

# HACIA UNA COMPLEMENTARIEDAD CIENTÍFICO-MITOLÓGICA

TOWARDS A SCIENTIFIC-MYTHOLOGICAL  
COMPLEMENTARITY

**Rafael VIDAL JIMÉNEZ**

Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología  
de la Comunicación de la Universidad de Sevilla

1984@terra.es

**Resumen:** En el contexto de un nuevo paradigma hermenéutico de la complejidad, la superación de los dictados epistemológicos y ético-políticos de la modernidad suponen el re-encuentro con una nueva mediación entre dos saberes por fin conciliados, el conocimiento científico y el saber mitológico.

**Abstract:** In the context of a new hermeneutic paradigm of the complexity, the overcome of the ethical-political and epistemological precepts of modernism suppose the re-encounter with a new mediation between two kinds of knowledge finally harmonized, the scientific knowledge and the mythological knowledge.

**Palabras clave:** Mito. Racionalidad. Complejidad. Sentido. Hermenéutica.

**Key Words:** Myth. Rationality. Complexity. Sense. Hermeneutics.

## 1. LA REIVINDICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL MITO

Recuperarse hermenéuticamente de la patológica racionalidad tecnocientífica moderna no debe consistir en una huida, en un encerramiento exclusivo y excluyente en el mito. La actual vuelta irracionalista de lo sagrado no es el camino a la hora de construir un pensamiento interpretativo, basado en la comprensión de la realidad en su multiplicidad de sentidos contingentes. Ello representaría una nueva fuente de absolutismos y de identidades reactivas negadoras del Otro y lo Otro. A comienzos de este nuevo siglo, se impone, en cambio, una nueva connivencia, una «unidualidad» mutuamente enriquecedora de ambos tipos de saberes enfrentados durante siglos de optimismo heroico racionalista y positivista.

Como hace Edgar Morin (1994) en la parte de *El conocimiento del conocimiento*, donde se dedica a la relación de complementariedad entre lo racional y lo imaginario, me veo obligado aquí a romper textualmente la simetría entre ambos tipos de pensamiento que se van a proponer. Por razones metodológicas, me limitaré a analizar uno de los dos polos de esa relación, es decir, el poder cognitivo y afectivo del mito, y su incidencia en el pensamiento científico.

En la tradición moderna, el mito ha sido siempre concebido en su radical oposición a la explicación objetiva y racional de la realidad: «la imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo» (Gadamer, 1999: 14). El paso del mito al logos, el proceso de desencantamiento de la realidad no puede ser contemplado, como lo hizo Max Weber, desde la perspectiva de una ley del desarrollo de la historia. Ello sólo sería posible si esa razón desencantada, ajena a la radical naturaleza imaginaria y simbólica de todo pensamiento humano, alcanzara la absoluta posesión de sí: «pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica» (Gadamer, 1999: 20). Frente a ello, es conveniente atender al valor que posee el mito en el desarrollo de la cultura y, en consecuencia, en la constitución histórica de las identidades colectivas e individuales. Esto es, precisamente, lo que hizo Nietzsche al ver en el mito la condición vital de cualquier cultura.

Gadamer hace alusión a la *Segunda consideración intempestiva* (1874). En ella, Nietzsche realiza una valoración crítica de las consecuencias que para la vida y la acción tiene la «enfermedad histórica» moderna. En realidad, se trata de un rechazo del historicismo como horizonte cerrado de la historia, como dirección inexorable a un lugar que cancela cualquier posibilidad de advenimiento de lo nuevo. Más allá de la linealidad moderna y de la circularidad premoderna, esta reivindicación del mito va acompañada de la propuesta del «arte del olvido» como contrapeso a los efectos paralizantes del pasado. Realmente, Nietzsche apunta hacia un entrecruzamiento dialógico entre lo histórico y lo ahistórico, que abra las puertas de la felicidad en el «umbral del instante».

De ello se deduce la conveniencia, frente a la «historia monumental» —que lleva a los muertos a enterrar a los vivos— y a la «historia anticuario» —que ahoga el instante vital—, de una historia crítica que juzga, cuestiona y rompe con el pasado para dar paso a la vida (Nietzsche, 1999). En la búsqueda de una identidad en el «entre», si en ese texto nietzscheano la potencia ahistórica va ligada a una defensa de la vida como opuesta a la historia, en escritos posteriores vida e historia, olvido y memoria ya se encuentran perfectamente encajados (Cragolini, 2000). En resumen, el olvido, adoptando el carácter de una efectualidad, de una presencia activa del hombre, es considerado por Nietzsche como no menos necesario que la memoria a favor de un futuro abierto.

Ese proceso, iniciado ya en el siglo XIX, cristalizó en el XX en forma de revalorización del mito, la intuición y la imaginación como fuentes de conocimiento no reductibles a la razón. En ese sentido, junto a las de Henry Bergson, destacan las aportaciones de Ernst Cassirer, el cual terminará describiendo al ser humano como «homo symbolicus». Ello significará la equiparación de hecho de la ciencia, la filosofía, la religión, el arte y el propio mito como modos de conocimiento entre los que, a pesar de sus diferencias, no es posible establecer ningún rango de preeminencia epistemológica.

Pero, quizá, las consecuencias más importantes al respecto provengan del desarrollo de la psicología. Las obras de autores como Sigmund Freud, Otto Rank y Carl G. Jung, tras cuya estela tendrá lugar el desarrollo de los trabajos de Gaston Bachelard y Gilbert Durand, han contribuido decisivamente a recalcar la función que lo simbólico, lo mítico e imaginario, cumple en el hombre «antiguo» y «moderno», no sólo como estructura básica del conocimiento, sino como principal factor equilibrador de la psique en su calidad de productor del sentido (Huici, 1996). Insistiré sobre el papel libera-

dor del mito y, por tanto, de la cultura, como clave de orientación por el «laberinto vital».

### 1.1. Mito y complejidad

Rollo May, representante norteamericano de la llamada «psicología humanista», señala en la introducción de *La necesidad del mito* lo siguiente:

*un mito es una forma de dar sentido a un mundo que no lo tiene. Los mitos son patrones narrativos que dan significado a nuestras existencias. (...) La creación de mitos es un proceso esencial para la adquisición de la salud mental, y el terapeuta sensible no puede despreciarlo. En realidad, el nacimiento y el desarrollo de la psicoterapia en nuestra era contemporánea tuvieron su origen en la desintegración de nuestros mitos. Mediante sus mitos, las sociedades sanas facilitan a sus miembros un alivio para sus neuróticos sentimientos de culpa y su excesiva ansiedad (Huici, 1996: 61).*

Ciertamente, para investigadores como Durand, la actividad simbólica del hombre constituye el «funcionamiento real del pensamiento». Concibiendo el Romanticismo, el Simbolismo y el Surrealismo como bastiones de resistencia de lo imaginario frente a la victoria decimonónica de la racionalidad científica, también este autor responsabiliza a la «psicología de las profundidades» de la constatación clínica de esos contenidos latentes de la psique humana, que, a modo de los «arquetipos» jungianos, conforman las «estructuras» de lo imaginario. La experiencia terapéutica vendría a demostrar, así, que «todo imaginario humano está articulado por estructuras irreductiblemente plurales, pero limitadas a tres clases que gravitan alrededor de los esquema matriciales de «separar» (heroico), del «incluir» (místico) y de «dramatizar» —extender en el tiempo la imágenes de un relato— (diseminatorio)» (Durand, 2000: 57-58).

Queriendo ir más lejos, Durand también aborda las confirmaciones anatómo-fisiológicas y etológicas de esas comprobaciones clínicas psicológicas del carácter estructurante de lo imaginario. Estas confirmaciones son una oportunidad más para rastrear el paradigma de la complejidad. En primer lugar, se detiene en la adecuación de la constitución anatómica del cerebro humano para la realización de esas articulaciones simbólicas complejas que son la base de lo imaginario. Esta singularidad anatómica responde a la estructuración del «cerebro grueso» en torno a un «tercer cerebro» —el «cerebro prefrontal», el cual ocupa dos tercios de la masa cerebral— que controla los

otros dos: el «paleo-encéfalo, centro de la agresividad «reptiliana», y el «meso-encéfalo», núcleo de la emotividad «mamífera». La riqueza de las conexiones que ese tercer cerebro opera a la hora de controlar las informaciones filtradas por el resto de esferas del sistema nervioso permite que, en el caso del hombre, toda información se convierta en indirecta, esto es, que adquiera un carácter simbólico: todo pensamiento humano es re-presentación, es decir, se articula simbólicamente.

No hay solución de continuidad en el hombre entre lo «imaginario» y lo «simbólico». Lo imaginario es así, de manera certera, ese conector obligado por el cual se constituye toda representación humana» (Durand, 2000: 60). Hemos de referirnos, con todas las reservas necesarias, a la atribución, por un lado, del pensamiento lógico, verbalizado y reflexivo al hemisferio cerebral izquierdo, y, por otro, del pensamiento no-lógico y afectivo al derecho.

En el marco de la complementariedad dialógica moriniana:

*es cierto que estos «dos cerebros» están ligados por el «cuerpo calloso». [...] Sea la que sea la independencia o la jerarquía de los dos campos de simbolización, no es menos cierto, como lo hemos indicado en el título de un libro —inspirándonos en una metáfora hugoliana—, que «el alma es atigrada». Los lenguajes de la simbolización son múltiples, ciertamente no indefinidos, pero suficientemente plurales para dar una clasificación de «regímenes» del funcionamiento del simbolismo (Durand, 2000: 61).*

Finalmente, se señala hacia el desarrollo lento del «cerebro grueso» humano. Esto, también acorde con la perspectiva de la complejidad «bio-anthropo-socio-cultural» humana, sirve para resaltar la influencia inevitable que el medio social juega en el aprendizaje cerebral:

*la consecuencia de esta lenta neotenia es doble: transforma la educación de los «regímenes» de la simbolización en necesarios, pero hace también que esta educación sea muy variable según las culturas, según incluso los momentos culturales de una misma cultura. Es lo que haya subrayado claramente «la escuela culturalista» americana, y es también lo que ha forzado a las ciencias sociales a mirar hacia otra parte que no sea su propia área cultural. Al pluralismo de lo imaginario, bien establecido por la psicología y la anatomo-fisiología, debe responder una sociología de las lejanías, una sociología de lo «salvaje» (Durand, 2000: 65).*

## 1.2. El mito como búsqueda de sentido

Será el llamado «Círculo Eranos» el que, aglutinando en torno a la figura de C.G. Jung a una diversidad de investigadores pertenecientes a tradiciones intelectuales diversas —entre ellos también cuenta el citado Durand—, se centrará en el estudio de los citados «arquetipos» como estructuras simbólicas elementales de la vida humana<sup>1</sup>. Cuestionando la unidad de conciencia moderna, los «arquetipos», identificados con el nivel inconsciente de lo simbólico como representación que van más allá de su significado inmediato y manifiesto, son definidos por el propio Jung como «remanentes arcaicos», como «imágenes primordiales». No se trata, pues, de meros motivos mitológicos. Estos pertenecerían al nivel de su cristalización socio-histórico-cultural en lo «típico». El mito, la religión, la filosofía, y la misma ciencia, corresponderían, de este modo, a la concreción consciente aquí y ahora de ese sustrato universal y atemporal de los «arquetipos», dentro de un dinamismo bio-psíquico-socio-cultural-histórico continuo. Mientras el mito —éste, inseparable del lenguaje, en su origen se refiere a la palabra, al discurso— se materializa en un relato de lo sagrado como forma simbólica autónoma<sup>2</sup>, los «arquetipos», en su universalidad antropológica, son, en definitiva, tendencias a «formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder lo básico» (Jung, 2002: 66).

<sup>1</sup> Creado por Olga Fröbe-Kaptein hacia 1933, en Ascona (Suiza), el «Círculo Eranos» surgió como una asociación cultural cuyo objetivo fundamental será la mediación cultural entre Oriente y Occidente, es decir, entre lo mítico-irracional y lo lógico-racional, entre lo religioso y lo científico. Ortiz-Osés cita entre los más destacados de este gran proyecto intelectual, junto a los inspiradores Rudolf Otto y C.G. Jung, a los mitólogos K. Kerényi, W. Otto y J. Campbell, los simbólogos M.Eliade, J. Layard y G. Durand, los psicólogos E. Neumann, M.L. von Franz y J. Hillman, el antropobiólogo A. Portmann y el esteta H. Read, los orientistas H. Zimmer, H. Wilhelm, G. Scholem, H. Corbin y H. Hawai, el fenomenólogo van der Leeuw, los hermeneutas M. Porkert y V. Zuckerkandl. Hay que hacer hincapié en que el carácter esencialmente interdisciplinar que define a este grupo, el cual organiza sus indagaciones a partir de presupuestos de naturaleza fenomenológico-hermenéutica, está reflejado en la misma denominación de «Eranos», vocablo griego que significa «comida de fraternidad». En resumen, «los más significativos autores de Eranos han elaborado y estudiado los *arquetipos* que, a modo de coagulaciones nodales de sentido, configuran las experiencias-límite del hombre en su mundo. La *fenomenología* (abierta) es el método usado por los eranosianos en su búsqueda de lo *arquetípico* que, como un «orden implicado», subyace a lo *típico* como «orden explicado» » (Ortiz-Osés, 1995: 25).

<sup>2</sup> De esta manera define Morin el mito basándose en la obra de Cassirer (Morin, 1994). De la misma forma que lo hace Morin, Huici parte del origen común de «logos» y «mythos», para dar cuenta de la separación posterior que se producirá en el sentido de que, mientras el primero quedará reservado para designar las construcciones mentales racionales, el segundo pasará a «referirse a los hechos de los dioses y al territorio de lo numinoso» (Huici, 1996: 64). Este último autor incluye, además, otro término, también vinculado al de palabra, como el de «epos», en este caso, para aludir el devenir de los acontecimientos humanos. De él surgirán otros términos como «epopeya» y «épica».

Una muestra más de la complejidad bio-socio-cultural desde la que se afronta el estudio de lo simbólico la constituye la relación que Jung establece entre los «instintivo» y lo «arquetipal»: «lo que propiamente llamamos instintos son necesidades fisiológicas y son percibidas por los sentidos. Pero al mismo tiempo también se manifiestan en fantasías y con frecuencia revelan su presencia sólo por medio de imágenes simbólicas. Estas manifestaciones son las que yo llamo arquetipos. No tiene origen conocido; y se producen en cualquier tiempo o en cualquier parte del mundo, aun cuando haya que rechazar la transmisión por descendencia directa o «fertilización cruzada» mediante migración» (Jung, 2002: 66). Más adelante, añadirá que «las formas arquetípicas no son, precisamente, modelos estáticos. Son factores dinámicos que se manifiestan en impulsos, tan espontáneamente como los instintos» (Jung, 2002: 74).

Creo que éste es el marco conceptual desde el que podemos captar el significado de la relación no sólo basada en antagonismo, sino en complementariedades e interferencias recíprocas, propuesta por Morin entre lo que —ello supone una aplicación más de su metodología macroconceptual— define como pensamiento «empírico-técnico-racional», de un lado, y pensamiento «simbólico-mitológico-mágico», de otro. En lo que incumbe a la última tríada, Morin advierte: «hay sin duda un pensamiento y un universo simbólico/mitológico/mágico, y hay que unir estas tres nociones en un macro-concepto para que cada una tenga su plena realización: de otro modo, el símbolo queda como un estado del alma, el mito como un relato legendario, la magia del abracadabra» (Morin, 1994: 181).

La estrecha vinculación entre ambas formas de pensamiento, no es un problema concerniente a una época histórica determinada. Lo objetivo y lo subjetivo, lo abstracto-general y lo concreto-singular, lo esencial y lo existencial, lo social-práctico y lo social-comunitario, el aislamiento y tratamiento técnico de los objetos, de una parte, y los mitos de comunidad con la naturaleza, de otra, en suma, se entrecruzan, se conjugan mutuamente, no sólo en las sociedades arcaicas, donde conforman una unidad original, sino en todas las civilizaciones históricas, incluida la nuestra.

Es más, en esta época actual tenemos una oportunidad para una nueva simbiosis operativa entre lo racional y lo mitológico. El problema de la relación entre una y otra esfera del conocimiento y la experiencia humana «es un problema antropológico fundamental» (Morin, 1994: 169). Esta unidad y dualidad simultáneas de ambos universos de discursos humanos encuentran en el «Arkhe-Espíritu» su núcleo principal de conexión. Este concepto,

cuyos lazos con los «arquetipos» jungianos son muy notables, se corresponden con las formas originales y fundamentales de la actividad cerebro-espiritual en el lugar donde ambas formas de pensamiento aún se encuentran indiferenciadas.

Es ese «Espíritu-Raíz» el que sirve para fundamentar la naturaleza simbólico-mitológica de todos los procesos mentales, de todo conocimiento. Constituye, así, el circuito generativo donde se nutren recíprocamente lo subjetivo y lo objetivo, lo simbólico y lo racional. El pensamiento racional, apoyado en el principio computacional, cuya función primordial es la manipulación de unidades de sentido, esto es, de signos y símbolos, se halla, así, enraizado en la forma esencial de funcionamiento de la mente humana. Recordemos la alusión de Gilbert Durand al «cerebro grueso» humano y su tratamiento indirecto, es decir, simbólico, de toda la información. Morin lo resume como la tendencia a la reificación de la representación; en consecuencia, a la amalgama simbólica que supone la confusión entre las palabras y las cosas; y, en definitiva, a la proyección-identificación, a la elaboración de lo semejante<sup>3</sup>.

La relación dialógica antro-po-social entre pensamiento racional y pensamiento mitológico, simbolizada por Morin en su noción de «Arkhe-Espíritu», se concreta en cómo uno y otro responden complementariamente a dos usos y funciones del lenguaje. Es conveniente recordar el enfoque hermenéutico que este autor da al fenómeno lingüístico, insertándolo en el doble círculo retroalimentador de lo bioantropológico y lo antro-po-socio-noológico. Como Heidegger, Gadamer, Ricoeur, y otros autores citados en este trabajo, Morin —no podría ser de otra forma— entiende el lenguaje como aquello que está en nosotros y en lo que nosotros estamos: «hacemos al lenguaje que nos hace. En y por el lenguaje, somos abiertos por las palabras, encerrados en las palabras, estamos abiertos a los demás (comunicación), cerrados a los demás (mentira, error), abiertos a las ideas, encerrados en las ideas, abiertos al mundo, cerrados al mundo» (Morin, 1992: 176).

Precisamente, es esta paradoja cognitiva de apertura y cierre, que refleja el carácter emplazado y emplazante del lenguaje, la que está en la base de la unidualidad de los dos tipos de pensamiento. De la actividad cerebro-espiritual

---

<sup>3</sup> «De ahí la tendencia espontánea a creer que el universo emite signos, y que todo lo que procede del universo es signo (siendo que es la actividad cerebral la que extrae los signos de los eventos y fenómenos). Esta tendencia encuentra su soporte y confirmación en el pensamiento mitológico: éste, cuyo paradigma rector establece la comunidad antro-po-socio-cósmica, concibe al universo como una suerte de inmenso congénere que se expresa con signos, dirige de manera natural avisos a los humanos, los cuales dirigen recíprocamente sus mensajes a las entidades antropomorfas del universo» (Morin, 1994: 185).



procede la computación analógica y digital de los signos-símbolos, así como la posibilidad de desarrollo de la representación, el recuerdo, el lenguaje, el discurso y la acción. Pero dicha actividad requiere algún tipo de articulación específica. En ese sentido, el pensamiento racional, identificado con la acción técnica, es responsable de la utilización instrumental de los signos y del lenguaje, de la elaboración de una imagen objetiva y explicativa de la realidad, de una experiencia muerta del pasado —se trata de un pensamiento expresamente actual y actualizante—, y, en fin, de un fuerte control lógico-empírico del discurso.

Pero el pensamiento mitológico aporta todo aquello que nos conecta con la vida, con la propia existencia, con la búsqueda incesante del sentido. Apela a esos sentimientos que también nos constituyen. Dirigiéndose directamente a la subjetividad, responde de alguna u otra manera al horizonte de nuestros temores, esperanzas y expectativas. Nos propicia los enlaces significativos y evocadores con un pasado desde cuya rememoración sólo es posible seguir adelante. Nos recupera de esa gran «fisura real» concretada en la sinrazón de unas ideas y unos proyectos sociales exentos de valores concretos. Nos re-reúne con la naturaleza. Nos reintegra antropológica, social y cósmicamente. Morin lo resume así: «es cierto que todo no es mito y todo no es más que Mito. Pero bien parece que el mito co-teje, no sólo el tejido social, sino también el tejido de lo que llamamos real» (Morin, 1994: 190).

## **2. LA DIALOGÍA MÍTICO-RACIONAL**

Por tanto, de la aplicación del principio hermenéutico de la dialogía a la relación complementaria entre lo mítico y lo racional podemos extraer una serie de conclusiones.

### **2.1. La configuración mítica del saber científico**

En primer lugar, tenemos la textura mítica e imaginaria del conocimiento científico. Como afirma el mismo Morin, recordando la «avidez de mitos» que Georges Bataille atribuyó al mundo moderno, «las estructuras arcaicas del mito han tomado posesión de las estructuras evolucionadas de las ideas» (Morin, 1992: 146). De ello se hace cargo Durand, aludiendo al modo en que, en el contexto de la propia ciencia, se va tomando conciencia —es el caso, por ejemplo, del físico americano Gerald Holton— del «papel director de los regímenes de la imagen (que él llama «presupuestos temáticos» o *thêmata*) sobre la orientación singular del descubrimiento» (Durand, 2000: 89).

La presunción científica de una racionalidad pura, no sólo constituye una ilusión, sino también un riesgo, una renuncia expresa a un «conocimiento verdadero» conectado a la vida y a la experiencia real. Este es el punto de vista que adopta un autor como Georges Gusdorf. Éste advierte de los peligros de la formalización cientifista derivados de su pretensión de una lectura real de lo real válida excluyente de cualquier otra. Quizá así resulte más fácil comprender el auténtico alcance del «todo vale» de Feyerabend. Este último tan sólo pretendía hacerse eco, en función de la naturaleza dialógica de sus reflexiones, de lo que aquél expresa así: «un sistema de ideas no podría dar cuenta del hombre real, en su espesor y en su densidad, que se sustrae al acceso por las solas categorías intelectuales. Se puede optar por condenar a los hombres en nombre de la razón, pero semejante actitud parece absurda en la medida en que se pretende justamente hacer de la razón la medida del hombre»<sup>4</sup>.

En cambio, el mito, la imaginación creadora, en tanto supone una alternativa a esos peligros de la intransigencia racionalista, impone flexibilidad y apertura allí donde sólo hay rigidez y dogmatismo. El pensamiento mítico es la expresión de la inaprensible complejidad del ser humano, y, a la vez, un intento de iluminación de las sombras que inevitablemente siempre quedan para el conocimiento. Y es que la «realidad» manifiesta un nivel de complejidad que crece en proporción inversa a la capacidad de la razón para explicarla (Huici, 1996).

Pero esta reivindicación hermenéutica del mito y de lo imaginario sólo ha de entenderse, quisiera insistir en ello, desde un positivo re-encuentro con la racionalidad. Se trata, ante todo, de una mediación productiva, de un «entre-ambos» a partir del cual uno y otro pensamiento ya no son lo que eran aisladamente. Considerados en su extrema pureza, mito y racionalidad se convierten en las caras de una misma realidad, la realidad de la violencia sagrada de lo mágico-religioso, de una parte, y de la violencia bruta y animal de lo tecno-científico, de otra. Esta unión dialógica, esta irrupción de una cualidad «emergente» mítico-racional, que responde, en el plano epistemológico, a la consecuente relación, también dialógica, entre comprensión y explicación<sup>5</sup>,

---

<sup>4</sup> Citado en Huici (1996: 70).

<sup>5</sup> El paradigma hermenéutico de la complejidad se funda, justamente, en ello, en el rechazo de cualquier concepción antagonista de la comprensión y de la explicación, lo cual se basa en la doble naturaleza analógico-metafórica y lógico-proposicional del lenguaje humano: «mientras que la explicación introduce en todos los fenómenos las determinaciones, reglas, mecanismos, estructuras de organización, la comprensión nos restituye los seres, los individuos, los sujetos vivientes» (Morin, 1994: 165). En realidad, no es otra la aptitud adoptada por Ricoeur al intentar conciliar, en la práctica historiográfica, la explicación causal con la inserción de los acontecimientos en la trama (Ricoeur, 2000).

nos reconduce, pues, hacia la conformación de una nueva «razón fronteriza» que atiende a una «lógica del límite».

Eugenio Trías sitúa al ser humano en la encrucijada entre las dos esferas del «cerco del aparecer» y del «cerco hermético». El primero, en su calidad fenoménica, es el lugar donde surge el ser, donde nos sorprende la «cosa», donde transcurre nuestra existencia, donde el mundo se nos muestra como incógnita. El segundo, es el territorio, cerrado en sí mismo, de lo misterioso y lo sagrado. Es el bastión del enigma y de la revelación simbólica, del sentimiento religioso. Entre uno y otro, el autor localiza el «límite», un lugar donde cada esfera se asimila a la otra (Trías, 1991). Esta conjunción en un nuevo «cerco fronterizo» se concreta en la realización dialógica de un sujeto que se debate entre la escisión racionalista del sujeto-objeto y la sutura simbólica de esa herida. Este límite entra la razón y sus sombras desemboca, por tanto, en un sujeto del límite, en un ser del límite como correlato de una «razón fronteriza».

Se trata, por tanto, de una razón-simbólica, de una razón infinitamente interrogante, que nunca sale de su asombro, del asombro de sus propios límites, aquellos en los que el ser de la realidad confundida y el ser de la inteligencia pasional se muestran como dos modos recíprocamente dimanados del ser en cuanto ser. En esa razón fronteriza, la verdad se convierte en «verdad fronteriza», en verdad compleja, en verdad emplazada. El «conocimiento verdadero» se convierte, de este modo, en conocimiento de ese ser del límite, que es, a la vez, fundamento de la razón y del lenguaje, de la realidad misma. La «verdad» se situará, entonces, en los intersticios que unen y separan razón y sinrazón, ser y nada (Pulet, 2002)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Todo esto es congruente con un enfoque no platónico de los «arquetipos», es decir, no como un puro poder celestial. Es posible abordar éstos desde una tradición científica que los hace emanar de la evolución de la mater-materia: «en C.G. Jung, E. Neumann y socios el arquetipo procede de abajo a arriba, así pues del inconsciente (colectivo) producto de la evolución filogenético de la especie (homo), configurando en la psique pre-disposiciones a ver el mundo de determinados modos «gestálticos» u ordenadores del flujo de lo real. De esta guisa, si bien el arquetipo dice con-figuración (espiritual), esa configuración lo es de la energía psíquica del inconsciente (mater-material). Aquí el arquetipo no *reduce* las realidades materiales a un prototipo espiritual o ideal, como en el esquema anterior, sino que las *induce* o promueve (amplifica) a través de su «filtraje» configurador de la energía: por ello las realidades no se reducen a una unidad identitaria, sino que obtiene diferentes y diferenciados modos o modalidades de ser/arquetípicas que son posibles precisamente por los propios arquetipos como configuradores energéticos» (Ortiz-Osés, 1995: 33-34).

## 2.2. Mito y narración

Una segunda conclusión que podemos obtener de esta comunidad mítico-racional es su directa conexión con la dimensión, no sólo cognitiva, sino vital del carácter universal del acto de narrar. Ese sujeto fronterizo al que estoy aludiendo, es, fundamentalmente, un «sujeto narrativo»: la función específica que los relatos, en su condición de aparatos semióticos productores de sentido, cumplen en la configuración significativa de la temporalidad y, en consecuencia, de la experiencia. El símbolo es lugar donde se lanzan, de manera conjunta, el «cerco del aparecer» y el «cerco hermético». Y son los mitos, los relatos, los que se encargan de clarificar y revelar esa juntura. Esos relatos míticos constituían exégesis exotéricas de esos núcleos de conjunción unitaria que representaban los símbolos<sup>7</sup>. El relato conforma, pues, el órgano capaz del desarrollo de una intuición unificada al intelecto (Trías, 1997).

Ha sido Enrique Lynch el que ha tratado de ilustrar esta dimensión vital del relato a través de *La lección de Sheherezade* (Lynch, 1988)<sup>8</sup>. Esta obra pretende mostrar que el interés especial que el relato produce en el ser humano no es fruto de la casualidad. Su función no se reduce al mero deleite lúdico. El poder de la fabulación mítica está, por tanto, en la raíz del «ser-contándose». No escapa a cultura humana alguna la fundamental predispo-

---

<sup>7</sup> Como valoración de las contribuciones de Jacobo Bachofen al desarrollo de la «interpretación simbólica», Ortiz-Osés indica lo siguiente: «la contracrítica romántica de Bachofen al criticismo preilustrado del racionalismo, ha quedado consagrada en el lema que parece anida, como la estructura simbólica matriarcal, tras la actual razón neohermenéutica y sus logros de la comprensión: *la mejor crítica consiste en comprender*» (Ortiz-Osés, 1995: 21).

<sup>8</sup> Lynch basa su trabajo en el relato aparecido en las primeras páginas de *Las Mil y Una Noches*, en el que un mítico sultán, como respuesta al enojo que le produce la información acerca de la infidelidad de su esposa, a la cual mandó matar, decidió casarse, en adelante, con una nueva joven virgen, para ejecutarla después de pasar juntos la noche de bodas. Tras una repetición incesante de este ciclo violento de matrimonio y muerte, y una vez agotadas las opciones, el visir se vio obligado a concederle su hija Sheherezade. A partir de aquí se produce un giro inesperado en el relato debido a los planes que ésta tiene para salvar su vida. Ese plan se basa en la propuesta al sultán de la narración de una historia, después de horas de apasionado amor. La propuesta es aceptada por aquél. Esta narración se prolonga durante toda la noche, captando la atención del sorprendido sultán hasta el amanecer. Éste es el momento de la ejecución. Pero Sheherezade, que aún no ha terminado su relato, rompe el ciclo de ejecuciones reemplazando al sultán para la noche siguiente en la que la joven deberá de concluirlo. La estrategia de Sheherezade consistirá, pues, en enlazar otra historia al término de la anterior, pero incluyendo personajes de la trama original. Se inicia, de esta forma, un nuevo ciclo en el que noche tras noche Sheherezade encadena historia tras historia, sin permitir a un sultán entusiasmado cumplir con una ejecución reiteradamente aplazada. El resultado final será la abolición, por parte del sultán, de la pena que recaía sobre su esposa. Me he permitido el resumen del cuento por el valor simbólico especial que encierra. Estamos ante un relato que convierte el relato mismo en reafirmación de la vida, en garantía de su continuidad.

sición a la construcción narrativa de la identidad. Una identidad que se entreteje dialógicamente como contrapunto de nuestro radical «ser-para-la-muerte»:

*con cada narración los sujetos se recuerdan mutuamente la propia muerte. No es, pues, una simple afición ni un código predilecto. Algo especial se juega en cada relato, en cada estrategia narrativa de hallar sentido (...) Con cada historia «se echa un lazo al tiempo» para atarlo, repetimos el mismo rito consolatorio con la esperanza de que así llegaremos a dominarlo (Huici, 1996: 71).*

Por consiguiente, en mi opinión, la faceta mítico-narrativo-imaginaria de nuestra existencia no se despliega sólo en la puntual elaboración del relato de ficción o del relato historiográfico, sino en ese irse contándose cotidianamente desde el que vamos poniendo, esfuerzo tras esfuerzo, orden y continuidad a nuestras vidas. ¿Cuál es, si no, el sentido de nuestras conversaciones diarias, más allá del carácter instrumental que tienen en el tiempo utilitario del trabajo?

### **2.3. Las implicaciones éticas del mito**

En tercer lugar, la agregación de un suplemento simbólico al desarrollo de una racionalidad emplazada, compleja y fronteriza también entraña importantes consecuencias ético-políticas. La gran escisión moderna, la ilusión de autodomínio que ésta comporta, la disociación, y la confusión psico-social que define a esa cultura de compartimentos estancos unida a ella, sólo será sobrepasada mediante una nueva ética de la autenticidad, una ética que sepa asumir la influencia decisiva de las fuerzas del inconsciente en la constitución abierta de nuestra identidad: una «ética del mal», en definitiva.

Como mantenía Jung hacia mediados de los años sesenta del pasado siglo,

*nuestro intelecto ha creado un mundo nuevo que domina a la naturaleza, y lo ha poblado con máquinas monstruosas. Éstas son de una utilidad tan indudable que no podemos ver ni aun la posibilidad de librarnos de ellas o de nuestro servilismo hacia ellas. El hombre está sujeto a seguir las incitaciones aventureras de su mente científica e inventiva y a admirarse de sus espléndidas hazañas. Al mismo tiempo, su genio muestra la siniestra tendencia a inventar cosas que van resultando más y más peligrosas porque representan medios cada vez mejores de suicidio al por mayor (Jung, 2002: 98).*

Hoy más, si cabe, el verdadero peligro, el auténtico riesgo, está en la enorme contradicción existente entre ese pretendido control sobre la naturaleza y la incapacidad manifiesta que mostramos para dominar la propia. Este nuevo compromiso ético-político debe partir, por tanto, del re-establecimiento de un diálogo positivo con nuestras sombras, con los lados más oscuros de una racionalidad instrumental ciertamente destructiva. En el contexto de la «Guerra Fría», el citado Jung interpretaba el enfrentamiento entre la civilización occidental y el este comunista como una clara muestra de la referida disociación. La construcción de la amenaza quedaba supeditada al juego engañoso de la oposición entre el Bien y el Mal. El Bien de nuestro orgullo y autosatisfacción con respecto a nuestras virtudes y buenas intenciones. El Mal de los vicios e ignominias de los «otros». Pero lo que el hombre occidental no podía ver es que eran, precisamente, sus propios vicios los que, enmascarados en sus aparentes prácticas democráticas y tolerantes, le eran devueltos por el mundo comunista como una retroproyección de su propio mal:

*lo que Occidente toleró, aunque secretamente y con una ligera sensación de vergüenza (la mentira diplomática, el engaño sistemático, las amenazas veladas), sale ahora a plena luz y en gran cantidad procedente del Este y nos ata con nudos neuróticos. Es el rostro de la sombra de su propio mal, que sonrío con una mueca al hombre occidental desde el otro lado del telón de acero (Jung, 2002: 81-82)<sup>9</sup>.*

No parece hacer falta insistir en el hecho de que esta descripción es perfectamente extrapolable a las condiciones en las que se desenvuelve la política internacional desde el derrumbamiento del «demonio» soviético entre 1989 y 1991. Para comprender el alcance actual de estas palabras tan sólo basta con sustituir la lógica bipolar de la «Guerra Fría» por la nueva cultura

---

<sup>9</sup> Sobre esto ha tenido y sigue teniendo mucho que decir el norteamericano Noam Chomsky, al que ya me he referido, y al que continuaré aludiendo en mi investigación. Sirvan como una muestra más del modo irónico con el que describe la elaboración ideológica de la «Guerra Fría» –situando ésta entre la «realidad» y la «fantasía», como ya se dijo–, estas palabras, cuya identificación con el diagnóstico jungiano es muy apreciable, a mi entender: «El «sistema de valores que anima nuestra sociedad» incluye «los principios de la libertad, la tolerancia, la importancia del individuo y la supremacía de la razón sobre el deseo». «La esencial tolerancia de la actitud de nuestro mundo, nuestros impulsos generosos y constructivos y la ausencia de codicia en nuestras relaciones internacionales son valores de una influencia potencialmente enorme», en particular entre aquellos que han tenido la suerte de experimentar personalmente estas cualidades, como es el caso de América Latina, que tanto se ha beneficiado de «nuestros prolongados esfuerzos para crear y, ahora, desarrollar el sistema interamericano» » (Chomsky, 1992: 23).

del «choque de civilizaciones» (Huntington, 1997), desarrollada a lo largo del ciclo histórico iniciado con la crisis y guerra del Golfo Pérsico (1990-1991), y cuya culminación la constituyen los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. En este caso, son el Islam, en concreto, y el Tercer Mundo, en general, los que se han convertido en las nuevas encarnaciones del Mal, en la nueva amenaza contra los más altos valores de nuestra virtuosa cultura.

En realidad, ese mismo 11 de septiembre es, de por sí, una prueba clara de que ese demonio interior que proyectamos hacia el «otro» se vuelve contra «nosotros» en toda su espantosa crudeza. Víctimas de nuestro superior punto de vista, «no vemos que no vemos» que los «fundamentalismos» ajenos son la otra cara del nuestro propio, del orgullo y la prepotencia tecnocientífica, y mercantilista, occidental. También en la actualidad, «sería mucho mejor para nosotros hacer intentos serios de reconocer nuestra propia sombra y sus hechos malvados. Si pudiéramos ver nuestra sombra (el lado oscuro de nuestra naturaleza), seríamos inmunes a toda infección moral y mental y a toda insinuación» (Jung, 2002: 82).

Esto sólo es posible a través de nuestra apertura a ese universo de lo imaginario desde el que poner en marcha la elaboración dialógica de una identidad «ipse», no basada en la reactiva y violenta oposición del «nosotros» al «ellos», sino en la asunción del conflicto inevitable entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso, que nos conforman dinámicamente. Se trata, pues, no de una ética de paños calientes, de una ética encubridora de nuestros propios límites, sino de una ética desenmascaradora de los mismos como posibilidad de su transgresión productiva. Como aclara Ortiz-Osés, la sociedad moderna se ha basado en una ética del bien, de éste contra el mal. En esta ética moderna, en la que el mal sólo se concibe como un déficit accidental del bien, «se parte del bien, porque sólo se toma en serio el bien: ética del deber y no del poder ser, ética de la felicidad y del consumo del bien/bienes, ética positiva o heroica, ética formal» (Ortiz-Osés, 2001: 174).

Es así como el encuentro con nuestros fantasmas imaginarios explorado por Jung en el inquietante mundo de los sueños, y que es propiciado por el análisis crítico del mito, requiere una ética del mal. Al contrario de aquélla, en ésta no se partirá del bien para no llegar nunca al mal, sino que se asumirá el mal, nuestro mal, para poder reunirnos, quizá, con el bien. Esta consideración del mal, no como mera ausencia del bien, sino como auténtica accidentalidad de lo real, requiere, así, un nuevo esfuerzo resimbolizador de

aquél con el objeto de prevenirlo: «pero resimbolizar el mal es recuperar el *fatum*: lo fatal o fatídico. El simbolismo radical da que pensar, como dice Ricoeur, pero da que pensar mal frente a los bienpensantes que sólo piensan (en) bien. Y, sin embargo, el dragón somos nosotros mismos y nuestro envés, la impura energética que subyace al bien como formalización pura, purista y puritana» (Ortiz-Osés, 2001: 175).

A mi entender, esta ética del mal es una ética de la interpretación, una ética fronteriza del límite, una ética de la complejidad y del emplazamiento. En el proceso foucaultiano de objetivización y constitución del sujeto —la hermenéutica de sí como relación identitaria consigo mismo, el poder, como relación con los demás, y el conocimiento como relación con la verdad—, aflora un juego cambiante de prácticas articuladoras de dominación y libertad. Patxi Lanceros nos recuerda que esta ontología de nosotros mismos, en la medida en que significa un análisis histórico de los límites que se nos imponen y de sus posibilidades de transgresión, posibilidades siempre emplazadas, podemos decir, no ha de concebirse como una teoría o cuerpo estable de saberes, sino, de manera primordial, como un «ethos».

En él, justamente por considerar el presente como contingencia que nos configura, y posibilidad misma de su ruptura, la libertad es a la vez condición y objetivo, o dicho de otro modo, emplazamiento condicionante y objetivo re-emplazante. En suma, para esta filosofía, que, como he indicado, asume el mal, pero no lo acepta:

*el trabajo «ascético» del individuo sobre sí mismo —que transforma sus relaciones con los otros y con la verdad— es un ejercicio de libertad que transgrede los límites de la contingencia, un ejercicio práctico-crítico por el que el sujeto se desprende de sí, convencido de que «hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de las que podemos imaginar» en el presente que nos informa (Lanceros, 2001: 173).*

## 2.4. Mito y libertad

Esta nueva relación entre ética y conocimiento mediada mitológicamente nos conduce, en definitiva, a toda una «antropología de la libertad». Morin sitúa las posibilidades de libertades humanas «en» y «por» sus dependencias de tipo ecológico, biológico, socio-cultural, e histórico. Aquí surge la idea gadamerina del juego. Nos encontramos emplazados en diversos juegos, es decir, somos jugados, somos juguetes. Pero esto nos convierte al mismo



tiempo en jugadores. Es en esta integración dialógica de lo genético, sociológico y cultural donde nuestro autor concibe la libertad como libertad de elección. En ésta, el azar, la incertidumbre y el riesgo juegan un papel tan importante como dichas determinaciones bio-socio-culturales.

Somos, al fin y al cabo, procesos en estado permanente de realización. Y, en ello, la apertura a lo imaginario debe ser la base del desarrollo de una autonomía que nos permita la consecución de nuestros fines individuales. Creo que esto también viene a coincidir con el concepto jungiano de «proceso de individuación». Se trata, en síntesis, de ese proceso de maduración personal producido a través de un despliegue adecuado de nuestras energías psíquicas inconscientes. Dicho proceso garantiza la contextualización significativa de los arquetipos en el «conjunto vida-situación del individuo determinado a quien se refiere» (Jung, 2002: 94).

Esto comporta una noción compleja del sujeto, que se corresponde con la noción, complementaria a la anterior, del «sí-mismo»:

*el «sí-mismo» puede definirse como un factor de guía interior que es distinto de la personalidad consciente y que puede captarse sólo mediante la investigación de nuestros propios sueños. Estos demuestran que el «sí-mismo» es el centro regulador que proporciona una extensión y maduración constantes de la personalidad. Pero este aspecto mayor y más cercano a la totalidad de la psique aparece primero como una mera posibilidad innata [...] Es el ego el que proporciona luz a todo el sistema, permitiéndole convertirse en consciente y, por tanto, realizarse (von Franz, 2002: 161-162).*

Las posibilidades de auto-construcción de una autonomía propia, desarrollada en una dialógica azar-necesidad-autonomía, están, pues, en la capacidad que el individuo tenga para adquirir, integrar y explotar las experiencias personales de la vida, para elaborar estrategias de conocimiento y de comportamiento en el marco del riesgo y la incertidumbre, para elegir y modificar las elecciones y, en fin, para tomar consciencia de esa relación dependencia-autonomía, de esa ecología de la acción, desde la que desarrollar la voluntad de pensar de manera independiente —«auténtica», podríamos añadir en su acepción heideggeriana—, a pesar de todos los peligros que ello conlleva (Morin, 2000).

Por eso, en cuarto y último lugar, esta re-conciliación entre lo mítico y lo racional ha de tener consecuencias temporales decisivas en un sentido liberador. Restablecerse de la enfermedad moderna ha de comportar la búsqueda de una nueva experiencia de la temporalidad que articule dialógicamente la

linealidad moderna y la circularidad mítica. En la línea de lo que ya se dijo, Vattimo, en relación con la actitud antihistoricista de la *Segunda consideración intempestiva* nietzscheana y la evolución experimentada en *Humano, demasiado Humano*, advierte que la insensatez de la idea de historia como ficción universal y necesidad del error no es tanto un motivo convincente para pensar el tiempo circularmente, como una razón aceptable para pensarlo como no rectilíneo, como no dirigido a un lugar.

Esa idea de la circularidad temporal requiere un nuevo entendimiento de las relaciones entre sentido y acontecimiento, que no se reduzca a la pura y simple negación del sentido, sino que sea también la positiva identificación del acontecimiento con el sentido (Vattimo, 1989). La nueva figura representativa de esa nueva temporalidad, la cual ha de ser el fundamento de la conformación relacional y plural de las identidades como «ipseidades», no será, pues, ni la línea ascendente del progreso ni el círculo premoderno de la eterna repetición de lo idéntico, sino la «espiral» como expresión de una siempre productiva repetición de las diferencias.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHOMSKY, N. (1992). *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica.
- DURAND, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- GADAMER, H-G. (1999). *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.
- HUNTINGTON, S. P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- LANCEROS, P. (2001). «Ethos y libertad». En *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*, A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), 168-173. Bilbao: Universidad de Deusto.
- MORIN, E. (1992). *El método IV. Las ideas*. Madrid: Cátedra.
- (1994). *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- (2000). «Antropología de la libertad». *Gazeta de Antropología* 16 [en línea]: [http://www.ugr.es/~pwlac/G16\\_01Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G16_01Edgar_Morin.html).
- NIETZSCHE, F. (1999). *Consideración intempestiva 2: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- PULET, J. M. (2002). «El concepto de verdad en la razón fronteriza». *Cibernous. Filosofía en red* [en línea]: <http://www.cibernous.com/autores/trias/teoria/verdad.html>.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1995). *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- (2001). «Ética del mal». En *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*, A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), 174-177. Bilbao: Universidad de Deusto.
- RICOEUR, P. (2000). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- TRÍAS, E. (1991). *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.
- (1997). *Pensar la religión*. Barcelona: Destino.
- VATTIMO, G. (1989). *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.
- VON FRANZ, M. L. (2002). «El proceso de individuación». En *El hombre y sus símbolos*, Carl G. Jung y otros, 157-228. Barcelona: Caralt.

Recibido el 26 de mayo de 2012.

Aceptado el 30 de septiembre de 2012.