es, simultáneamente, la versión más exacerbada del antisemitismo. El nazismo se nutrió con toda clase de falacias que se fueron acumulando en la larga historia del antisemitismo europeo. Hagamos una recapitulación de esa doctrina racista para ver como se integró en el discurso ideológico nazi.

El antisemitismo puede definirse como cualquier forma de actividad política, social o económica dirigida en contra de los judíos.³⁵⁴ El término se acuñó en 1879 para referirse a la hostilidad en contra de los judíos. A partir del siglo XIX, el antisemitismo pretendió tener una base científica, valiéndose de los argumentos presentados por las teorías racistas de Gobineau, Düring y Chamberlain. Mismas que la antropología no se ha cansado de desmentir.

El antisemitismo tiene siglos de existencia. La discriminación de los judíos por motivos religiosos tiene sus orígenes en el Imperio Romano pero, en realidad, esta forma sólo cobró fuerza a partir de la difusión y el auge del cristianismo en Europa, los judíos fueron responsabilizados de la muerte de Cristo, lo que dio a sus perseguidores un argumento inigualable para justificarse, exaltando el fanatismo religioso. Durante las Cruzadas de la Edad Media, muchos judíos fueron asesinados, también fueron segregados en *ghettos* y sus libertades, restringidas.

En Europa del este, particularmente la Rusia zarista, las persecuciones y asesinatos de judíos fueron frecuentes, organizándose los *pogroms* a partir de 1881. Asociado a estas formas de discriminación, persecución y asesinato se inventó el mito de la “conspiración judía internacional” para fundamentar políticamente la violencia contra los grupos judíos.

No hay duda alguna de que el ejemplo más terrible de antisemitismo fue el que llevó a cabo el nazismo en toda Europa. A partir de la toma del poder por Hitler, se orquestó una campaña propagandística gigantesca, cuya idea principal era acusar a los judíos de ser los

causantes de todos los males de la humanidad. Más que la propaganda, el verdadero crimen del nazismo radicó en la persecución y el genocidio de la comunidad judía de Europa. Se comenzó por privar a los judíos de la protección de las leyes, por expropiarles sus propiedades y condenarlos a los campos de concentración. La siniestra obra final fue el holocausto: al término de la guerra, cerca de seis millones de judíos habían sido asesinados de diversas maneras.

El 7 de octubre de 1939 Hitler creó el Comisariado del Reich para la Consolidación de la Raza Alemana, destinado a llevar a cabo los fines nefastos del programa racista enunciado en *Mein Kampf*. El nazi Reinhard Heydrich, caracterizado por su crueldad extrema y la idea obsesiva de la "destrucción universal de los judíos" fue el encargado de preparar la "solución final" en 1941.

Hasta entonces los judíos habían sido expulsados de sus lugares de residencia, habiendo sido objeto de todo tipo de abusos, humillaciones y asesinatos. Pero una vez que las cámaras de gas se perfeccionaron técnicamente, Hitler ordenó el inicio de las ejecuciones en masa. Los encargados de llevar a cabo esos crímenes, Eichmann y Hoess, entre otros, "aceptaban llenos de respeto y obediencia, las órdenes que recibían del infame dios al que adoraban". "El cumplimiento del deber y el honor era lo más importante para la ideología nazi."³⁵⁵

El 27 de enero de 1942 se celebró la conferencia de Wannsee en la que el gabinete nazi ratificó la decisión de implementar la "solución final". En el nefasto plan de Hitler, después del exterminio de los judíos les tocaría el turno de ser arrasados a otros pueblos, considerados como "débiles". Al final, los alemanes "de segunda" también sucumbirían. Hanna Arendt ha documentado ampliamente la existencia de una perspectiva tal en los planes hitlerianos, que se habría implementado al ganar la guerra. "Habría conocido Alemania una dominación totalitaria completamente evolucionada, y los sacrificios habrían alcanzado, no sólo a las 'razas inferiores', sino a los mismos alemanes". Comenzaría así un proyecto de selección de los "más fuertes" que hubiera llevado a todos aquellos alemanes que padecían enfermedades hereditarias y "defectos físicos" a las cámaras de gas.³⁵⁶

³⁵⁴ Cfr. *Encarta, Op. cit.* "Anti-Semitism" y "Holocaust". Véase también: Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*, Harvard, 1982 y Leon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, Vanguard, New York, 1993.

³⁵⁵ Wiskemann, *Op. cit.*, p. 220.

³⁵⁶ *Op. cit.*, 488.

MITEMA CULTURAL

“Todo lo mejor de la civilización y las instituciones sociales son creación de la raza aria” -dice el nazismo. “Raza creadora que coexiste con otros dos tipos de razas: las portadoras, razas inferiores, incapaces de crear y que toman y adoptan la cultura aria.” “Y la raza destructora -la judía- que tiene como objetivo acabar con lo fundado por la raza aria”; de ahí el motivo por el cual se alienta un “instinto de conservación” extremo, transformado en “dedicación a la comunidad con la tarea de extirpar el mal del mundo.”

Esas afirmaciones descabelladas del racismo nazi se apoyaron en las ideas expuestas por Gobineau en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Basándose en la obra de filólogos europeos que habían llegado a la conclusión de que en el pasado remoto había existido una cultura y una lengua que podía considerarse como la fuente de la que se derivaron las diversas lenguas y culturas europeas, Gobineau exageró los resultados de esas investigaciones, afirmando que la “cultura aria original” era más que eso, “era una raza aria, y que esta raza había dado origen a otras razas más recientes -la griega, la romana y la germánica, entre otras- que son las únicas responsables de todos los pasos adelante que ha dado la humanidad”.³⁵⁷ A partir de esas ideas sin fundamento histórico, el nazismo inventó el mito de la raza aria como fundadora de la cultura humana.

Ya hemos visto como se utilizó el prestigio de la mitología y la literatura germánicas para pretender dar fundamento a la propaganda racista y al programa político nacionalsocialista, de modo que no nos extenderemos al respecto. Cabe insistir, sin embargo, que ese intento de usar al arte, la cultura, la religión y la filosofía para dotar de autoridad moral al nazismo fue una estrategia nefasta pero exitosa.

Llevada al terreno religioso, la deformación nazi de la historia llegó al punto de sostener que Jesús era de origen ario. “Lo que tiene de válido el cristianismo, está presente en los ideales arios” -dice el nacionalsocialismo. El propio Jesús es imaginado como un ario, los ideólogos del nazismo afirman que el cristianismo se corrompió debido al “sistema etrusco-judío-romano” de la Iglesia. Su propaganda repetía que la verdadera religión cristiana se encontraba en el misticismo germano de la Edad Media.³⁵⁸ Para fortalecer la deformada versión del cristianismo, difundida por la propaganda nazi, se intentó obligar a las iglesias

³⁵⁷ Nisbet, *Op. cit.*, p. 401.

evangélicas a defenderla. En 1933 Hitler creó el Comisariado de la Iglesia Evangélica con el fin de someterla “al ‘Principio del Jefe’, sugiriéndoles el abandono de la Biblia como referencia sagrada, para insistir en el culto a la persona de un Cristo heroico”.³⁵⁹

Asociada a la idea de una “renovación moral” aparece la constante referencia, desde 1930 al “colapso de la civilización”. Esta fue la mejor coartada para justificar la persecución contra todas las manifestaciones del arte y la cultura. Así, por ejemplo, el 10 de mayo de 1933, a escasos meses de haber asumido el poder, Hitler ordenó que fueran quemados todos los libros de aquellos autores considerados perjudiciales, desde el punto de vista de la “nueva moral”. Así comenzó la estigmatización de todo el arte moderno, la persecución de los artistas y la destrucción de sus obras. Para eso, Hitler se apoyó en el conservadurismo nacionalista, provinciano, que se empezaba a manifestar en contra del liberalismo y del cosmopolitismo de las grandes ciudades, condenando todo lo que no entendía. A causa del peso de sus tradiciones, para los alemanes más conservadores, “era inquietante el hecho de que después de la guerra se hubiera pasado de la disciplina de los días del imperio a la irrupción del modernismo en las artes y la educación.” Los provincianos se alarmaban por la liberalidad moral que reinaba en Berlín. Además, muchos de los nuevos artistas y escritores eran judíos. De modo que la propaganda nazi los culpó por los cambios en las costumbres tradicionales. Así, muchos alemanes de ideas conservadoras “vieron en el movimiento hitleriano la protección contra esas exóticas y alarmantes novedades”.³⁶⁰

El nazismo fomentó de mil formas el resentimiento contra otras naciones, en particular contra Francia. Un odio acumulado por los alemanes durante décadas y que, después de la derrota de la Primera Guerra Mundial, se hizo más intenso. Las exigencias económicas a Alemania, como las reparaciones de guerra, firmadas en el tratado de Versalles, causaron indignación e hicieron crisis durante la República de Weimar. Ese resentimiento alemán tenía raíces más viejas y había comenzado a manifestarse desde finales del siglo XVIII. Isaiah Berlin lo describe así: “Esa sensación de atraso relativo, de ser objeto de tutoría o de desprecio por parte de los franceses que poseían un arrogante sentimiento de superioridad cultural y nacional creó una sensación de humillación colectiva que luego se transformó en indignación y

³⁵⁸ Sabine, *Op. cit.*, p. 647.

³⁵⁹ Guy Hermet, *Op. cit.*, p. 170.

³⁶⁰ Wiskemann, *Op. cit.*, p. 98.

hostilidad que brotaba del orgullo herido”.³⁶¹ Más tarde, el imperialismo revolucionario de Napoleón volvió a pisotear el orgullo alemán. Del resentimiento al deseo de venganza hay sólo un paso y este no tardó en darse.

MITEMA TERRITORIAL

El culto a la nación y el culto al héroe son los símbolos perfectos para convertir al Estado nacionalsocialista en una especie de ente absoluto donde el individuo es minimizado y subordinado a los fines de una sociedad idealizada que está por encima de él, se la considera “la voluntad objetiva que lo trasciende y lo eleva”, siempre y cuando trabaje y viva para la causa. El Estado, como institución, juega el papel de lograr la unidad moral, la unificación de los individuos bajo los conceptos de Nación y de “voluntad ética universal”. Para esos fines, el nazismo explota y exagera el concepto hegeliano de Estado. Idea que el propio Hegel ya había llevado al extremo de la idealización y la mitificación. En ese sentido debemos recordar lo que ya se ha dicho en un capítulo anterior: Hegel concibe al Estado como la cima del espíritu humano, subordinando por completo la vida de los individuos y de la sociedad, con sus deseos y aspiraciones, a los fines del Estado. No importa cuánto deban sufrir y cuánto deba ser sacrificado, el Estado está por encima de todo.

Para Fichte, Hegel y sus seguidores “el Estado era más que una simple estructura legal y social, era una forma exaltada de perfección moral [...] y la forma más elevada posible de libertad para el hombre”.³⁶² Los orígenes de estas ideas pueden encontrarse en la Ilustración francesa que presentaba al Estado como representante de la “Voluntad General”. En Alemania, Herder fue quizás el primero en unir la idea nacional con la de progreso. Fichte fue quien dio a esta reflexión un sentido metafísico y escatológico, al colocar la idea de la nación-Estado dentro de un proceso de evolución cósmica, dentro del cual, el futuro Estado ideal aparecía como el resultado de “un largo proceso de evolución tan necesario como el de la naturaleza”. Tenemos de nuevo aquí los fundamentos de la mitificación de la nación-Estado y de la biologización de las fuerzas sociales que, en teoría, conducen a la sociedad hacia un Estado ideal.

³⁶¹ *Árbol que crece torcido*, p. 267.

³⁶² Nisbet, *Op. cit.*, p. 372.

El Estado nacionalsocialista se dedica a los dos aspectos de la teoría racista: a la propaganda de las ideas racistas y los reclamos territoriales, y a las aplicaciones prácticas de éstas ideas en el gobierno totalitario. De este modo la teoría nacionalsocialista de la Nación, unida al concepto racial, sustentando la idea de extensión territorial para la construcción de un poderoso Estado alemán es la idea imperialista que acaba por redondear su voluntad de dominio y poderío.

El nazismo se valió también de las teorías de la época sobre la geopolítica para justificar sus proyectos de expansión territorial, invasión y dominio mundial. Fundada por el politólogo sueco Rudolf Kjellén, la geopolítica establecía la necesidad de relacionar el estudio de la historia política tanto con los aspectos físicos del territorio y sus recursos, como con los aspectos antropológicos. Al abordar el problema de las relaciones de lo político con lo territorial, particularmente en el caso de Rusia con relación a Europa Central, esta teoría fue objeto de interés para la estrategia ideológica de Hitler.

También fueron útiles para esos fines las ideas de Halford J. Mackinder que sostenía que el centro del mundo se hallaba en Europa Oriental: "Quien domine a Europa Oriental será dueño del Centro Terrestre. El que domine al Centro Terrestre será dueño de la Isla del Mundo. El que domine a la Isla del Mundo será dueño del Mundo".³⁶³ Estas ideas fueron incorporadas por Karl Haushofer a la propaganda nazi con el fin de "despertar una conciencia territorial y política del espacio geográfico entre los alemanes". En resumidas cuentas: exaltar el nacionalismo y dotarlo con una justificación pseudocientífica.

Tanto en *Mein Kampf* como en las diversas expresiones propagandísticas del nazismo, la teoría del *Lebensraum* (Espacio vital) proporcionó los argumentos para defender la expansión imperialista de Alemania, tales ideas "eran, como la teoría racial, una curiosa mezcla de sentimentalismo, ciencia errónea y dudosa economía".³⁶⁴

³⁶³ Citado en Sabine, *Op. cit.*, p. 650.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 651.

LA FUNCIÓN DE LA ESCUELA EN LA FORMACIÓN DEL “HOMBRE NUEVO”

La función propagandística y de adoctrinamiento ideológico de la escuela pública fue de primordial importancia en la imposición del nacionalsocialismo. El programa nacionalsocialista insistía en la cuestión escolar, enfocándola bajo el doble aspecto del “interés nacional” y de la “promoción social”. “El interés nacional exige la formación de los cuadros necesarios para dirigir a la nación. La escuela tenía la función de forjar las almas y temprarlas, debe inculcar el espíritu nacional que reunirá a los individuos en la comunidad”. De este modo se proclama la necesidad de una “formación nacionalista”.³⁶⁵

Dentro de la estrategia propagandística nazi, la promoción social a través de la escuela tenía el objetivo de hacer creer que cualquier persona, independientemente de su origen social, podía ascender en la escala social; se decía que “todos los que merezcan”, “los mejores elementos de cada clase”, “todos los alemanes capacitados y trabajadores” podrán, mediante su trabajo, por su talento y por sus dotes, ascender a las esferas superiores de la nación. De este modo, repetía la propaganda, “se acabaría con las distinciones sociales”, la promoción se basaría en “el mérito personal, que hace posible a su vez, la superación individual”; “en todos se perfila el espíritu de llegar a formar parte de la élite dirigente del país”. Se insistía en que la *élite* tenía la cualidad de poder renovarse a la llegada de nuevos talentos procedentes de todas las clases, en que no se debía perder ninguna fuerza por falta de medios económicos y que bastaba con estar capacitado y ser trabajador para acceder a los altos puestos de la dirección.

Basándose en la propiedad privada y sin cuestionar seriamente los fundamentos de las relaciones sociales y económicas, se pretendía desaparecer los “excesos del capitalismo”, valiéndose del nuevo sistema corporativo estatista que subordina los intereses particulares a una noción abstracta del “bien común”. La organización social pondría, entonces, las fuerzas sociales disponibles al servicio de la nación; integradas en la comunidad nacional. Organizadas en las corporaciones, las clases sociales acabarían por disolverse gracias al papel de la escuela: “fuente de renovación de los cuadros dirigentes a través de la promoción individual”. Así se pretendía constituir un cuerpo social unánime en

³⁶⁵ Roger Bourderon, *Fascismo. Ideología y prácticas*, Editorial Narcea, Madrid, 1979, 29.

sus objetivos nacionales, definiendo el lugar del individuo dentro de la nación: como un ser dependiente de la comunidad, siendo ésta, siempre superior a él. La función del individuo es trabajar para el bien de la nación, preparándose y esforzándose para ser reconocido y poderle servir mejor. De esta manera, en la propaganda sobre la educación, la idea del "interés general" se pone por encima, a manera de valor supremo, del interés particular.³⁶⁶

ESTRATEGIAS PROPAGANDÍSTICAS DEL NAZISMO

ENUCIADO DEL PROGRAMA POLITICO NACIONALSOCIALISTA

Los ejes propagandísticos del nacionalsocialismo se concentraron en los temas que hemos tratado anteriormente, incluyéndose algunos más que aparecen en su programa político:

- I) primacía del nacionalismo integral,
- II) Estado nacional como valor supremo,
- III) voluntad de dominio mundial,
- IV) el ejército como núcleo central del Estado,
- V) destrucción del sistema parlamentario liberal,
- VI) renovación de las costumbres políticas,
- VII) organización corporativa del Estado,
- VIII) reconocimiento de la propiedad privada, acompañado de una denuncia de los abusos que ésta engendra,
- IX) preferencia por la pequeña y mediana empresa,
- X) superación de la lucha de clases por la solidaridad nacional,
- XI) orientación nacional de la educación,
- XII) renovación de la *élite* mediante el esfuerzo individual y la instrucción; papel de la escuela en la formación del nuevo liderazgo,
- XIII) integración del individuo en instancias corporativas y

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 30.

XIV) afirmación de la independencia del Estado respecto de las iglesias.³⁶⁷

El programa se presentaba bajo la forma de un catálogo de promesas. Las afirmaciones de principio se exponían sin el mínimo esbozo de fundamentación; los principios se presentaban como verdades indiscutibles, tanto si se referían a una “moral eterna” o a la historia nacional: se los situaba en el absoluto. El Estado-nación, ocupando el lugar del “valor supremo”. Era presentado como una realidad eterna, metahistórica. El objetivo de este modo de argumentación era el de impresionar al auditorio, no de convencerlo racionalmente.³⁶⁸ Su visión del mundo demandaba completa y absoluta sumisión. Fue intolerante y excluyente, dogmática y militante, no concedía validez alguna a otras corrientes de pensamiento.

El catálogo de promesas contenía declaraciones de intención y reivindicaciones muy generales y vagas que, de realizarse, beneficiarían a toda la diversidad de grupos sociales que componían la nación. Los enunciados funcionaban como eslóganes propagandísticos: las promesas nunca se cumplieron. De hecho, los programas siempre fueron muy discretos sobre la puesta en práctica de las promesas que contenían, incluyendo todo lo que debería hacerse, pero sin decir nada al respecto de cómo llevarlo a la práctica.³⁶⁹

En cambio, se preveía tomar medidas contra los “indeseables” (judíos, comunistas, liberales) “que obstaculizaran la realización de los programas”, haciéndolos blanco del resentimiento social. Los conflictos sociales eran presentados como el resultado de la existencia de “parásitos” y “enemigos”, por lo que bastaba con “eliminarlos para terminar con los males”, “para que todo se resuelva y vuelva a su cauce”. La estrategia discursiva tenía una orientación doctrinal, cuyo centro era el racismo.

Los elementos constitutivos del programa procedían de todas partes, por lo que se podían encontrar demandas aceptadas por la mayoría de las tendencias del abanico político y por todas las clases sociales. El programa era una amalgama de elementos recogidos en el arsenal de todas las formaciones políticas, desde las de orientación liberal, hasta los

³⁶⁷ Cfr. Bourderon, *Op. cit.*

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 32-40.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

programas de los partidos comunistas reunidos en la III Internacional. Y se presentaba como un todo coherente que, partiendo de principios generales, avanzaba hacia a los problemas particulares. Las reivindicaciones políticas se convertían en consignas que se repitieron hasta vaciarse de contenido.

La propaganda abordaba al conjunto social a partir de los individuos que lo componen, alentando la idea de que "cualquier ciudadano, independientemente de su origen social o sus inclinaciones políticas, podía encontrar un aliado en el nazismo". Este era el objetivo propagandístico fundamental que articulaba los elementos del programa y donde residía la originalidad del mismo: una amalgama ecléctica, sujeta a toda clase de manipulaciones propagandísticas. Los programas políticos del nazismo tenían la función de constituir plataformas de acción estrictamente circunstanciales que articularan fragmentos programáticos de todo el espectro político, con el fin de reclutar individuos de todas las tendencias políticas para su causa.

El llamado "nacionalismo integral", es decir la teoría racista, fue el argumento central para justificar el proyecto de reforma autoritaria del Estado. Por esta razón, al movimiento se le pretendió dar, por todos los medios posibles, un aspecto de partido popular. El populismo de la propaganda nazi se manifestó de muy diversas maneras pero se interesó particularmente en adoptar símbolos ajenos, cambiando su significado, por ejemplo, usaron en sus emblemas, banderas, carteles y uniformes los colores rojo y negro, tradicionalmente pertenecientes al movimiento obrero, quitando así el "monopolio" de estos colores a los marxistas, anarcosindicalistas y anarquistas. De la misma manera, el uso de términos como "camarada" y el tuteo, fueron otro ejemplo de tradiciones pertenecientes a los partidos obreros, copiadas por el nazismo.

Una vez nombrado canciller, Hitler decretó una serie de leyes que legitimaban sus acciones e ideas políticas: Ley sobre la protección de la unidad del Partido y el Estado; Leyes de Nuremberg acerca de la persecución de los judíos, sobre la bandera del Reich, sobre la ciudadanía, el honor y la sangre alemana; Ley del Partido Único (el Nacionalsocialista) y Ley básica del nuevo campesinado. La formulación de una ideología oficial acerca de las artes (literatura, teatro, música y artes plásticas) así como respecto a

los medios de comunicación, principalmente radio y cine, se institucionalizó en leyes y reglamentos.

La violencia fue una de las principales estrategias propagandísticas, era una actividad organizada y calculada para “lograr el objetivo esencial”: la aniquilación de todos aquellos señalados como enemigos. Bajo la idea de “revolución nacionalsocialista”, el nazismo justificó cada acción emprendida. Privilegió a la guerra como medio para resolver los problemas de Alemania y del mundo. Arengando a favor de la “movilización total” para la guerra y la conquista territorial. La invasión de Checoslovaquia, Austria, Polonia y la Unión Soviética, fue utilizada por la propaganda nazi como muestra de acciones políticas ejemplares, encaminadas a fortalecer su poder y exhibirlo para ganar adeptos.

El estilo de su retórica apeló al carácter “primitivo y agresivo” de las masas. El lenguaje y el tono de la propaganda eran totalmente emotivos, grandilocuentes y espectaculares. Caracterizaba al estilo discursivo nazi la incesante repetición y variación de lo repetido. Insistiendo en la idea de valores morales eternos.

El nacionalsocialismo usó como principales medios persuasivos la propaganda y el terror. Su lenguaje conducía a una regresión de la conciencia política. Criticaba a la democracia por medio de denuncias, provocaciones e insultos que incitaban a la violencia o a la acción proselitista. Sus críticas funcionaron como medios de dirigir la violencia física contra grupos determinados. Como sucedió en noviembre de 1938 durante la llamada “Noche de Cristal”, cuando los nacionalsocialistas organizaron un *pogromo* en Alemania contra los judíos que se habían salvado hasta entonces, quienes “fueron apaleados, algunos heridos, otros asesinados y gran parte de sus propiedades destrozadas.”³⁷⁰

El discurso nazi era un discurso no argumentativo: comunicaba órdenes y consignas.³⁷¹ La fórmula retórica preferida fue: “concentración sobre el enemigo”, es decir, *aniquilación del contrario*.

El nazismo hizo uso, también, de un conjunto de contraposiciones o falsas contradicciones: el culto del caudillo frente al parlamento; la obra del genio en oposición al conglomerado amorfo de la masa; la superioridad de la raza aria frente al adversario no germano, judío o marxista.

³⁷⁰ Wiskemann, *Op. cit.*, p. 207.

La propaganda nazi iba dirigida a todo el mundo, valiéndose de todos los medios de comunicación a su alcance: la radio, la prensa, el cine, los altavoces, los carteles y las consignas pintadas en los muros de la calle; así como el uso y la integración de elementos sugestivos en sus aglomeraciones, como los cantos, emblemas, eslóganes y lemas. Pero, sobre todo, se valió de la oratoria, "la palabra mágica" era la expresión preferida de Hitler para describir a la oratoria como el método más apropiado para cautivar y conquistar a las masas.³⁷²

La estrategia propagandística articuló el terrorismo de Estado con los actos públicos de proselitismo, combinando una diversidad de tácticas simultáneas: los mítines y las aglomeraciones de masas, ya sean al aire libre o en lugares cerrados, acciones terroristas realizadas por los grupos armados -que se desarrollaban fuera de estas manifestaciones públicas o simultáneamente, formando parte de ellas.

Otra estrategia de intimidación y propaganda fue el uso constante de espectaculares desfiles militares por las calles, a paso de ganso, en contingentes de centenares de miles de simpatizantes, acompañados de banderas, lemas, cantos. Convirtieron a este despliegue de grupos armados en torno a la figura magnificada del líder, rodeado de miles de participantes, en un verdadero espectáculo de fuerte impacto visual y emotivo que al mismo tiempo que intimidaba a sus opositores, impresionaba a los indecisos y complacía a sus adherentes con la sensación de fuerza y poder.³⁷³

El nazismo reclutó su base social de masas en las clases medias: campesina y pequeño burguesa, sobre todo entre la juventud, pero su propaganda se impuso a toda la población. Su discurso fue accesible a todas las clases sociales y logró atraerlas a sus filas. Utilizó un lenguaje antintelectual que se dirigía a los sentimientos instintivos comunes y que penetraba en aquellos puntos clave donde la conciencia era susceptible de confundirse, ahí donde podía ser intimidada y seducida, ahí donde se la podía hacer cómplice de la enfermedad social.

³⁷¹ Lutz Winckler, *La función social del lenguaje fascista*, Ariel, Barcelona, 1979, p. 41.

³⁷² Cfr. Z.A.B. Zeman, *Nazi Propaganda*, Oxford University Press/The Wiener Library, London, 1965.

³⁷³ Winckler, *Op. cit.*, p. 181-186.

CONCLUSIONES

1

Hemos tratado de mostrar que existen estructuras fundamentales del pensamiento humano que han estado funcionando a lo largo de toda la historia y que, a pesar de haber sufrido innumerables transformaciones, conservan sus características esenciales. Estas estructuras han servido en todos los tiempos para dar respuesta a las interrogantes básicas que nos hemos planteado sobre la vida y su sentido. Habitan en los niveles más profundos de la consciencia humana: símbolos, figuras, imágenes que -bajo máscaras distintas- hablan con una misma voz. Con el tiempo se han enriquecido, diversificado y vuelto más complejas. No obstante su apariencia varia, podemos seguir reconociendo su unidad.

En el ámbito del discurso político, las figuras discursivas e imaginarias que lo conforman, se presentan, también, con las mismas características de unidad dentro de la diversidad y de continuidad a lo largo de la historia. Esas estructuras están contenidas en los mitos y sus arquetipos, siendo esta forma esencial bajo la cual se han conservado. Los mitos son formas abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas, a pesar del paso de los siglos y de los cambios sociales consecuentes, han seguido siendo válidos para explicar situaciones históricas -colectivas e individuales- siempre nuevas y diferentes.

2

El discurso es el sitio privilegiado para localizar, definir y analizar las estructuras míticas de pensamiento. Sabemos que el sentido del discurso no es transparente: *es interpretable*. Lo que nos obliga a la construcción de un metalenguaje que haga posible su interpretación. Una hermenéutica que, articulando las dimensiones estructural e histórica del mito, permita el análisis de las experiencias vivas en las que aparece.

La lectura de los mitos que propone un orden estructural, un orden genético, un orden funcional y un orden temático no sólo nos permite fijar sus núcleos esenciales sino, también, establecer una estrategia de análisis del mito que explique cómo lo mitológico opera dentro de las sociedades vivas y cómo influye en la formación del imaginario. El mito está en el origen de las estructuras explicativas básicas que contribuyen de manera sustantiva a la formación del imaginario político. El mito escatológico y el mito del héroe contienen los arquetipos fundamentales que están en la base del imaginario político moderno.

3

La modernidad ha terminado desarticulando la unidad funcional de los sistemas mitológicos tradicionales *sin haber creado un nuevo sistema mitológico verdadero*, sino, sólo formas ideológicas, parasitarias de las mitologías antiguas, entre las cuales se encuentra la ciencia como forma predominante. Los arquetipos han perdido su coherencia funcional y estructural dentro de la cultura. Su valor y significado integrador de los individuos y la colectividad ha desaparecido, produciendo una profunda crisis de identidad en todas las esferas de la existencia humana que deja ver la *radical ausencia de una auténtica propuesta ontológica contemporánea*. El hombre actual se mueve en medio de un profundo vacío ontológico que está en el origen de la orientación esencialmente nihilista de la vida moderna. En medio de una profusa mezcla ecléctica y del caos e incertidumbre cultural y espiritual que ha sido consecuencia de la ruptura de las jerarquías de los sistemas simbólicos tradicionales, causada por la modernidad, las figuras arquetípicas se independizaron de sus contextos míticos y rituales, adquiriendo sentidos y funciones nuevos, a partir de su reorientación nihilista, al interior del proyecto modernizador.

El malestar moderno se manifiesta de dos formas fundamentales:

- 1) El moralismo fundamentalista: ascetismo o falsa santidad, caracterizado por la exaltación hipócrita del bien.
- 2) El cinismo: la exaltación trivial y sin escrúpulos de todos los deseos.

Estas dos formas de enfermedad están entre las manifestaciones más importantes y perniciosas de las patologías que afectan al mundo contemporáneo y el *malestar en la cultura* que lo rige. Han nacido de un mundo secularizado, donde la pérdida de la potencia mítica, el empobrecimiento de la espiritualidad profunda, el abandono de la visión trágica -en su sentido poético afirmativo- dentro de nuestras vidas, son signos evidentes de *decadencia*. En el primer caso ha producido diversas formas de fundamentalismo, sustentadas en una visión moralista, autoritaria y represiva del orden social. En el segundo, es el origen de una nueva articulación entre el deseo y el mercado que ha creado una esfera de consumo de rápido crecimiento que es abastecida por las mafias de todo el mundo.

4

En la era del nihilismo, los mitos y símbolos tradicionales, una vez deformados, se convierten en elementos constitutivos de las ideologías políticas, jugando una función decisiva dentro de la economía simbólica del imaginario político. Participan de esa manera en las diversas consecuencias de la lógica del poder. La degradación de los mitos llega al grado de su transformación en meros elementos de las estrategias publicitarias y propagandísticas, tanto políticas como comerciales. Para esos fines se explotan las funciones semánticas de los mitos y los símbolos, presentes en el imaginario colectivo. Se convierten, así, en un punto de apoyo decisivo para el control económico y político, para la movilización colectiva en torno a objetivos fijados por los líderes políticos, los partidos y sus ideólogos. En todas sus versiones, liberal, fascista, comunista, el mito se ha degradado hasta sus últimas consecuencias. Sólo en el ámbito del arte ha conservado la

dignidad y la grandeza que tenía en el pasado. Y, aún ahí, sigue siendo víctima del asedio de la impronta nihilista que lo abarca todo.

5

En la situación actual, aunque en términos políticos el liberalismo es la única opción que posibilita el pluralismo y la tolerancia y, en ese sentido, es la menos mala de todas las otras posibles, requiere de cambios sustantivos –que serían parte de un largo proceso de transformación social profunda- para lograr un mayor equilibrio de poder dentro de la sociedad.

Las sociedades modernas han conservado muchas de las antiguas jerarquías sociales, adaptándolas a un nuevo orden funcional, también, han creado otras nuevas que definen las distribuciones de fuerzas que supone la actividad política. Ahora, más que nunca, es necesario establecer nuevos equilibrios de poder para contrarrestar la fuerza de los grupos de *élite* y de las grandes corporaciones económicas que dominan al mundo y a cada país, para que sea posible una democratización más amplia. Este proceso implicaría una mayor participación del conjunto de la sociedad en las decisiones de gobierno, una tendencia “autogestionaria” de la sociedad, por llamarle de alguna manera.

La lógica de funcionamiento del capital subordina las necesidades humanas al proceso abstracto de su reproducción. El conjunto de la vida está subordinada a una entidad abstracta: el capital, situada *por encima* de los seres humanos vivos, reales, y se constituye en *medio y finalidad* de la existencia de los hombres. Pero es sólo cuando las crisis económicas se agudizan y el transcurso “normal” de la vida y su reproducción quedan en suspenso, que se hace posible ver la nefasta dependencia de la vida humana respecto del destino del capital.

Así, el trabajo de los hombres, lejos de servir, en primer término a ellos mismos, sirve a una *entidad abstracta* que escapa a su control y que funciona como un poder independiente de su voluntad. Para que eso sea posible, el control: la subyugación cultural de los instintos, el dominio sobre el principio del placer debe llegar a un grado de maduración, de sutileza, tales que, ese acto violento de dominación aparezca como algo normal, algo “natural”. Un grado

complejo de eficacia por el cual la racionalidad enajenada del trabajo es incorporada por los individuos como algo voluntario, como algo que forma parte de sus deseos y de su moral.

Precisamente, la clave de la *dominación* está en la compleja y sutil red de mediaciones, en el sistema de medios y fines que envuelve la satisfacción de las necesidades humanas. Justamente porque la lucha de fuerzas en torno a la dominación se traslada también y, sobre todo, a la esfera del *deseo*, es decir, del *consumo*. A través de estos mecanismos complejos y sutiles se consolida un sistema denso de dominación en el cual los individuos están siendo controlados y dominados *en el terreno mismo en el que ellos creen estar ejerciendo su libertad*. La industria cultural cumple, en ese sentido, una función esencial de producción de los nuevos modelos de vida y de una pseudomitolología que sustentan al sistema de mercado y a la democracia.

Los intereses de las megacorporaciones se oponen en cuestiones fundamentales a las necesidades sociales. En lo concerniente a la miseria y el hambre, el medio ambiente y la guerra, la situación es muy grave. Políticas que serían más eficaces para la protección del medio ambiente son obstaculizadas sistemáticamente por grandes corporaciones transnacionales. Asimismo, grupos financieros y empresas muy poderosas se benefician con la política armamentista y la guerra. Esto supone una fuente de conflicto constante y creciente entre la sociedad, como conjunto, y los intereses de grupos específicos de poder. Esta contradicción, que está en los fundamentos mismos del modelo liberal, mina su funcionalidad y pone en cuestión su validez, desacreditando por completo al Estado liberal que, en teoría, debería defender el bienestar colectivo en contra de los intereses particulares de las minorías.

La tecnología moderna no es, de manera alguna, neutra y positiva, su configuración supone la *lógica de dominio de la naturaleza y la subordinación del trabajador al sistema técnico productivo*. Una transformación democrática, profunda, del mundo moderno, tiene que plantearse, *necesariamente, la transformación radical de la tecnología, en cuanto a su sentido, sus consecuencias y su orientación de conjunto*.

En términos económicos, el proyecto liberal es un gran fracaso si lo evaluamos desde la perspectiva de la distribución del ingreso y del mejoramiento de las condiciones de vida de la población mundial. El modelo económico neoliberal ha conducido a la

profundización de las diferencias sociales, al crecimiento de la miseria y a la mayor concentración y centralización monopólica de la riqueza. Es indispensable diseñar nuevas estrategias económicas que establezcan un nuevo equilibrio entre el criterio de productividad y el de bienestar social.

Las diversas alternativas de izquierda al liberalismo están obligadas a una reflexión crítica sobre el fracaso del modelo político y económico estatista, sobre las consecuencias totalitarias de la ideología marxista-leninista (en todas sus versiones) y de los regimenes de partido único, de modo que esas experiencias desastrosas que han costado millones de vidas en la URSS, China, Camboya, Europa del Este y Cuba no se pretendan repetir.

Es indispensable despejar el gran engaño sobre el que se sustenta su discurso: la identificación de estatismo con socialismo. Si definimos al socialismo como el gobierno de la sociedad, el equívoco resulta evidente. El "gobierno de la sociedad" es algo radicalmente diferente de la dictadura del Estado autoritario.

En el estatismo la dominación funciona a partir de dos mecanismos básicos, ambos basados en la ideología: la *hipóstasis* y la *teleología*. El primero consiste en una forma de *representatividad autoatribuida* por el Partido Comunista en el poder. Por medio de este mecanismo ideológico, el *partido único* que domina a la sociedad se pone a sí mismo como el verdadero representante del proletariado y por ello de los "intereses históricos de la humanidad", justificando, de esa manera, su dominación. A través de la falsa representación, de la *ficción* política, el Partido expropia a la sociedad civil de su capacidad para decidir y gestionar las condiciones de producción, distribución y consumo de los bienes, así como la posibilidad de definir *la misma noción de las necesidades y sus formas de satisfacción*. Con fundamento en la ideología marxista-leninista, las necesidades de la sociedad y las formas de su satisfacción son controladas y dirigidas de manera dictatorial por la *élite* política, valiéndose de una instancia de gestión y planeación económica totalmente monopolizada por el Partido-Estado.

El segundo mecanismo ideológico de control -la teleología- está implícito en el propio concepto marxista de la historia, en la misma definición ideológica del comunismo como *fin de la historia*. Pertenece a una lógica de pensamiento semejante a la de los *mitos escatológicos* de las religiones monoteístas. De igual manera que sucede con el mesianismo religioso, en el

comunismo se subordina el presente a un hipotético futuro promisorio. El ejercicio del poder se justifica mediante esta ficción y su manejo simbólico. Dentro de este sistema, la dominación se lleva a cabo sustentándose en una instrumentalidad ideológica: la vida y su realización quedan subordinadas, por completo, al cumplimiento de las metas ideológicas que en un futuro ficticio permitirían una vida libre, plena y de abundancia. Mientras tanto es necesario sacrificarse en el nombre de ideales superiores a la vida, uno de ellos en particular: "el progreso de la humanidad".

En todas partes del mundo el racismo continúa siendo un grave peligro contra la humanidad: el nacionalismo exacerbado ha conducido al genocidio. Éste se sigue justificando con un discurso semejante al que utilizó el nazismo alemán en los años treinta y cuarenta. Lo más grave es que los particularismos nacionalistas y racistas pueden ser fomentados y utilizados para beneficio de ciertos grupos de poder económico y político sin importar sus terribles consecuencias.

6

El nihilismo es el concepto clave a partir del cual podemos reflexionar, con profundidad, sobre nuestro tiempo. En el contexto del nihilismo las ideas se mueven en un doble campo del diagnóstico de una época que es la nuestra: el espeso follaje del árbol torcido del nihilismo y la rama que se desprende de su tronco: el pensamiento que quiere comprenderlo. El nihilismo avanza y lo domina todo, está en todas partes, corroe la vida y el pensamiento. ¿Cómo pensar al nihilismo desde el interior de su enorme panza, hoy que todo, casi todo ha sido devorado por él? Hoy que el nihilismo acabado es la normalidad. Hoy que es la condición de vida del presente. ¿Cómo pensarlo si nosotros mismos estamos plenamente inmersos en él?

Como parte de él, lo vivimos desde dentro, lo pensamos desde dentro. Si lo describimos, decimos que se trata de una época, de la era de su consumación. Qué tanto durará esta consumación, no lo sabemos, sin embargo, sabemos que es la época en la que *toda la vida* se encuentra en el más grande de los riesgos. Pero también ese gran riesgo es

un reto para el pensamiento, es la aventura del pensamiento, del pensar que aspira a poder ver fuera de la jaula, hacia un horizonte distinto, fuera de su alcance. Hacia las *tierras indómitas*, también amenazadas. No por el caos sino, precisamente, por el *exceso de orden* del nihilismo: esa obsesión por el orden que aún ahí donde destruye, devasta con sistema. Su figura no es la de lo informe, sino la escena del crimen perfecto, del crimen calculado por los fríos argumentos de la razón.

Se puede también pensar al nihilismo desde el miedo de la posible víctima que anticipa las imágenes de la catástrofe y sus desastres. Porque ese miedo es una de las constantes del nihilismo, erigido ya en sustancia de la cotidianidad. Y el propio pensamiento que lo piensa, que busca desvelarlo, poco puede hacer para dejar de oscilar entre el *miedo* a ser arrastrado por la ola de la catástrofe -que se traduce en *rabia*- y el deseo, la voluntad de alcanzar las tierras indómitas, la región de la transparencia, donde el nihilismo no llega. Ese bosque, esa isla, como quiera que lo imaginemos, posee su mito. "Donde crece el peligro, crece lo que salva", dice Hölderlin. Y el mito, su pasado y su porvenir son lo mejor que hoy nos alimenta.

Mas, ese territorio es sólo una de tantas posibilidades. No es un fin ni un destino, mucho menos una utopía. Porque no existe un sentido de la historia predeterminado. La teleología es el canto de las sirenas del nihilismo. Por el contrario, este territorio indómito es la promesa del Ser aquí presente. La potencia del Ser que habita en el ente.

Nos sentimos incómodos dentro de la jaula de los conceptos nihilistas pero aún no podemos del todo pensar de manera diferente. Nietzsche se ve a sí mismo como un nihilista pleno, cuyo pensamiento apunta más allá del nihilismo. ¿Es esto posible?

Pensamos el nihilismo desde dentro, son suyas las palabras y los conceptos de los que nos valemos para ejercitar el pensamiento. Tendríamos que cambiar, transformar desde dentro el lenguaje que ha sido moldeado por el propio modo de pensar nihilista. Un lenguaje que es la sustancia misma de la metafísica racionalista. El Ser, en cambio, es puro misterio, sólo el silencio o la poesía hablan su idioma.

¿Puede la metafísica pensarse a sí misma? ¿El que la metafísica se piense a sí misma conduce al fin de la metafísica como tal? Quisiera ahora ver al nihilismo como proceso y ver al pensamiento que se ocupa de él como algo inherente al propio proceso.

No a la manera de la dialéctica del "autoconocimiento de la Idea" que sería un modo característico de pensar de la metafísica nihilista. ¿Qué pasaría si por un momento vemos al nihilismo como un accidente desafortunado de la existencia humana y, de nuevo, también, vemos al pensamiento que busca desvelar al nihilismo, romper con él, ir más allá, como otro exceso de asimetría, de falta de orden, de azar, de ausencia de necesidad y de destino? Si fuese eso algo fortuito, como si un dios descuidado, perezoso, se hubiese quedado dormido por un momento, breve tiempo para él, pero milenios para los hombres, descuidando así al mundo, produciendo este gran extravío. Si viésemos al pensamiento como las fuerzas que desde dentro del sueño quieren alertar al dios, hacerlo despertar, que le dicen: "déjate ya de tanta destrucción, despierta, despierta..."

El mito nos dice una cosa, la historia otra. La historia se ocupa de su procesualidad, el mito, de su eterno retorno: el gran ciclo descendente de los *Yugas* que avanza de lo más alto, el oro, a lo más bajo, el hierro -de decadencia en decadencia-, mas, al final, retorna al principio y, restablecido lo áureo, el ciclo recomienza.

Desde el punto de vista de la historia no se trata de pensar la esencia del nihilismo sino su procesualidad. El pensamiento que se ocupa de él, tiene también su proceso. Tenemos así al nihilismo y sus múltiples definiciones. Definiciones que son descripciones conceptuales e históricas, pero también tenemos las metafóricas, las literarias. Tenemos, así, desde la historia, distintos momentos del nihilismo y del pensamiento; desde el mito, el *eterno retorno*.

Muchos pensamientos han pensado el nihilismo y, sin embargo, parece que ningún pensamiento logra abarcarlo por completo. ¿No habrá acaso un tiempo en que el monstruo del nihilismo se muerda la cola y comience a devorarse a sí mismo? ¿O que se transforme en su contrario? ¿Que su voluntad concentracionaria devenga en su contrario y se transforme en gran apertura? Porque sólo en la gran apertura al Ser se avizora la salida. Y es esto último lo que apunta a la esencia del nihilismo, no ya a su descripción. El nihilismo como olvido del Ser, dice Heidegger. Pero, ¿acaso sabemos lo que es el Ser? Llevamos tanto tiempo viviendo en su olvido. De esta intuición del pensamiento proviene esa voluntad de encaminarnos "Hacia la pregunta del Ser" que Heidegger propone.³⁷⁴ Un

³⁷⁴ En, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós/ UAB, 1994.

Ser tachado. Tachado por la ocultación nihilista. ¿Cómo sería entonces este retorno hacia el Ser?

No quiere sin duda decir una retirada a tiempos muertos para intentar reavivarlos en forma artificiosa -afirma Heidegger. El hacia atrás nombra aquí la dirección hacia aquella posición (el olvido del Ser) desde la que recibe y mantiene ya la metafísica su origen.³⁷⁵

Este movimiento del pensar es pues, un saber estar dentro del olvido del Ser. Un reconocimiento del terreno, algo que ya es, en sí, inaceptable para la metafísica. Partiendo de este *pleno reconocimiento* habremos de comenzar a andar el camino que es también y, sobre todo, un des-andarlo.

Y sin embargo, una meditación suficiente y perseverante gana la visión -dice Heidegger-: la metafísica no permite nunca por su esencia al habitar humano establecerse propiamente en la localidad, es decir, en la esencia del olvido del Ser. Por ello tiene el pensar y el poetizar que volver allí donde, en cierto modo, ha estado y sin embargo aún no construyó. No obstante, nosotros sólo podemos por medio de un construir, preparar el habitar en aquella localidad. Semejante construir apenas puede ya meditar sobre la erección de la casa para el dios y de las moradas para los mortales. Tiene que contentarse con edificar junto al *camino* que trae la vuelta a la localidad de la torsión de la metafísica y por ello permite recorrer lo destinal de una superación del nihilismo [...] Esto permite experimentar en que medida la superación del nihilismo exige la entrada en su esencia con cuya entrada el querer superar se vuelve caduco. La torsión de la metafísica llama al pensar en un mandato más originario.³⁷⁶

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 123.

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 123-125.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS SAGRADOS Y OBRAS CLÁSICAS

- Tao Te King*, Lao Tse, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1990.
- Yi Ching, Libro de las mutaciones*, (Traducido de la edición alemana de Richard Wilhelm), Ediciones Lince, México, 1985.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, México, 1941.
- Popol Vuh, Las antiguas leyendas del Quiché*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 1990.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- El sagrado Qur'an*, Editorial Tierra Firme, México, 1986.

SÍMBOLOS Y ARQUETIPOS

- Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, Barcelona, 1988.
- Donis A. Dondis, *La sintaxis de la imagen*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1990.
- Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971.
- De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1993.
- Umberto Eco, *La estructura ausente*, Barcelona, Editorial Lumen, 1994.
- A. J. Greimas, *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1987.
- René Guenón, *Los símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona, 1995.
- La crisis del mundo moderno*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1988.
- Pierre Guiraud, *La semántica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Robert A. Johnson, *Extasis*, Kairós, Barcelona, 1991.
-

- Carl G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- Energética psíquica y esencia del sueño*, Paidós, Barcelona, 1995.
- La interpretación de la naturaleza y la psique*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Simbología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Paracélsica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1966.
- Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996.
- Psychology and the East*, Bolligen Series, Princeton, 1990.
- Collected Works*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.
- Bradford P. Kenney, *Estética del cambio*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Maurice Leroy, *Las grandes corrientes de la lingüística*, México, FCE, 1992.
- Carol S. Pearson, *Despertando los héroes interiores*, Editorial Mirach, Madrid, 1992.
- Jean Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- D. W. Winnicott, *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 1995.

MITOLOGÍA Y RELIGIÓN

- José Alcina Franch, "Poder y sociedad", *Azteca mexicana, Las culturas del México antiguo*, INAH, Quinto Centenario España, Madrid, 1992.
- Roland Barthes, *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Mitologías*, Siglo XXI Editores, México, 1980.
- Jorge Luis Borges, *Prosa completa 3*, Bruguera/Emecé, Barcelona, 1985.
- Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios, Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 1991.
- Las máscaras de Dios, Mitología oriental*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Las máscaras de Dios, Mitología Occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- The Masks of God, Creative Mythology*, New York, Penguin Arcano, 1991.
- El héroe de las mil caras*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.
- Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

- Felicien **Challalen**, *Historia de las religiones*, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1940.
- Paul **Diel**, *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Editorial Labor, 1991.
- Dios y la divinidad*, FCE, México, 1986.
- Wendy **Donigen O' Flaherty**, "Introduction" a *Hindu Myths*, Middlesex, Penguin, 1975.
- Georges **Dumezil**, *Los dioses de los germanos*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1990.
- Carol **Dunham**, et. al., *Mamatoto*, Plural de Ediciones, Barcelona, 1992.
- Mircea **Eliade**, *Imágenes y símbolos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1989.
- Tratado de historia de las religiones*, Editorial Era, México, 1988.
- Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1989.
- Mito y realidad*, Editorial Labor, Barcelona, 1994.
- Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, Barcelona, 1979.
- Mircea **Eliade** y Ioan P. **Couliano**, *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Alexander **Eliot**, comp., *The Universal Myths*, Meridian, New York, 1990.
- Manfred **Frank**, *El dios venidero*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Hans-Georg **Gadamer**, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Carlos **García Gual**, *La mitología*, Montesinos, Barcelona, 1989.
- Prometeo: mito y tragedia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1995.
- R. **Kreglinger**, *Etude sur le origine et le developpment des religions*, Lamertin, Bruselas, 1916.
- Walter **Krickeberg**, *Mitos y Leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Miguel **León Portilla**, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1983.
- Rollo **May**, *La necesidad del mito*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Louis **Réau**, *Iconografía del la Biblia, Nuevo Testamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996.
- Jean Pierre **Sironneau**, *El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico*, Edición mimeográfica, México, [SF], Traducción de Jacques Gabayet.
- R. J. **Stewart**, *Los mitos de la creación*, Edaf, Madrid, 1991.

Jean Varenne, *Zoroastro*, Edaf, Madrid, 1989.

E. A. Wallis Budge, *Egyptian Religion*, Gramercy Books, New York, 1996.

Leonard P. Wessell Jr., *Prometeus Bound, The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1984.

Helmut Wilhelm, *El significado del I Ching*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1980.

Agustín Yáñez, "Estudio preliminar" a los *Mitos indígenas*, UNAM, México, 1942.

TEORÍA ANTROPOLÓGICA

Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, México, 1987.

Jean Duvignaud, *El juego del juego*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

El sacrificio inútil, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

"Institución y juego", entrevista por Julio Amador, *Revista Palos de la Crítica*, número 2-3, octubre 1980 - marzo 1981, Mexico.

Sociología del Teatro, Ensayo sobre las sombras colectivas, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

El banco de los sueños, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Antropología Estructural, Siglo Veintiuno Editores, México, 1991.

Mito y significado, Alianza Editorial, México, 1989.

Marcel Mauss, *Institución y culto, Obras II*, Barral Editores, Barcelona, 1971.

HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987.

Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, Editorial Taurus, Madrid, 1973.

- Isaiah Berlin, *Arbol que crece torcido*, Vuelta, México, 1992.
- Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo, Anaya Mario & Muchnik, Madrid, 1993.
- Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México, 1995.
- Ernst Bloch, *Muntzer, teólogo de la revolución*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, 1973.
- Elías Canetti, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1981.
- Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Henry Corbin, et. al., *Historia de la filosofía, Del mundo romano al Islam Medieval*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.
- Henri Frankfort, *Reyes y dioses*, Alianza Universidad, Madrid, 1993.
- Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Carl Friedrich y Z.Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Frederick A. Praeger, Publishers, New York, 1965.
- Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1979.
- Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979.
- Francoise Furet, *Pensar la Revolución*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1980.
- Erik Havelock, *The Origins of the Written Civilization in the West*, Penguin, London, 1979.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, México, FCE, 1985.
- ¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.
- Guy Hermet, et. al., *Totalitarismos*, FCE, México, 1991.
- Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Jorge Juanes, *Hegel o la divinización del Estado*, Joan Boldó i Climent Editores, México, 1989.

Ernst Junger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Ediciones Paidós/UAB, Barcelona, 1994.

Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991.

Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval, Gedisa, México, 1986.

Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1970.

Razón y revolución, Alianza Editorial, México.

Karl Marx, *El Capital*, México-Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1977.

K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

Friedrich Nietzsche, "La voluntad de potencia como arte", en *Revista Palos de la crítica*, num. 4 ½, abril-septiembre de 1981, México.

El origen de la tragedia, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

La genealogía de la moral, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Crepúsculo de los ídolos, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

El Anticristo, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991.

Jan Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Ediciones Península, Barcelona, 1988.

Leonard Schapiro, *El totalitarismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia, Compendio I/IV*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 1994.

HISTORIA DE CHINA

Arthur Allen Cohen, *The Comunism of Mao Tse-tung*, University of Chicago, Chicago, 1964.

Jung Chang, *Cisnes salvajes*, Circe, Barcelona, 1994.

A Dictionary of Chinese Mythology, E. T. C. Werner, Longwood Academic, New Hampshire, 1990.

Alan P. L. Liu, *Comunicación e integración nacional en la China comunista*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978.

Roy Mac Gregor-Hastie, *Mao Tse-tung*, Editorial Labor, Barcelona, 1967.

Juan Marín, *China, Lao-tzé, Confucio, Buda*, Espasa Calpe, Buenos Aires-México, 1944.

E. E. Rice, *Mao's Way*, University of California, Berkeley, 1972.

Edgar Snow, *Red Star Over China*, Grove Press, New York, 1961.

HISTORIA DEL NAZISMO

Roger Bourderon, *Fascismo. Ideología y prácticas*, Editorial Narcea, Madrid, 1979.

Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, Ruedo Ibérico, 1970.

Adolf Hitler, *Mi Lucha*, Editorial Latinoamericana, México, 1963.

Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*, Harvard, 1982.

Leon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, Vanguard, New York, 1993.

George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1975.

Lutz Winckler, *La función social del lenguaje fascista*, Ariel, Barcelona, 1979.

Elizabeth Wiskemann, *La Europa de los dictadores 1919-1945*, Siglo veintiuno editores, México, 1978.

Z.A.B. Zeman, *Nazi Propaganda*, Oxford University Press/The Wiener Library, London, 1965.