POLIMITISMO, FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Manuel Reyes-Mate

RÉSUMÉ

Derrière l'état moderne et laïque, il y a un Leviatan invisible; à côté de la raison, le mythe a toujours cheminé. On peut entendre de cette façon l'histoire de la philosophie comme une profanation: rendre public dans le logos ce qui est caché dans le mythe.

El hecho de que los griegos recurrieran a los oráculos para saber el camino que tenían que seguir es, para Hegel, un síntoma de la debilidad racional del *logos*¹ ¿Qué diría entonces de una modernidad como la nuestra empeñada en remitir la “división de poderes”, tal y como afirman algunos defensores de la vuelta de los mitos, no a Montesquieu sino a los mismísimos dioses del Olimpo?²

Max Weber había profetizado que los viejos dioses, vencidos y sepultados por los vientos secularizadores, volverían un buen día entre nosotros. No serían ya, sin embargo, los seres feroces de antaño; ahora vendrían vestidos “a la moda”, es decir, dispuestos a no desentonar en un mundo desencantado y desmitificado pero, eso sí, como puntos de referencia de una humanidad que les había echado mucho de menos³.

Interés por los mitos siempre ha habido. Durkheim hablaba de ellos

1. Hegel, W.F.G., *Werkausgabe*, (Surkamp Verlag), vol. 18, p. 341.

2. Marquard, O., *Abschied von Prinzipialen*, (Stuttgart, 1981), p. 99.

3. Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, (Berlin, 1967), p. 28.

como de los donadores de sentido a la sociedad; Lévy-Strauss condicionaba la posibilidad de un verdadero humanismo a su reconocimiento; para Blumengerg es el mito el que puede rebajar los humos al principio de realidad; Kolakowski les trae a colación para compensar los límites de la razón científica... Ahora, sin embargo, se trata de algo muy distinto. Hasta ahora la filosofía se ha peleado con el mito por la gestión de la razón y del sentido. Siempre enfrentados y siempre necesitados. Ahora, sin embargo, el mito se desentiende de la razón (que entrega a la ciencia) y se presenta como el gestor del naufragio de la filosofía, convertida en mera literatura.

Para mostrar hasta qué punto toda la Modernidad funciona gracias a un pacto con el mito, baste recordar al *Leviatán* de Hobbes, padre de la política que sabemos y practicamos. Pues bien, Hobbes resume el nacimiento del Estado moderno con esta frase: «es el nacimiento de aquel gran Leviatán o, para decirlo con mayor propiedad, de aquel Dios mortal al que tenemos que agradecer... nuestra paz y nuestra protección». Si eso es así -y así parece que ha sido- la paz y la libertad penden de un hilo fino pues el Leviatán de marras puede despertar.

Detrás del Estado moderno y laico hay un Leviatán invisible, al lado de la razón siempre ha caminado el mito. Se puede entender la historia de la filosofía como una *profanización* o proceso de profanación: hacer público, en el *logos*, lo que está oculto en el mito; el paso de lo esotérico a lo exotérico. Este paso es dialéctico en el sentido en que no se puede perder la tensión entre los dos polos: si se abandona el mito, el producto profanado acabará pronto mitificándose; y si se pierde de vista al *logos*, el mito se convierte en fuerza inhumana.

Esa violencia del mito invocaba Mussolini cuando decía: «nosotros hemos creado un mito; el mito es una creencia, un sincero entusiasmo que, para poder existir, no necesita ninguna realidad pues es mero impulso, una esperanza, fe, ánimo». Ahí asomaba el lado más terrorífico del mito. Nada extraño entonces que los filósofos recuperaran una fuerte veta de la tradición ilustrada, precisamente la que asociaba triunfo de la racionalidad con destierro del mito. Mucha de la importación de “tecnología científica” al quehacer filosófico tiene que ver con esta voluntad decidida de deshacerse del mito.

Die Dialektik der Aufklärung hace un balance patético de esta lucha

de la razón contra el mito. En esta obra, Horkheimer y Adorno rompen con una vieja tradición ilustrada que enfrentaba totalmente *mito* a *logos*: *Die Dialektik der Aufklärung* era *Gegensatz* y *Gegenkraft* del mito. La Ilustración, en efecto, oponía la fuerza persuasiva del razonamiento a la violencia sobrecogedora del destino (*Gegensatz*); y la Ilustración rompía la órbita del determinismo de fuerzas telúricas colectivas mediante la decisión soberana del individuo (*Gegenkraft*)⁴.

Pues bien, *Die Dialektik der Aufklärung* rompe con esa tradición y proclama la complicidad entre *Aufklärung* y mito: «*schon der Mythos ist Aufklärung* (ya el mito es ilustración)» y «*Aufklärung schlägt in Mythologie zurück* (la ilustración acaba volviéndose mitología)».

El héroe de la Ilustración es Ulises, quien para salvar la vida (propia) tiene que sacrificar la vida (de sus acompañantes); el “ilustrado” Ulises para escapar al encanto mítico de las sirenas tiene que: *a*) atarse al palo, extraña forma de expresar la libertad. Por eso escriben sus autores que «el dominio del hombre sobre sí mismo, en lo que se cifra la Modernidad, acaba siendo la destrucción de ese sujeto ya que la substancia sometida y “atada” no es sino aquella parte vital que el famoso dominio del hombre quiere conservar»⁵. También puede, *b*) taponar los oídos de sus acompañantes para que no las oigan.

Esto pone de manifiesto que el dominio de la razón agosta la vida en vez de potenciarla. El *logos* degenera en *mito*. El hombre tan sólo puede trampa con el mito y engañarle, pero no vencerle. De ahí el fracaso de la Ilustración y el profundo pesimismo de toda esa generación, pues reconocían que el generoso proyecto de construir un mundo a la altura de la razón había sido una pesadilla. Horkheimer y Adorno confirman así el pesimismo de un genial pintor, el aragonés Francisco de Goya, que había titulado uno de sus aguafuertes “*El sueño de la razón produce monstruos*”.

4. Cf. Habermas, Junger, «Die Verchlingung von Mythos und Aufklärung», en Bohrer, K. H., *Mythos und Moderne*, p. 405-430.

5. Horkheimer - Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, (Amsterdam, 1947): “die Herrschaft des Menschen über sich selbst, sie sein Selbst begründet, ist virtuell allenmal *die Vernichtung des Subjekts*, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll”, p. 71.

No es mi pretensión analizar críticamente las tesis defendidas por los autores de *Die Dialektik der Aufklärung*, sino señalar que: a) cumplan su papel de filósofos de «*ihre Zeit in Gedanken erfasst* (captar su tiempo en pensamientos)» recurriendo a los *topoi* “logos” y “mito”. Es decir, que al expresar la crisis de la Modernidad con referencia al mito, hacen del mito un asunto de máxima actualidad, con una categoría explicativa de primer orden, y b) no se sienten muy felices con la persistencia del mito. Al establecer una relación de proporcionalidad inversa entre *mito* y *logos*, la pujante presencia del primero explica su pesimismo antropológico.

Esta breve referencia histórica indica que los modernos cultivadores del mito se insertan en una fuerte tradición filosófica que heredan no para reproducirla sino para enfrentarse al conflicto abierto entre mito y razón.

Lo primero que llama la atención en ellos es que no sienten ninguna angustia por el triunfo del mito. ¿Por qué es malo que triunfe el mito?, se pregunta Odo Marquard. Lo justo, se responde a sí mismo, es distinguir entre mitos buenos y mitos malos. Y esa es la tarea de la Ilustración⁶.

El mito malo es el *monomito*. Aquí no piensan en el dios abrahámico sino en su heredero secular: el mito de la razón. El *monomito* es un mal mito porque domina y somete al hombre. Nada más pernicioso que pensar “tener razón”. Cuando alguien cree tener razón se obliga a someterse a ella y a someter a los demás. Hay que acabar con esa vieja pretensión de la filosofía a la verdad.

El mito bueno es el *polimitismo*, es decir, la pluralidad de mitos. La pluralidad de mitos como la pluralidad de dioses limita el poder de cada dios y deja al hombre suficiente campo libre para ser él mismo. En el *polimitismo* está el invento más grandioso de la humanidad, aquello que es como el oxígeno del humano existir: *la división de poderes*. Esta no viene de Montesquieu o de Locke, sino que es un regalo de los dioses; es una herencia del Olimpo.

El *polimitismo*, con su división de poderes, es como una cifra mágica encaminada a garantizar el logro humano por antonomasia -la liber-

6. Maquard, O., *op. cit.*, p. 98.

tad- y que se expresa en formas tan conocidas como la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; la querencia moderna al nacionalismo, esto es, a la desagregación de los Estados; el gusto por la disidencia o por la figura del mercado capaz de regular por su cuenta el interés general desde el libre juego de los particulares; el florecimiento de las éticas ensimismadas... Hay que acabar, dicen, con la "pretensión de universalidad" de la vieja filosofía, empeñada en hablar de verdad y de bondad; hay que dejar paso a una teoría de la desagregación (¿desregulación?) donde toda solidaridad es sospechosa de *monomitismo*.

A la misma conclusión, aunque por otros caminos, llega Hans Blumenberg, quien caracteriza la mentalidad de nuestro tiempo de *mito gnóstico*⁷. El gnosticismo conlleva desprecio y desinterés por la realidad presente porque piensa que su sentido y salvación sólo acontece en el momento de su acabamiento. Pues eso es lo que ocurre con todas las filosofías emancipatorias de la historia que cifran el sentido o realización del presente en algo que está por venir y que, en ese sentido, "no es de este mundo". Para neutralizar esa tiranía del monomito de la historia no hay más remedio que llamar en ayuda a los mitos "que si originariamente son poderes y fuerzas, tienden a serlo ilimitadamente, salvo que se limiten unas a otras". De ahí la bondad del *polimitismo*.

Como se ve, esta vuelta de los mitos quiere ser ilustrada. No sólo el *polimitismo* se siente garante de la individualidad, principal herencia ilustrada, sino que además convive con la necesidad y la existencia de un conocimiento científico de la realidad. En este tipo de planteamiento⁸ se parte de un *logos* realizado en las *Naturwissenschaften* -es decir, se parte de la ciencia- y se pregunta por el lugar de la filosofía, en general, y de las *Geisteswissenschaften*, en particular.

Es ese contexto donde se desarrolla su teoría de la *Kompensationsrolle* de las viejas humanidades. El conocimiento de la realidad es un asunto demasiado serio como para dejárselo a las humanidades; eso es cosa del *logos científico*. Lo que ocurre es que la marcha triunfal de

7. Maquard, O., «Das gnostische Recidiv als Gegenzeit», en *Religionstheorie und politische Theorie*. Bd, pág. 2 (hrsg. v. J. Taubes, Fink Verlag 1984, pp. 31-36).

8. cf. Maquard, O., «Über die Unvermeidlichkeit des Geisteswissenschaften», en *Apologie des Zufälligen* (Suttgart, 1987, pp. 96-113).

ese logros produce desajustes y consecuencias no queridas en los hombres y en la sociedad. Es entonces cuando interviene la filosofía como una especie de taller de reparaciones donde se arreglan los desperfectos causados por la ciencia. Veamos como.

El proceso de modernización, pilotado por la ciencia, causa *lebensweltliche Verluste* (pérdidas vitales) tanto en el sujeto como en el objeto del conocimiento. Primero, en el sujeto; el sujeto del conocimiento científico -el científico- tiene que "neutralizar" todos los componentes subjetivos, tales como la lengua, la religión y la cultura, que constituyen su *lebenswelt*; la ciencia se escribe en inglés y todos los científicos son intercambiables; esta escisión entre *leben* (la vida) y "labor" (el laboratorio) priva al conocimiento científico de una dimensión -la vida- sin la que no se puede vivir. En segundo lugar, un empobrecimiento del objeto; la Modernidad ha fabricado un sujeto del conocimiento que es un "experto", es decir, alguien "que sabe de cosas"; lo que se conoce es una cosa, un objeto *exacto* mensurable, un producto *industrial* que es perfectamente calculable; la ciencia elabora el objeto del conocimiento mediante una artificialidad que uniforma los ámbitos de la vida; así, el mundo visto por la ciencia pierde el colorido y la complicitad que el hombre necesita para vivir.

Es entonces cuando se reclaman los servicios de la filosofía, convertida en *mitología*, lo que tiene que hacer es contar historias que compensen las pérdidas vitales del conocimiento científico. No se trata de una función menor pues la tarea que se le asigna es, en realidad, la de suplir serias creencias de la racionalidad científica que afectan al *sentido*, al *sentimiento* y a la *identificación colectiva*. Por eso se pide a la filosofía que cuente historias: *historias sentimentales* que rellenen el vacío pasional de una razón calculadora; *historias de identificación patriótica* que cubran las lagunas que causa un progreso disgregador e *historias de sentido* que suplan la desorientación que conlleva el desarrollo científico, ayuno de valores.

Nótese que se pide a la filosofía que *compense*, es decir, que rellene o disimule el vacío, pero reconociendo que le falta capacidad cognitiva para fijar un horizonte cualquiera a la ciencia. A la filosofía y a la "literatura" les está vedada toda forma de conocimiento, por eso no pueden dar satisfacción a las necesidades o insuficiencias de la ciencia.

Tan sólo les cabe *disimularlas*.

Si esto fuera así, el moderno polimitismo habría resuelto el conflicto entre mito y razón planteado en la *Dialektik der Aufklärung* en términos trágicos mediante una solución cercana a la comedia. Dice Taubes⁹ que “la *Loa del politimismo* tiene lugar en el preciso instante en el que se produce la crisis de la filosofía y en el horizonte de la autodescomposición de la filosofía, anunciada por Hegel y Marx, en el contexto de la Teoría y Praxis del marxismo”. Habría que relacionar entonces la vuelta de los mitos con el “fin de la filosofía”: la verdad y la realidad se habrían encontrado en un punto -en el de la ciencia- y fuera de ella quedaría este inmenso divertimento de contar historias. También cabría descifrar esta “vuelta” desde la *Ideologiekritik* (mejor: la *Ido-logiekritik*): ¿acaso no proclamó hace unos años la revista *Time* al robot “hombre del año”?

Pero no es ésta mi intención. Lo que, por el contrario, pretendo, es ampliar el campo problemático sometiendo a crítica un planteamiento, como el que yo hasta ahora he hecho, que reduce los contendientes a dos: al *mito* y al *logos*. Quisiera invitar al debate al tercer miembro, relegado y olvidado, pero siempre presente: a la religión.

Decía Hermann Cohen que el “mito tiene sus más hondas raíces en el concepto de culpa. Ese es el destino, el *fatum* al que no escapan ni los dioses. Ahora bien, si se concede a la religión la capacidad de generación del individuo, podrá establecerse entonces la diferencia entre mito y religión. En la culpa mitológica el hombre no es tomado por un individuo sino por un engendro de sus mayores”¹⁰. Tenemos pues que lo que caracteriza al mito es su concepto de culpa y en eso se puede ver la profunda diferencia entre mito y religión. Años después W. Benjamin

9. Taubes, J., «Zur Konjunktur des Polytheismus», en *Mythos und Moderne* (hrsg. v. Bohre), p. 459.

10. «Der Mythos hat einen seiner tiefsten Ursprünge im Begriffe der Schuld. Sie ist das Verhängnis, das Fatum dem die Götter selbst unterworfen sind. Und aus dieser Ate, der Schuldverblendung, ist die Tragödie erwachsen. Wenn wir nun aber der Religion vermittelst der Schuld die Erzeugung des Individuums zuerteilen, so wird sich hier wiederum die genaue Differenz von Religion und Mythos herausstellen. Bei der mythologischen Schuld ist der Mensch nicht ein Individuum, sondern vielmehr der Spross seiner Ahnen». Cohen, H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, p. 197.

desarrollará estas ideas en *Schicksal und Charackter*; frente al destino, comenta Benjamin, todo hombre es culpable, antes incluso de que tome cualquier decisión: “el destino es el medio ambiente culpable del viviente. Y tal medio ambiente es el propio de un ser viviente natural, es decir, corresponde a esa aparición todavía no totalmente disuelta, tan oculta a la mirada del hombre que éste no puede hacerse con ella (con la aparición fantasmal); sólo puede, en el mejor de los casos, ocultarse en ella gracias al poderío que ejerce sobre él”¹¹. El destino toma al hombre pues por un ser natural, es decir, por lo que fue antes de que accediera al uso de la libertad; esta reducción al estado natural se hace de una manera vergonzante, como ocultando al hombre su propio ser, para que de esta manera, desprovisto de su libertad y razón, busque cobijo en una fuerza superior que sólo existe porque se le niega ser él mismo.

El hombre es pues culpable como lo es la naturaleza caída a los ojos de su creador. Advuértase que en la tragedia griega “naturaleza” no tiene la connotación que hoy domina entre nosotros. El don de la *bondad natural* es, según Benjamin, un invento de la comedia. De ahí que el destino del héroe en las tragedias griegas sea la expresión inminente de la caída culpable del hombre en lo natural.

Y, junto a la culpa, la infelicidad. La culpa se paga con la infelicidad. Hasta tal punto está unida la infelicidad al mito que para ser feliz hay que escapar al embrujo del mito. Y Benjamin recoge el dicho de Hölderlin “quien llama dioses bienaventurados a los que *no tienen destino*”. Feliz es el dios que escapa al destino. Y si en algún momento encontramos un hombre feliz no es porque se le recompense su inocencia sino como tentación para una más severa inculpación. Bienaventuranza, felicidad, inocencia o justicia sólo se dan fuera de la órbita mítica, lejos pues del campo de influencia del mito.

Esta situación de culpa e infelicidad, independientemente de la libertad del hombre, se institucionaliza en algo así como una *culpa genealógica*; no sólo el padre paga por una culpa que no ha cometido sino que el hijo tiene que pagar por la culpa de los padres. Nada más extraño al mito que la individualización de la culpa.

Pues bien, dice Benjamin, nada tiene que ver la religión con el des-

11. Benjamin, W., *GS I*, p. 175.

tino, y, por tanto, con la culpa y la infelicidad propias del mito. En efecto, “orden cuyos conceptos constitutivos sean los de infelicidad y culpa y en cuyo interior no haya una calle que conduzca a la liberación, un tal orden no puede ser religioso, por mucho que un mal comprendido concepto de culpa haya tenido que ver históricamente con la religión”. Y un poco más adelante: “la fundamentación del concepto de carácter (la otra pata del mito) hay que buscarla en un ámbito natural, ámbito que tiene que ver tan poco con la ética o la moral como el destino con la religión”.

Cohen se centra en la individualización bíblica de la culpa que es lo que se opone al núcleo sustantivo de lo que es el mito. Pues bien, en la Biblia es fácil observar cómo durante un largo período de tiempo se repite el convencimiento mítico de la “culpa genealógica”: los hijos tienen que pagar por las culpas de los padres. En *Exodo*, 24, queda patente la fuerza del mito: la culpa y la expiación es el lazo mítico que une a las generaciones pasadas y determina la lógica de los acontecimientos en el seno de los pueblos. Con los profetas Ezequiel y Jeremías, sin embargo, se rompe el maleficio mítico: “¿Por qué andáis repitiendo este refrán en la tierra de Israel: ‘los padres comieron agraces y los hijos tuvieron denteras’? Por mi vida os juro -oráculo del señor- que nadie volverá a repetir este refrán en Israel” (Ez. 18, 2-3). Y más adelante: “el que peca es el que morirá; el hijo no cargará con la culpa del padre, el padre no cargará con la culpa del hijo; sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad” (Ez. 18, 20).

En ese esforzado intento por descubrir algo así como el código genético de la subjetividad (*Urgeschichte der Subjektivität*) este pasaje ofrece una perspectiva radicalmente diferente de la que hemos visto en la *Odisea*, que era el referente de *Die Dialektik der Aufklärung*. El ‘código genético de la *Odisea* hace de la subjetividad humana un laberinto por el que se puede correr pero no escapar; es la simbiosis de mito y logos. Los profetas, por el contrario, separan radicalmente el mito de la libertad.

No es difícil detectar que un exceso de culpabilidad -como la que propina el mito- acaba siendo, por defecto, una exculpación del sujeto. En la religión, por el contrario, la individualización de la culpa lleva a una radicalización de la culpabilidad. Esto se pone de manifiesto en dos

momentos. En primer lugar, al remitir el principio de la subjetividad a la conciencia de la culpa. El sujeto toma conciencia de su libertad al sentirse culpable: la genialidad de Ezequiel es haber descubierto la culpa individual y haber fundamentado al individuo en la conciencia de su culpa¹². O, dicho de otra manera, la historia de la humanidad comenzará tras la semana mítica, es decir, en el octavo día de la creación: el día que se descubrió libre tras haber pecado.

Pero hay algo más. Esa relación entre culpa y libertad, esa conciencia de la culpa se produce en el tiempo, en el seno de una sociedad marcada por la culpa (para Cohen el “pecado original” es el de la pobreza en el mundo). Imposible entonces disociar mi responsabilidad del hecho de la injusticia en el mundo. Eso explicaría la universalidad de la conciencia de culpa no en el sentido mítico de que uno es culpable por el hecho de nacer, tal como lo afirma el príncipe Segismundo en la obra *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, cuando dice que “el delito mayor del hombre es haber nacido”, sino en el sentido de Dostoyevski: “todos somos culpables de todo y yo más que nadie”. Se trata, en este segundo caso, de reconocer la historicidad de la injusticia ante la que uno se encuentra en el mundo: que no es algo “natural” ni impuesta por los dioses (“mítico”), sino que es histórica: algo producido por el hombre y en el tiempo. El hombre tiene que hacerse responsable del mundo injusto.

Esta constante remisión del yo al otro, de la libertad o autodeterminación a la responsabilidad, es decir, esta conciencia de saberse esperado en la tierra por alguien con el que tenemos cuentas pendientes lo interpreta Levinas con el término de *tiempo*. El tiempo es la posibilidad de un *novum*, lo que sólo es posible si se rompe el *continuum*. El sujeto o *existant* o el *Dasein* están condenados a la tautología: solo el otro rompe esa dinámica del yo. Por eso el tiempo es *autrui*, el otro. Ahora bien, si el tiempo es el otro sólo hay tiempo cuando hay interrupción. El tiempo es apocalíptico: no en el sentido de que anuncie catástrofes futuras sino que sólo hay salvación si se corta el curso de los tiempos que corren que, ellos sí, nos llevan al desastre. El primado de la respon-

12. «Jechskel unterscheidet sich von den sozialen Propheten dadurch, dass er die Sünde als die des Individuums begründet und dass er in ihr das Individuum entdeckt hat.», en Cohen, H., *op. cit.*, p. 214.

sabilidad sobre la libertad es una forma de llamar esa experiencia según la cual sólo haciendo nuestra la causa del otro *Unterbrechung* cortamos la querencia mítica de la eterna reproducción, entramos en el tiempo y por esa rendija facilitamos la entrada del Mesías, como diría Benjamin.

Para concluir cabría preguntarse si el gran reto del mito no es tanto el *logos* cuanto la religión. Tenemos, en efecto, por un lado, que la substancia de la religión se encuentra en torno a términos como “responsabilidad” (culpabilidad individual), tiempo como “interrupción”. Esa es la cultura de la religión. La cultura del mito es la exculpación individual (¿inocencia?), el tiempo indefinido entendido como “progreso”, “evolución” o “eterno retorno”. Este *Zeitmythos* no tiene en sí ninguna razón para parar la máquina pues piensa que tiene todo el tiempo del mundo y en ese tiempo se resolverán los problemas. La religión, por el contrario, sabe que sólo tiene sentido haciendo suya la causa del otro, interrumpiendo “los tiempos que corren” que son los nuestros y que no nos gustan. O, dicho de otro modo: la religión sabe que el tiempo de salvación tiene un plazo *befristete zeit*, y es el otro quien puede interrumpir el *continuum* que lleva al abismo. Lo contrario al *Zeitmythos* sería *die Geschichte*.

La vuelta de los mitos es una manera de expresar la insatisfacción por los tiempos que corren. Pero es también la mejor forma de que se eternicen.