

La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea

The Persistence of the Myth and of the Imaginary Thing in the Contemporary Culture

Ángel Enrique CARRETERO PASÍN

Instituto Chano Piñeiro
quiquecarretero@terra.es

Recibido: 17.04.06

Aprobado: 03.05.06

RESUMEN

Este trabajo pretende mostrar la trascendencia filosófica y las diferentes expresiones sociológicas que adopta lo imaginario en la cultura contemporánea. Primero, comienza con el examen de la naturaleza antropológica profunda de lo imaginario, revelando la persistencia de un componente imaginario, propiamente no-racional, devaluado y soterrado por el racionalismo dominante a lo largo de la cultura occidental. Luego, partiendo de la conflictiva relación existente entre modernidad e imaginario, revela las dos manifestaciones fundamentales de lo imaginario en la época moderna: el progreso científico-técnológico y el campo de las identidades socio-políticas. Finalmente, descubre cómo lo imaginario sigue incluso operando en diferentes espacios cotidianos propios de la cultura de masas.

PALABRAS CLAVE: Imaginario, mito, modernidad, progreso, identidad.

ABSTRACT

This work tries to show to the philosophical importance and the different sociological expressions that it adopts the imaginary thing in the contemporary culture. First, it begins with the examination of deep the anthropological nature of the imaginary thing, revealing the persistence of an imaginary, properly not-rational component, devaluated and buried by the dominant rationalism throughout the western culture. Soon, starting off of the conflicting existing relation between imaginary modernity and, it reveals the two fundamental manifestations of the imaginary thing at the modern time: the scientific progress and the field of the partner-political identities. Finally, it discovers how the imaginary thing even follows operating in different own daily spaces from the culture of masses.

KEY WORDS: Imaginary, myth, modernity, progress, identity.

SUMARIO

1. El mito como cristalización del dinamismo de lo imaginario. 2. Modernidad y desmitificación del mundo. 3. Las nuevas figuraciones de lo imaginario en la modernidad. 4. Micromitologías imaginarias en la cultura contemporánea.

*Los Dioses son hombres
inmortales, mientras que
los hombres son dioses
mortales.*
Heráclito

*Mientras no cambien los
dioses, nada ha cambiado.*
Rafael Sánchez Ferlosio

1. EL MITO COMO CRISTALIZACIÓN DEL DINAMISMO DE LO IMAGINARIO

Una primera aproximación a la comprensión de la trascendencia cultural del mito requiere adentrarnos en la elucidación de aquello que Hans Blumenberg (2003: 11) condensó bajo el término «*el absolutismo de la realidad*». A lo largo de la historia, todos los pueblos han sentido una necesidad primaria de dominar una desasegante «angustia vital» suscitada a raíz del reconocimiento de un territorio inhóspito e innombrable que amenaza con vulnerar la ordenación siempre frágil y precaria sobre la que se asienta su discurrir cotidiano. El mito, sin embargo, procura distanciar al hombre de esta primigenia «angustia vital», consiguiendo racionalizar la inseguridad para transformarla en algo que se torna accesible y, de este modo, reconduce lo inhóspito a una imagen familiar. El «trabajo del mito» surge del inevitable desafío que debe afrontar la condición humana en su esfuerzo por domesticar una inquietud y extrañeza que se cierne constantemente sobre el horizonte de su experiencia social. Es así como «*al absolutismo de la realidad se le opone el absolutismo de las imágenes y los deseos*» (Blumenberg, 2003: 16). La imagen mítica primordial no llega a doblegar por completo el «*absolutismo de la realidad*»; pero sí lo *reglamenta* y encubre, atenuando, así, su *virulencia*. Ahora bien, la emergencia del mito hunde sus raíces en una dimensión propiamente religiosa, en el sentimiento de la existencia de aquello que Rudolf Otto llamó «*lo heterogéneo en absoluto, lo thateron, anyad, alienum, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro*» (Otto, 2001: 38). Lo *numinoso*, neo-

logismo con el que Otto nombra una experiencia arcaica que conmociona y perturba los cimientos fundamentales sobre los que se asienta la experiencia humana, aludiría al *mysterium tremendus* «lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar» (Ibid: 22). El mito no es más que una peculiar elaboración imaginaria en donde se lamina este originario impulso religioso, una *racionalización* simbólico-cultural en la que el *abismo sin fondo* da paso al *sentido*. En palabras de Cornelius Castoriadis: «El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad *catectiza* con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentidos» (Castoriadis, 1994: 71). No hay sociedad, veámoslo o no, sin mito, ya que el *constructo* mítico ofrece una respuesta al *por qué* y al *para qué* ineludiblemente presentes en todo cuerpo social, oferta un solidificado *sentido* a un mundo de por sí intrínsecamente contingente. El trazo, pues, más genuinamente característico del mito es su carácter *fundacional*, su capacidad para crear y re-crear un sólido universo de significación que impide que se ponga al descubierto «*el absolutismo de la realidad*».

Vinculado estrechamente a lo anterior, los estudios más significativos en torno a la naturaleza del mito concuerdan en dos aspectos fundamentales:

- a) El mito tiene su anclaje en un ámbito de la vida individual y colectiva que extralimita el orden de lo propiamente racional. Las elaboraciones míticas emanan de una experiencia humana que transita por derroteros bien distintos a los de la razón, el pensamiento lógico o el discurso científico. Existe una *lógica*, por así decirlo, *sentimental, afectiva y emotiva* que se haya en el trasfondo del mito. Así, la persistencia cultural del mito nos permite redescubrir un componente antropológico *alógico*, aparentemente exiliado en una visión del mundo en donde prima una excluyente racionalidad. «En realidad, todos los intentos de intelectualizar el mito, de explicarlo como expresión alegórica de una verdad teórica o moral, han fracasado por completo, ignoraban los hechos fundamentales de la experiencia mítica. Su sustrato real no es de pensamiento sino de sentimiento; el mito y la religión primitiva no son, en

modo alguno, enteramente incoherentes, no se hayan desprovistos de «sentido» o razón; pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas» (Cassirer, 1997: 126). Esta «*lógica simpatética*», a la que hace referencia Cassirer, es la que nos posibilita considerar el mito, primordialmente, como un «sentimiento general de la vida». De ahí el reconocimiento de la insuficiencia de las categorías racionales al abordar tanto la comprensión de la redundante presencia del mito (Lévi-Strauss, 1968: 186-210) como el permanente desafío de éste a la razón. El enjuiciamiento del mito desde los parámetros lógico-racionales olvidaría, en suma, que «el fenómeno del cual pretendemos dar cuenta no es en realidad el contenido de la representación mítica, sino la significación que posee para la conciencia humana y la fuerza espiritual que ejerce sobre ésta» (Cassirer, 1972: 20).

- b) El mito es siempre un instaurador de orden en un mundo de por sí en manos de la arbitrariedad y del azar. Es más, para decirlo en palabras de Leszek Kolakowski, el mito contiene en sí mismo «la negación de la contingencia del mundo» (Kolakowski, 1975:133). Las creaciones míticas son recursos culturales íntimamente ligados a la necesidad antropológica de edificar *universos simbólicos* destinados a clausurar las preguntas acerca de las ultimidades que afectan constantemente a la vida humana y en las que se instigan posibles fisuras en una aporreada asunción del mundo. Por eso, el mito posee un carácter protector, ofrece seguridad en una latente inseguridad ontológica de fondo, mantiene una firme interpretación significativa del mundo que legitima el lugar del hombre en el cosmos. Este carácter protector se haya vinculado a su capacidad de crear un orden a partir de un originario e inquietante desor-

den. Como afirma Georges Balandier, el relato mítico «es la lógica que actúa para dar al mundo una unidad, un orden, un sentido primordial; es captar cómo la creación pensada a partir de un caos inicial impone sin cesar el doble juego de las fuerzas del orden y el desorden, y las figuras mediante las cuales aquellas actúan» (Balandier, 1996: 19). A una conclusión análoga conduce la hipótesis propuesta por René Girard: el origen del mito fundacional como la instauración de un orden protector, que recurre para ello a una *catharsis sacrificial* destinada a exhumar simbólicamente una primigenia y latente violencia originaria (Girard, 1998: 97-126). No en vano, el rito, acompañante omnipresente de las conmemoraciones re-actualizadoras de un mito fundador, posee la facultad de sujetar a los participantes a una regla, instaurar una repetitividad; eliminando, de este modo, la impredecibilidad y fortaleciendo el sentimiento de orden y protección¹. Por otra parte, no debiera pasar desapercibido cómo el espíritu filosófico genuino brota *avant tout* de un deseo por colmar la duda y la indecisión a través de una justificación racional del acontecer del mundo, de un afán, a través del pensamiento, por poner orden en el desorden. En este sentido, la filosofía converge, deslindándonos de lecturas arraigadas tradicionalmente, con el mito; también éste, aunque bajo un lenguaje diferente, persigue por otros derroteros un idéntico objetivo: introducir un orden en el deambular existencial del hombre². En realidad, como diría Georges Gusdorf: «Si la mitología es una primera metafísica, la metafísica debe ser comprendida como una mitología segunda» (Gusdorf, 1979: 337).

Ahora bien, urge preguntarse, ¿Cuál es la fuente originaria de donde nacen las distintas

¹ Para la indisociable ligazón de mito y rito, véase (Mauss: 1969), (Caillois, 1938: 28-30). Para la del rito con el orden social, véase (Cazeneuve, 1971), (Turner, 1988), (Balandier, 1996: 28-35), (Girard, 1998: 76-126).

² En el contexto griego, como nos recuerda Jean Pierre Vernant (1992: 17), *Mithos* significa originariamente «palabra», «narración». No se opone, por tanto, a *logos*, cuyo sentido primero es también «palabra, discurso», antes de designar la inteligencia y la razón. Es posteriormente, a partir del siglo V, cuando, en contraste con el *logos*, el *mithos* es descalificado al identificársele con una falta de rigurosidad y fiabilidad. Asimismo, las manifiestas similitudes existentes entre el pensamiento mítico y la «física jónica» han llevado a ciertos autores a sostener que, en lugar de una discontinuidad entre *mithos* y *logos*, lo que se produjo, en realidad, es una trasposición del universo mítico en un lenguaje abstracto y racional. Véase (Cornford, 1984).

creaciones míticas? ¿De qué predisposición antropológica universal brota el mito? La radicalización de estas interrogantes conduce a la necesidad de reconocimiento de la existencia de lo que se ha dado en llamar *lo imaginario*. El mito surge del despliegue cultural de una imaginación humana que anhela trascender la *facticidad* de lo real, es el resultado de una espontánea creatividad mediante la cual el hombre amplifica el horizonte de su experiencia vital. El ser humano posee una inherente facultad para *inventar* mundos imaginarios que cohabitan con el propiamente real, acabando por yuxtaponerse y por estructurar éste último. Lo imaginario nace, pues, de un irrefrenable afán antropológico por ir más allá de lo dado, por construir formas simbólico-culturales que dotan de una significación al mundo circundante. Es así como en toda forma cultural está presente un inevitable componente de ilusión, *ficcional*. El mito no es más que una de las modulaciones en donde se proyecta y llega a cristalizar este dinamismo de lo imaginario. Así, la relación entre el hombre y su mundo se haya mediada finalmente por un nuevo registro imaginario. Las formas simbólico-culturales que se derivan de lo imaginario, entre las que se incluye el mito, impiden que el hombre mantenga, a partir de entonces, un vínculo desnudo con el mundo. «Allí, todavía, se puede descubrir como la tensión inicial entre el “sujeto” y el “objeto”, entre el interior y el exterior, se resuelve progresivamente a medida que surge entre estos dos mundos un nuevo reino, un dominio medio más rico de una multitud de figuras. El espíritu opone al mundo de cosas que lo encierra y lo domina un mundo imaginario y autónomo que le es propio. La potencia de la “impresión” reencuentra la oposición cada vez más neta y consciente de la facultad activa de la “expresión”» (Cassirer, 1972: 41). No podemos, pues, salirnos del mito. Toda cultura se haya siempre inmersa y atrapada, aunque en ocasiones una concepción positivista o historicista del

saber no nos lo permita visualizar, en un particular imaginario mitológico *fundante* y *arquetípico*³, «en un núcleo “*coriace*” que coincide justamente con el *corpus* sagrado de los mitos» (Durand, 1996a: 125).

En Occidente, Henri Bergson ha sido el primero en desvelar la existencia en el ser humano de una condición *fabuladora* emanada de la fecundidad creativa que anida en la imaginación⁴. El hombre cohabita en un *universo ficcional* que, infravalorado por el espíritu racionalista, le es sumamente indispensable para afrontar su vida. Lo propio del ser humano, subrayaba Bergson, es «fabricar espíritus y dioses» (Bergson, 1996: 250), es edificar mundos imaginarios que no son más que estrategias antropológicas protectoras frente a la incertidumbre que caracteriza permanentemente a la vida. Bergson comprendió, como posteriormente Gastón Bachelard (1997), que la *lógica* de lo imaginario tiene su anclaje en el orden de lo *vivencial*, en una demanda humana por transfigurar lo real, y que, por tanto, no debiera ser evaluada en términos estrictamente intelectuales al modo de la psicología fenomenológica sartreana (Sartre, 1986). El mito, en cuanto *ilusión solidificada*, como ensoñación cristalizada culturalmente, no existe más que como resultado de un fluir de la imaginación que se proyecta en una posible doble vertiente: bien hacia el pasado (memoria mítica) o hacia el futuro (utopía)⁵. Según Gilbert Durand, la función de la imaginación es una función fundamentalmente *eufemizadora*: «dinamismo proyectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo» (Durand, 1971: 127). A su juicio, existe, en analogía con la *fabulación* bergsoniana, una *función fantástica*, «marca originaria del espíritu», enraizada en una dimensión trascendental y universal atribuible a la imaginación. La *eufemización*, definitiva de lo imaginario, descansa en la facultad de la creación, en sus diferentes varian-

³ Pese a no ser la específica temática abordada en este trabajo, no podemos obviar el mencionar la profunda imbricación existente entre lo mítico y lo imaginario con un arcaísmo arquetípico, con unas estructuras profundas y cuasitrascendentales que sostienen el *inconsciente colectivo* de toda cultura. Una incursión en la noción de arquetipo puede verse en (Jung, 1977), (Ortiz-Osés, 1988) y (Durand, 1981; 1996a).

⁴ En el sufismo, sin embargo, como ha mostrado Henry Corbin (1993: 209-284) en su análisis del pensamiento de Ibn 'Arabi, la imaginación goza de un estatuto fundamental, puesto que es concebida como manifestación de la imaginación teofánica (*tajalli*) absoluta que se manifiesta en la creación divina. La imaginación creadora alcanza en el sufismo un carácter propiamente ontológico, ya que cada una de las expresiones de la imaginación es un instante entre los instantes teofánicos.

⁵ Para un acercamiento a la relación entre lo imaginario y el mito con las dimensiones temporales de pasado (memoria) y futuro (utopía), véase, fundamentalmente, (Bazcko, 1984). También (Ledrut, 1987).

tes, para desafiar a la precariedad de la existencia y a la muerte. «Todos aquellos que se han asomado de un modo antropológico, es decir, a la vez con humildad científica y amplitud de horizonte poético, al terreno de lo imaginario, están de acuerdo en reconocer a la imaginación, en todas sus manifestaciones, religiosas y míticas, literarias y estéticas, el poder realmente metafísico de enfrentar sus obras a la «podredumbre» de la Muerte y del Destino» (Durand, 1981: 385). En efecto, el mito, emanado del dinamismo de lo imaginario, es una forma simbólico-cultural nacida de un anhelo humano por rebelarse ante su destino natural. «Lucha contra la podredumbre, exorcismo de la muerte y de la descomposición temporal: eso nos parece en su conjunto la función *eufémica* de la imaginación» (Durand, 1981: 387). Las construcciones mítico-imaginarias, que sólo se nos tornan accesibles a través de una *sociología de lo profundo*, implican una abolición de la temporalidad profana, una congelación del tiempo histórico y una instauración de un universo temporal diferente en donde el hombre trata de contrarrestar, por utilizar una feliz expresión de Mircea Eliade, el *terror de la historia* (Eliade, 2000b: 135-156). Lo imaginario se encarna, entre otras variantes culturales, en el mito; como una manera en la que la creatividad se insubordina a la muerte, como un recurso, y aquí Georg Simmel y Durand coinciden plenamente, de la vida por sobrepasar sus límites, de «rebasarse a sí misma» y generar *más-que-vida* (Simmel, 2000: 297-313). En los mitos, afirma Roger Caillois (1938: 83), «es donde precisamente los instintos pueden alcanzar las satisfacciones que la realidad les niega» a los hombres. Los mitos son, en efecto, *ilusiones* resultantes del despliegue de la imaginación, pero ese tipo de *ilusiones* que, según Clément Rosset, nacerían de esa incapacidad connatural al hombre de «aceptar sin reservas la realidad con sus imperiosas prerrogativas» (Rosset, 1993: 9).

Las proyecciones de lo imaginario, una vez solidificadas y diseminadas bajo la forma de mitos, se configurarían como una realidad autónoma y objetiva que cohabita paralelamente y en una perfecta ósmosis con el mundo real. Esto es a lo que Edgar Morin ha denominado la *noosfera*. «una fabulosa noosfera estética/artística, que los media han multiplicado y diseminado, reina a su vez sobre nosotros, pero de forma singular: creemos profundamente en ella, estamos

penetrados, embrujados por ella, pero no le conferimos el mismo tipo de existencia que los creyentes en sus mitos» (Morin, 1998: 131). La *noosfera*, poblada de mitos y de otras expresiones culturales que emanan de lo imaginario, se superpone *a posteriori* sobre el mundo real y dota a éste de una significación particular. Es así como lo imaginario se torna finalmente real.

2. MODERNIDAD Y DESMITIFICACIÓN DEL MUNDO

Para desentrañar las claves del proceso de desmitificación del mundo llevado a cabo en Occidente sigue siendo plenamente actual la tesis anunciada por Max Horkheimer y Theodor Adorno al comienzo de su emblemática *Dialéctica de la Ilustración*: «El programa de la Ilustración era el desencantamiento. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia» (Horkheimer y Adorno, 1994: 59). La época moderna instaura un modelo monovalente de racionalidad que, representada por una objetividad científico-técnica al servicio de la eficacia y la operatividad, se encamina a un absoluto dominio de la naturaleza. La entronización de la razón moderna conlleva un obstinado esfuerzo por eliminar el misterio de las cosas y la conversión de éstas en meros ejemplares desprovistos de singularidad. La modernidad implica, así, una ruptura del cordón umbilical que había anudado indisolublemente *saber* y *sentido*. «En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad» (Ibid: 61). El afán de la ciencia moderna ha sido el de doblegar lo subjetivo a una esquemática racional, al primado de una reductora objetividad en la que no tiene cabida lo cualitativo, o, como recientemente ha resaltado Zigmunt Bauman, «la ambivalencia» (Bauman, 1996: 74). En consecuencia, establece una lucha obsesiva por desvalorizar el antropomorfismo que le achaca al mito, por disolver las proyecciones subjetivas sobre las que éste, en última instancia, reposa. «Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia» (Ibid: 63). En este ideal de razón moderna late, no obstante, un intento de exorcizar y sublimar un omnipresente temor arcaico por medio ahora de un completo conocimiento

racional del mundo. Si la génesis del mito radicaba en un control y dominio de una originaria «angustia vital», la razón moderna cree liberarse de ésta emprendiendo la senda de un absoluto conocimiento del mundo; de ahí que, paradójicamente, la certidumbre racional auspiciada en la modernidad sea «el temor mítico hecho radical» (Ibid: 70). La distancia entre sujeto y objeto, condición indispensable para la anhelada abstracción y matematización de lo real, no sería más que una tentativa por racionalizar dicho temor. La razón moderna es, en última instancia, también mítica, ya que posee, como el mito, un afán por ordenar el mundo, por mantener a distancia la «angustia», aunque para ello recurra a la aséptica objetividad del discurso científico. Sólo el arte está capacitado para atesorar un vestigio de lo mítico y de la magia, sólo éste logra substraerse a la encorsetada identificación establecida a raíz de la modernidad entre saber y dominio. La «imaginación mítica», como el arte, tal como ya percibiera Schelling, se resiste a una constricción al prototipo de verdad y racionalidad moderna, porque «lo que primariamente percibe el mito no son caracteres objetivos sino *fisiognómicos*» (Cassirer, 1997: 119).

Pese a las distancias teóricas que los separan, el análisis de la modernidad de Martin Heidegger va a converger en este punto con el de Horkheimer y Adorno. Heidegger se pregunta: ¿En qué consiste propiamente la esencia de la ciencia moderna? ¿Qué concepción de lo ente y de la verdad fundamenta esta ciencia? La respuesta que éste ofrece es que la ciencia moderna se caracterizaría, fundamentalmente, por «el aseguramiento de la primacía del método por encima de lo ente (naturaleza e historia), el cual se convierte en algo objetivo dentro de la investigación» (Heidegger, 1996: 84). La ciencia moderna, respaldada por la metafísica cartesiana, transforma la totalidad de los entes en «objeto de representación explicativa» (Ibid: 86), convierte, en suma, a *lo ente* en objetividad. La verdad deviene, entonces, certeza de una representación objetiva. La «moderna imagen del mundo», a diferencia de la medieval, consiste precisamente en concebir el mundo como imagen, en entenderlo como una representación objetiva, «la imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino por el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna» (Ibid: 89). La imagen del mundo

moderna es aquella que entiende lo ente como *representabilidad*, de la cual surgen el cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas; o dicho de otro modo, en la que «lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia» (Ibid: 93). Es el triunfo final de una visión racional del mundo, de un «*monoteísmo de la razón*» (Durand, 1996 a: 135), en donde se entiende, según el conocido diagnóstico de Max Weber, «que, en principio, se pueden dominar todas las cosas mediante el *cálculo*. Esto significa, sin embargo, la *desmagifización* del mundo» (Weber, 1992: 67). Para comprender cómo en Occidente la ciencia se haya incapacitada para dar respuesta a las interrogantes más acuciantes del ser humano, Weber apela a la temática de la obra de Tolstoi, en donde sale a relucir la falta de sentido de la muerte en una civilización consagrada al progreso científico-técnico como nueva deidad. La razón tecno-científica, como señaló Weber, a diferencia del mito o la religión, esta incapacitada para ofrecer una respuesta a la cuestión crucial que concierne a la existencia humana, aquella relativa al qué debemos hacer y cómo debemos vivir.

Por eso, Heidegger encuentra en la esencia de la ciencia moderna y en la *objetivización* técnica del mundo la simiente que abona la emergencia del nihilismo que profetizara Nietzsche a finales del siglo XIX. La «organización total» del mundo, en la que insisten Heidegger o Ernst Jünger, es la expresión acabada de la esencia de la ciencia moderna, es la completa conversión de la vida en producción técnica. La esencia de la ciencia moderna es también la causante de «los tiempos de penuria», de la desertización del mundo provocada por una huida de los Dioses que sólo los poetas están capacitados de sentir y de seguir las huellas de su oscurecido resplandor. La interrogación planteada por Hölderlin «¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?» cobra, entonces, un valor esencial. «Ser poetas en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos» (Heidegger, 1996: 244). La época moderna es, para Heidegger, la que lleva a cabo el ocultamiento de la divinidad, de lo sagrado, del mito, de aquellas instancias que tradicionalmente ofrecían una significación a las experiencias fundamentales que afectaban al ser humano: el dolor, la muerte o el amor. La palabra *nihilismo*, indicadora de que la nada (el *nihil*) es esencial, de que desde cualquier perspectiva todo es nada, expre-

sa, en definitiva, la laguna de sentido que la modernidad ha desplegado. Esta impronta secularizadora de la modernidad, que discurre en sintonía con el proceso de desmitificación, es también experimentada por Walter Benjamín como el sentir que «nuestra actividad social, por fuerte que pueda llegar a ser, falla en una cosa, ha perdido su dignidad metafísica. Se ha convertido en una cuestión de mero orden público, de bienestar personal. Casi todos aquellos que actúan socialmente lo hacen como un asunto vinculado a la civilización, como la luz eléctrica, por ejemplo. Si se me permite la expresión poética, le diría que el dolor ha quedado secularizado» (Benjamín, 1993: 57). La modernidad, tal como reitera Eugenio Trías, es el *tiempo de la gran ocultación* e inhibición de lo sagrado y su manifestación simbólica (Ibid: 27)⁶. En términos habermasianos, la modernidad entrañaría un proceso de «racionalización de las imágenes del mundo». Según Jürgen Habermas, en «las culturas superiores», identificadas con las sociedades modernas, se daría una disolución de las figuras mítico-narrativas, religiosas, cosmológicas o metafísicas de pensamiento⁷. Ahora bien, la posición de Jürgen Habermas ante la modernidad, aún diagnosticando las patologías culturales resultantes de ésta, en definitiva detectando la «reificación del mundo de la vida» que habían anticipado Simmel y Lukács, se distancia del pesimismo que embargara a pensadores como Jünger, Heidegger, Benjamín, Simmel o sus predecesores frankfurtianos, viendo en ella más lo que se gana que lo que se pierde. La evolución de la cultura occidental implicaría una inevitable «decentración» de las imágenes del

mundo» que conllevaría que los fundamentos últimos que habían guiado con anterioridad la interpretación global del mundo deban ser reconvertidos bajo la forma de un consenso racional (Habermas, 1992: 104). La imagen mítica del mundo sería, en este sentido, una imagen «sociocéntrica»; en la cual los individuos se ven privados de cuestionar, bajo pretensiones de validez susceptibles de crítica, las orientaciones centrales de la vida social. Habermas percibe claramente, pues, los desarreglos resultantes de la modernidad en el «mundo de la vida», la «jaula de hierro» weberiana y el sinsentido kafkiano de la vida; pero, pese a ello, encuentra en la modernidad un potencial germen emancipador del que las sociedades premodernas carecerían, encarnado en la razón como fuente de crítica y de capacidad para forjar un consenso comunicativo.

Por otra parte, en lo que atañe a la desmitificación del mundo moderno, Johan Huizinga ha revelado que la representación del mundo medieval se caracterizaba por el desbordamiento de un simbolismo en el que tiene su asidero tanto el mito como la religión. La significación de las cosas no se agotaba en su manifestación inmediata, sino que, por el contrario, éstas se hallaban impregnadas de un misterio al que sólo una *expresión figurativa* da acceso. Al encontrarse totalmente bañado por el simbolismo, el espíritu medieval, del mismo modo que el pensamiento primitivo, el mundo poético o el onirismo infantil, entiende las propiedades comunes al símbolo y a lo simbolizado como esenciales. Las rosas blancas y rojas florecen entre espinas. De ello, el espíritu medieval ve la

⁶ Gilbert Durand ubica el verdadero inicio del proceso *desacralizador* y *desmitologizador* occidental en un momento histórico anterior a la modernidad. Siguiendo el análisis del islamista Henry Corbin, entiende que la primacía otorgada en el siglo XIII en Occidente al aristotelismo averroísta, luego tomismo, en detrimento del avicenisismo es el elemento determinante que va a marcar un nuevo rumbo en el saber caracterizado por la escisión entre conocimiento —propio de la actividad humana— y revelación —reservada su interpretación al clero—. La mística medieval, como la *gnosis* en las primeras fases del cristianismo, abogaban, por el contrario, por la indisoluble unidad de ambas. Al situarse el clero como figura monopolizadora de la relación del hombre con la trascendencia y por tanto la iglesia como institución fuera de la cual «no hay salvación», se «prohíbe al hombre ser figura sin intermediario de Dios, o incluso figura segunda de esa «figura» mayor que es todavía el Cristo de la *Imitatio*», se aborta el «conócete a ti mismo» propio de la tradición órfica y posteriormente platónica o la sabiduría condensada en el célebre versículo del *Corán* según el cual el alma individual «conociéndose a sí misma, conoce a su señor». Este será, según Durand, el origen de la *episteme* moderna que conducirá posteriormente a un desgarrado *nihilismo*. Véase (Dürand, 1999: 19-26)

⁷ No subscribimos, no obstante, la posición habermasiana según la cual una imagen del mundo queda devaluada totalmente en su tránsito a una siguiente, puesto que «no es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones en que deja ya de convencer» (Ibid: 101). Habermas prejuzga las imágenes del mundo anteriores a la modernidad desde el marco exclusivo de la racionalidad, sin percatarse de que éstas tienen su asidero, como ya hemos apuntado, en un orden de la experiencia social alternativo al de la racionalidad entendida al modo moderno. «En la medida en que el mundo de la vida de un grupo social venga interpretado por una imagen mítica del mundo, los individuos pertenecientes a él se ven exonerados del peso de la interpretación, pero a la vez se ven privados de la oportunidad de llegar por sí mismos a un acuerdo susceptible de crítica» (Ibid: 105).

significación simbólica en la cual vírgenes y mártires irradian su gloria entre sus perseguidores. El mundo medieval es un mundo dominado, en suma, por un acentuado antropomorfismo que propicia que la fantasía se entremezcle y confunda con lo sensible. El mundo está empapado de una alegoría en la que se ensancha el horizonte de la experiencia vital. «Represéntese el lector el goce de un mundo en que cada piedra preciosa chispea con el esplendor de todos sus valores simbólicos, en que la identidad de la rosa y de la virginidad es más que un poético vestido de fiesta y abraza la esencia de ambas. Vívase en una verdadera polifonía del pensamiento. Todo está transido por éste. En toda representación resuena un armonioso acorde de símbolos. El espíritu se eleva a esa embriaguez de la imaginación, a esa confusión pre-intelectual de los límites de la identidad entre las cosas, a ese embotamiento del pensar racional que exaltan hasta su cumbre el sentimiento de la vida» (Huizinga, 2001: 273). El pensamiento simbólico era aquello que precisamente impedía el desarrollo de la lógica genético-causal sobre la que se fundamentará posteriormente el modelo de ciencia típicamente moderno. El «otoño de la Edad Media» se corresponde, sin embargo, con una degradación de lo simbólico que allanará el terreno para el auge de la nueva ciencia.

El orgullo de la racionalidad moderna por desmantelar el universo del mito va a encontrar una primera reacción histórica en el romanticismo. El romanticismo reconocerá en el mito, oponiéndose a la fe en la ciencia y el progreso modernos, una verdad ancestral revelada a la humanidad y sedimentada en la tradición⁸. Para los románticos, como posteriormente para los surrealistas, el mito muestra que existe algo en la historia de la humanidad que se resiste a ser definitivamente doblegado y superado en nombre de la razón. En el romanticismo, el mito se nos redescubre, en última instancia, como la «exégesis narrativa de lo sagrado» (Trías, 2001: 22). En este sentido, parafraseando a Blumenberg, «El romanticismo fue como una tardía aplicación de la metáfora de las capas de cebolla a los esfuerzos de la Ilustración» (Blumen-

berg, 2003: 55). La trascendencia del pasado, de un componente propiamente arcaico —en donde se arraiga el mito—, es así revalorizada frente a una emergente razón moderna. No en vano, Benjamín, rebelándose frente al triunfante «ideal de progreso» promovido por la modernidad, afirmará: «Pero sobre todo, siento que vivimos muy profundamente todavía inmersos en el mundo descubierto por los románticos»; y clarificando lo anterior señala: «se trata de la captación conceptual de lo pavoroso, lo inconcebible y lo irracional escondido en nuestras propias vidas» (Benjamín, 1993: 65). Para los románticos, los mitos, en cuanto cristalizaciones *simbólicas* de la imaginación, «eran la revelación, o manifestación, a través de las cuales el *lógos* simbólico *del ser* se hacía patente o manifiesto» (Trías, 2001: 131). Cabe, pues, interpretar el romanticismo como un primer anhelo histórico de *anamnesis*, como un ansia por restaurar y revitalizar aquellos aspectos de la experiencia cultural soterrados por una monovalente y excluyente racionalidad erigida en modelo unidimensional de consideración de lo real.

3. LAS NUEVAS FIGURACIONES DE LO IMAGINARIO EN LA MODERNIDAD

Pese al énfasis desmitificador de la razón moderna, el mito ha logrado misteriosamente sobrevivir y adoptar unas nuevas expresiones en el propio seno de la modernidad. En un mundo supuestamente secularizado y donde la enarbolada razón moderna se ha impuesto en las diferentes vertientes de la vida social, la persistencia del mito, considerado éste una modalidad de arcaísmo para la mentalidad moderna, ha sido algo siempre enigmático y motivo de una inquietante perplejidad. No se trata, en efecto, de mitos *cosmogónicos* o *teogónicos*, de relatos originarios y ejemplarizantes, sino de mitos *sociogónicos* (Rivière, 1991) en donde, a través de lo imaginario, se inviste de aura mitológica a determinadas instancias o procesos sociales. Vamos, pues, a examinar las dos manifestaciones esenciales del mito en la época moderna: A).

⁸ Por eso Walter Benjamín, desligándose de la filosofía de la historia de corte progresista, dirige su mirada hacia una tradición rescatada al secuestro del conformismo, hacia las «*imágenes del pasado*», «en las que la colectividad busca tanto suprimir como transfigurar las deficiencias del orden social de la producción y la imperfección del producto social» (Benjamín, 1998b: 175). «Sus experiencias, depositadas en el inconsciente colectivo, engendran en su interpenetración con lo nuevo las utopías que dejan huella en mil configuraciones de la vida, desde edificios duraderos hasta modas fugaces» (Ibid: 175).

El imaginario del progreso científico-tecnológico. B). La política como nueva mitología. Curiosamente, ciencia y política, habían sido los dos pilares esenciales sobre los que se vertebrara el ideario moderno.

A. EL IMAGINARIO DEL PROGRESO. LA RAZÓN MODERNA DEVIENE MITO

Los teóricos de la secularización han puesto de relieve la consustancial relación existente entre la noción de progreso gestada en Occidente y la filosofía de la historia de raigambre judeocristiana. Karl Löwith ha sostenido que la interpretación de la historia inspirada por el judeocristianismo está guiada por un significado profético y escatológico fundamental: alcanzar la perfección y la salvación del hombre en una fase histórica futura. A su juicio, la filosofía de la historia occidental es, en sí misma, una creación de la teología judeocristiana; se origina en el momento en que la historia pasa a tener un fin último, un *telos*, que la orienta y que trasciende al acontecer presente. Este fin es el que va a incorporar en la historia las nociones de expectativa y de esperanza. La concepción judeocristiana, en lugar de mirar hacia el pasado como la cultura greco-romana, pasa a concebir éste como una promesa de futuro. La noción de *Moirá*, ha señalado John Bury (1971: 28), establecía en la antigüedad una dicotómica visión del mundo en la que se escindía el orden de lo humano y el de lo divino, y en la que, por tanto, se impedía que los hombres tomaran el lugar de los Dioses, abortándose la posibilidad de que el hombre pugna por alcanzar una perfección histórica. La preocupación hacia el futuro surge en el momento en que la tradición cristiana y hebrea ha invalidado la visión del mundo de la antigüedad. La escatología histórica implantada en Occidente provee a la historia de un objetivo final que la articula, consiguiendo, de este modo, superar el miedo de los antiguos a la fatalidad y a la fortuna. La idea de un fin último y resolutorio supondría, en última instancia, introducir un «monoteísmo profético y mesiánico», una dirección única, en la historia. El origen de la idea de progreso, de que la historia se encamina hacia un fin a alcanzar, nace, entonces, como una secularización profana de la teología que está en el trasfondo de este monoteísmo, «nuestro mundo moderno es profano e irreligio-

so y, no obstante, depende del credo cristiano, del que se ha emancipado. La ambición de ser *creativo* y el esfuerzo por una realización futura reflejan la fe en la creación y en la consumación, aun cuando se tengan por desatinados mitos» (Löwith, 1973: 227). Desde entonces, la historia se transforma en un proceso lineal e irreversible; en contraste, pues, con la cíclica doctrina del eterno retorno de lo mismo que alimentara la mentalidad del mundo antiguo.

Según Koselleck, la moderna noción de progreso surge cuando en el siglo XVIII la concepción profética de esperanza de futuro judeocristiana se mezcla con la de pronóstico racional de futuro; originada ésta última del cálculo político que se había iniciado en la Italia de los siglos XV y XVI y continuado en los gabinetes de las cortes europeas en los siglos XVII y XVIII. Se trata, en suma, «de una arriesgada combinación entre política y profecía» (Koselleck, 1993: 36). De esta forma, «la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el Siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aún antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración» (Ibid: 37). Es así cómo se gesta en la conciencia europea una temporalidad de progreso, un tiempo en el que la experiencia del presente se substraerá a la de un futuro siempre anhelado. Asimismo, Koselleck señala que la moderna concepción del progreso se encuentra teñida de las expectativas apocalípticas cristianas de un tiempo final. En las postrimerías de la Edad Media, se arraiga la idea de la inminencia de un tiempo final de redención. A partir del siglo XVI, va a ser el auge de la ciencia lo que propiciará que la antigua esperanza judeocristiana se desplace ahora al terreno de aquella; de modo que en el nuevo horizonte de consideración del progreso «ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre» (Koselleck, 2003: 54). Además, la aceleración del tiempo es ahora «calculada en un tiempo en sí mismo uniforme» (Ibid: 54). Así, a la idea de que el fin de la historia está cercano da paso la idea de que el fin debe, en manos de la ciencia, ser alcanzado de manera más veloz. «Desde entonces la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma» (Ibid: 54). Las esperanzas milenaristas son, así, *mundaneizadas*, transferidas a una inmanencia histórica y más específicamente al poder de la ciencia para

transformar la naturaleza; pero esto ocurre porque la noción de *telos*, de meta, había sido ya prefijada con anterioridad. Como resultado de la secularización, el acortamiento del tiempo en manos de Dios se convierte ahora en una aceleración de éste en manos del hombre. A partir del siglo XVIII, no obstante, la aceleración histórica sobre la que se asienta la noción de progreso se habría independizado de sus residuos cristianos para alcanzar autonomía⁹.

A raíz de la modernidad, el «mito de progreso» asienta el «*Imaginario central*» de Occidente consistente en que la conquista de un deseado porvenir obedece exclusivamente a la praxis humana. El anhelo de salvación al final de los tiempos se *mundaneiza* como un proyecto de liberación intrahistórico, de redención secularizada, con una prospección de futuro. Permanece en éste, no obstante, un vestigio religioso, a saber: «la idea de que el tiempo solamente tiene sentido una vez consumado» (Marramao, 1989: 200). Esta «*futurización de la historia*» entraña la supeditación de la significación de la actualidad en función de la dirección histórica prediseñada. El horizonte de la salvación sigue estando presente, si bien ahora se transforma en un *principio activo y planificador*, en una tarea de construcción de futuro dependiente del propio hombre. Queda perfilada, así, la emergencia del *homofaber*, representante de una concepción prometéica de la historia en la que el hombre persigue un completo plegamiento de la naturaleza a sus fines. Como bien resume Hannah Arendt: «Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-creador, de manera que donde Dios crea *ex nihilo*, el hombre lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios» (Arendt, 1998: 160).

La idea moderna de progreso es, pues, en su origen, religiosa, aun cuando en su devenir se

haya desgajado de su espíritu originario. Se haya indisociablemente ligada a una concepción de la razón entendida como fuente de dominio y explotación de la naturaleza, «podemos constatar la presencia de una convicción casi omnipresente según la cual el carácter mismo del conocimiento —del conocimiento objetivo como el de la ciencia y la tecnología— consiste en avanzar, mejorar, perfeccionarse» (Nisbet, 1996: 20). Así, como consecuencia derivada de la instauración de la modernidad, una totalizadora versión prometéica de la civilización se consagra como nuevo mito *fundante*, como *significación imaginaria central o primera* que, en palabras de Castoriadis, «instituye un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas» (Castoriadis, 1989: 320). Este *imaginario prometéico* va a ser aquel en torno al cual se integra, organiza y adquiere un sentido la totalidad de la existencia social; pero que, en su condición propiamente imaginaria, resulta opaco tanto a la percepción como al pensamiento y, no obstante, «más real que lo real» (Castoriadis, 1983: 244). Es el rostro de una nueva deidad que confiere de una indiscutible y unitaria matriz de sentido a las cosas y a la relación de los hombres con éstas¹⁰. En su obsesión por desmitificar la experiencia social y sin percatarse de que el mito es la instancia que sostiene inevitablemente la irremplazable «estructura unitaria de sentido» sobre la que descansa toda sociedad, la civilización moderna segrega «una mitología progresista en la que triunfa el mito de Prometeo» (Durand, 1996b: 25). Dado que, con independencia de su voluntad, el hombre se haya inmerso y atrapado en el seno del mito, podemos preguntarnos, entonces, con Durand: «¿Bajo qué régimen mítico se manifiesta a su voluntad esa desmitificación?» (Durand, 1981: 404).

El efecto más acentuado que se deriva del idealismo progresista, auspiciado por otra parte por la mentalidad burguesa, será una completa racionalización de lo real que estará inspirando el industrialismo, la burocracia o el urbanismo

⁹ Una lectura distanciada con respecto a las tesis de Löwith, Koselleck o Marramao es la propuesta por (Blumenberg, 1985). Puede encontrarse un análisis de ésta en (Beriain, 1996: 70-73).

¹⁰ Cuando Castoriadis sostiene que «La significación de Dios es a la vez creadora de un “objeto” de representaciones individuales y elemento central de la organización de un mundo monoteísta, ya que Dios es puesto a la vez como fuente del ser y ente por excelencia, norma y origen de la Ley, fundamento último de todo valor y polo de orientación del hacer social, puesto que es por referencia a él como una región sagrada y una región profana se encuentran *separadas*, como son instituidas una multitud de actividades sociales y creados los objetos que no tienen ninguna otra “razón de ser”» (Castoriadis, 1989: 316-317) abre una sugerente línea de interpretación de lo sagrado a partir del papel desempeñado por las *invisibles significaciones centrales* en toda sociedad.

moderno. La consecución de la meta anhelada por la filosofía de la historia progresista pasa por una constricción de la totalidad de la vida social a un prefijado y uniformizado orden racional. La nueva *episteme* configurada en la modernidad descansa, en última instancia, sobre un *arquetipo geométrico* que ansía doblegar la *ambivalencia* constitutiva de lo real a una reglamentación racional (Bauman, 1996: 91). Finalmente, esta organización racional del mundo colonizará, como ya bien se percataron Simmel o Spengler a comienzos del pasado siglo, lo más íntimo de la cultura, reduciéndola a una *reificada objetivización* racional. Es así como, según el lúcido diagnóstico de Adorno y Horkheimer, «la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar» (Ibid: 80). En este sentido, la aportación teórica de Castoriadis nos ayuda a esclarecer el totalitarismo de la pseudo-racionalidad moderna al descubrir en ésta un fundamento último de carácter imaginario. «Tratar a un hombre como cosa, o como puro sistema mecánico, no es menos, sino *más* imaginario que pretender ver en él a un búho; representa incluso un grado mayor de adicción a lo imaginario, pues no solamente el parentesco *real* del hombre con un búho es incomparablemente mayor que el que tiene con una máquina, pero también ninguna sociedad primitiva aplicó jamás tan radicalmente las consecuencias de sus asimilaciones de los hombres a otra cosa que lo hace la industria moderna con su metáfora del hombre-autómata.» (Castoriadis, 1983: 274). El «imaginario central» moderno, la representación *fantasmática* que impregna de significación a las cosas, es la autonomización de la racionalidad en uno de sus momentos parciales, «el del entendimiento, que no se preocupa sino de las conexiones parciales e ignora las cuestiones de fundamento, de conjunto, de finalidad, y

de la relación de la razón con el hombre y con el mundo» (Castoriadis, 1983: 276); lo que propiciará algo por otra parte ya esbozado por Karl Marx en su emblemático desciframiento del *fetichismo* que rodea a la mercancía: la alienante identificación del sujeto a un mero objeto. Así pues, el prototipo de racionalidad moderna se va a sostener sobre una instancia propiamente *imaginaria* que trasciende lo real pero que, sin embargo, dota a éste de una englobante significación. Prolongando este análisis, también el discurso científico, en cuanto resultado acabado del racionalismo moderno, descansa, inevitablemente, sobre unas *invisibles* y aproblemáticas representaciones del mundo que bien podríamos catalogar de *imaginarias*¹¹.

Un segundo efecto, vinculado estrechamente al anterior, será la instauración del productivismo. La Edad Moderna invierte el tradicional rango de superioridad que la mentalidad greco-latina y cristiana había atribuido a la *vita contemplativa* (*bios teóricos*) sobre la *vita activa*. Por vez primera en la historia de la humanidad, se va a producir una glorificación de la *labor*, de aquello «que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo» (Arendt, 1998: 102), en detrimento de otras acciones antaño ennoblecedoras por su estímulo de la autonomía y de la libertad humana. De esta manera, se forjan las condiciones para la irrupción del *homofaber* y su visión del mundo: la utilidad, la eficacia y la instrumentalización de lo real. A partir del siglo XVII, sostiene Arendt, esta entronización de la *labor* se ensamblará con una visión del mundo como un «proceso en sí mismo progresivo» (Arendt, 1998: 117) que pasa a identificarse como imagen del propio proceso de la vida, gestándose, así, el ideario productivista moderno¹². El «mito productivis-

¹¹ En la noción de *episteme* foucaultiana de las ciencias humanas, en cuanto «*a priori* histórico que sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento», se vislumbra esta idea. Véase (Foucault, 1997: 334-375). En lo relativo al imaginario de la ciencia, véase, especialmente, (Bloor, 1998), (Latour y Woolgar, 1995), (Lizcano, 1993).

¹² Del que no se libera incluso, pese a su denuncia del trabajo *alienado*, el propio Marx; en última instancia heredero, consciente o inconsciente, del mito prometeico moderno. Para un acercamiento a la sobrevaloración de las categorías de trabajo y economía, así como de las contradicciones inherentes en su pensamiento en torno a ellas, véase, fundamentalmente, (Maffesoli, 1977: 143-223), (Baudrillard, 1996: 17-69), (Arendt, 1998: 97-155), (Dumont, 1999: 143-227). En sus *Tesis sobre Filosofía de la historia*, Benjamín, sin embargo, sí que se rebela contra el espíritu prometeico que absorbe el marxismo cuando afirma: «El progreso, tal y como se perfilaba en las cabezas de la socialdemocracia, fue un progreso en primer lugar de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar era un progreso inconcluyente (en correspondencia con la infinita perfectibilidad humana). Pasaba a ser, en tercer lugar esencialmente incesante (recorriendo por su propia virtud una órbita recta o en forma de espiral). Todos estos predicados son controvertibles y en cada uno de ellos podría iniciarse la crítica. Pero si ésta quiere ser rigurosa, deberá buscar por detrás de todos estos predicados y dirigirse a algo que les es común. La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecu-

ta» deviene, entonces, el vértice sobre el que gravita la vida misma; y su inevitable derivado, el *homo oeconomicus* consagrado al trabajo, como la verdadera figura arquetípica omnipresente, fundante y unificadora sobre la que se articula el inconsciente colectivo que estructura el espacio/tiempo de la vida cotidiana en la cultura occidental (León, 2001: 73-113). También en este caso, tal como ocurría en el proceso de racionalización, la absoluta conversión de lo real en utilidad, eficacia e instrumentalización no deja ser una elaboración más imaginaria que real en donde a las cosas se les sobreañade una *significación imaginaria* que trasciende la entidad estrictamente objetiva de éstas.

B. LAS CONSTRUCCIONES MÍTICO-IMAGINARIAS COMO CONFIGURADORAS DE IDENTIDADES SOCIO-POLÍTICAS

La integridad de una sociedad descansa sobre una unánime coparticipación en un *centro simbólico*, en unas imágenes, creencias y valores centrales que gobiernan la totalidad de sus actividades (Shils, 1976: 3-16). Dichos valores y creencias poseen, pues, un rango sagrado, puesto que su violación haría peligrar la identidad de la sociedad. Emile Durkheim mostró cómo toda sociedad está constituida por un ideal común que, encarnado en la religión, le garantiza el mantenimiento de una conciencia colectiva. La religión, como instancia *ideacional*, no es algo exterior o añadido a lo social, sino, más bien, una *trascendencia inmanente* a éste. «Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios. No están exclusivamente admitidas, a título individual por parte de todos sus miembros de esta colectividad, sino que son el patrimonio del grupo cuya unidad

forjan. Los individuos que forman parte de él se sienten unidos entre sí por el solo hecho de tener una fe común» (Durkheim, 1982: 39). En las sociedades premodernas, la integración y la cohesión social se hallaban salvaguardadas por una sólida matriz de carácter religioso que lograba conferir una inquebrantable legitimación a su *nomos* social (Berger, 1981: 13-121). La modernidad, al desafiar el *universo simbólico-religioso* tradicional, socava, como consecuencia, el *centro simbólico* sobre el que gravitaba la vida de las sociedades premodernas, suscitando la demanda de un equivalente funcional que pueda suplir la laguna provocada por la desaparición de aquel. Jean-Jaques Rousseau ya se percató de que la erosión de la religión cristiana por el pensamiento ilustrado en Occidente hacía necesario el florecimiento de una *religión civil* que sostuviera la integración normativa de la sociedad, vislumbrando que sin un centro neurálgico que respaldase un ordenamiento las sociedades estaban abocadas a su descomposición. «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como normas de sociabilidad, sin las cuales es imposible ser bien ciudadano y súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creerlas, pero puede desterrar del Estado a cualquiera que no las crea; puede desterrarlo, no por impío, sino por insociable, por no ser capaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolarse la vida, en caso de necesidad ante el deber» (Rousseau, 1988: 138). El origen de la *religión civil* radica, pues, en un esfuerzo por mantener la integridad social bajo presupuestos laicos, una vez que ya la Ilustración dictaminara la superación de la religión al identificarla con los prejuicios y la superstición¹³. Los ideólogos de la Revolución Francesa, pese a su énfasis en liberar a la sociedad de la tutela religiosa, pronto percibirán la urgencia de enarbolar un nuevo

ción de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso» (Benjamín, 1990: 187). «Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente. El desarrollo técnico era para ellos la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban. Punto éste desde el que no había más que un paso hasta la ilusión de que el trabajo en la fábrica, situado en el impulso del progreso técnico, representa una ejecutoria política. La antigua moral protestante del trabajo celebra su resurrección secularizada entre los obreros alemanes» (Ibid: 184). Ahora bien, Benjamín no llega, no obstante, a hipostasiar la tradición, sino, en una dirección muy contraria, a ver en ella un potencial germen aliado para destapar e impulsar las energías revolucionarias. Véase, a este respecto, el magnífico trabajo de (Mayorga: 2003).

¹³ Una aproximación a la naturaleza de la *religión civil* como configuradora de una identidad colectiva puede encontrarse en (Giner, 1994), en el emblemático examen del fundamento religioso sobre el que descansa la sociedad norteamericana de (Bellah, 1970) o en (Berlain, 2000: 157-234).

centro simbólico: una religiosidad laica y republicana sobre la que se asiente un arraigado sentimiento comunitario. Los guillotinamientos y las jornadas de sangre de la revolución colaborarán en la instauración de un ceremonial trágico considerado como un verdadero «sacrificio de fundación» (Balandier, 1994b: 40). A raíz de la Revolución Francesa, los valores por ella propugnados adquieren un rango mítico y sagrado, la razón es finalmente glorificada y deificada; identificándoseles con el espíritu de la nación que simboliza la Asamblea¹⁴. Así, Jules Michelet incluso llega a afirmar que esta nueva religiosidad nacida de la revolución no es más que una metamorfosis en clave laica del espíritu de congregación fraternal inspirado por el cristianismo; de lo antiguo ahora reintroducido en el seno de lo nuevo. Dicha religiosidad, paradójicamente, no sería más que una materialización, en un contexto cultural y político diferente, del originario sentimiento de hermandad cristiano. «La revolución continúa el cristianismo y lo contradice. Es, a la vez, su heredera y adversaria. En lo que poseen de general y humano, los dos principios convergen. En lo que hace la vida propia y especial, en la idea madre de cada uno de ellos, se repugnan y contradicen. Conciuerdan en el sentimiento de fraternidad humana. Este sentimiento, nacido con el hombre, con el mundo, común a toda sociedad, ha sido apreciado, profundizado por el cristianismo» (Michelet, 1979: 55). «No creo que en ninguna época el corazón del hombre haya sido más largo, más vasto, que las distinciones de clase, de fortunas y de partes hayan sido olvidadas. En las villas, principalmente, no hay más ricos y pobres, nobles ni desposeídos, los vivos están en común, las mesas son comunes. Las divisiones sociales, las discordias, han desaparecido. Los enemigos se reconcilian, las sectas opuestas se fraternizan, los creyentes, los filósofos, los protestantes, los católicos» (Michelet, 1979: 330).

La naciente demanda de integridad y de cohesión que afectará a los Estados modernos, una vez que el *centro simbólico* religioso tradicional se debilita y tiende a disolverse, es resuelta por medio de la edificación de un nuevo imaginario mitológico. En este caso, lo imaginario

actúa como un recurso que permite configurar y preservar una comunidad política, como aquella argamasa en torno a la cual se constituye y vertebrada una conciencia colectiva proyectada sobre el escenario de lo político. El Estado Nación recurre, así, a una instancia imaginaria, a un mito fundante, —y al acompañamiento de una ritualidad simbólica— en torno al cual gravita un homogéneo sentimiento de colectividad; de este modo «objetiva políticamente el «nosotros», la comunidad» (Pérez Agote, 1989: 88). Se hace indispensable la consolidación de un imaginario que actúe como soporte para el afianzamiento de un «espíritu nacional», favorecedor de la congregación de los individuos en torno a un ideal común sobre el que se forje un vínculo colectivo deslindado ahora de una legitimación trascendente. No en vano, como explica Benedict Anderson, el nacimiento de las comunidades políticas modernas, articuladas en torno al nacionalismo, se alinea históricamente con el sistema religioso que las precedió y de donde éstas surgieron por oposición. «Con el reflujo de la creencia religiosa no desapareció el sufrimiento que formaba parte de ella. La desintegración del paraíso: nada hace a la fatalidad más arbitraria. El absurdo de la salvación: nada hace más necesario otro estilo de continuidad. Lo que se requería entonces era una transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en significado. Como veremos más adelante, pocas cosas eran (son) más propicias para este fin que una idea de nación. Si se concede generalmente que los Estados nacionales son «nuevos» e «históricos», las naciones a las que dan una expresión política presumen siempre de un pasado inmemorial, y miran un futuro ilimitado, lo que es aún más importante. La magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino». (Anderson, 1993: 29). Son, en última instancia, comunidades políticas *imaginadas*, puesto que «aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión» (Ibid: 23).

¹⁴ Mathiez (1922: 145-158), DuVignaud, (1973: 74-78) y Vovelle (1976), entre otros, han puesto de manifiesto cómo a la Revolución francesa la sucede una verdadera liturgia política; respaldada por una institucionalización de festividades y ceremonias rituales encaminadas a conmemorar y a exaltar los acontecimientos revolucionarios con el ánimo de cristalizar en la conciencia colectiva los ideales revolucionarios.

La Revolución Francesa y la irrupción del Estado Nación propiciarán también un fenómeno histórico descollante: la mitificación de lo político, o lo que es lo mismo la conversión de lo político en aura mitológica. Si la modernidad había sido, en efecto, secularizadora y desmitificadora, había perseguido derrocar a la religión y al mito de su privilegiada centralidad social, sin embargo generará, paralelamente, una sacralización y mitologización de lo político. La esfera de lo político, con sus consiguientes mitologías, canaliza las aspiraciones y los sueños en otro tiempo patrimonio de lo religioso. Es la política entendida como metamorfosis moderna de lo sagrado (Sironneau, 1982: 197-2000). Como advierte Henry Corbin: «La separación de Iglesia y Estado, donde se ha implantado, consume, ciertamente, la desacralización y la secularización de la vida pública. Pero, en la medida en que esta desacralización procede de la negación de toda perspectiva metafísica, de todo «mundo del más allá», un pseudosagrado puede reinvertir las instituciones humanas secularizadas. Al fenómeno Iglesia sucede simplemente el Estado totalitario» (Corbin, 1981: 180). El mito trasladará su eficacia al horizonte de lo político; de modo que mitología y política se acaban entrecruzando y, finalmente, fundiendo. Al identificarse el pueblo con el Estado, lo social con lo político, el *imaginario de lo político* condensará y articulará la totalidad de la vida social. Michel Miranda habla de una metamorfosis del *imaginario monoteísta* occidental que,

originado en la ciudad griega y prolongado más tarde con el cristianismo, adoptará en la época moderna una figuración política. El imaginario de lo político, representado por el Estado Nación, es la instancia que posibilitará una plena homogeneización e integración de lo social, un cumplimiento, en suma, del proceso de *monoteización de lo social* (Miranda, 1986: 16-18).

Asimismo, las diversas ideologías políticas que alcanzan su punto álgido en el siglo XIX, herederas de la sacralización y mitificación de lo político moderna, conservan un acusado trazo mítico-imaginario que las dotará de la fuerza emocional necesaria para edificar un sentimiento interno de fraternidad y para movilizar los movimientos sociales de ellas derivados¹⁵. En efecto, como ya había insistido Sorel, en las ideologías políticas, la eficacia práctica atesorada en el mito y en lo imaginario, la fecundidad política de la ilusión, va a primar sobremanera sobre el discurso teórico¹⁶. En realidad, las ideologías políticas abastecen a los grupos sociales de un sentido rector, de una plenitud de significación que en otro tiempo era patrimonio del mito y de la religión; pero que ahora se libera de una legitimación trascendente y se orienta en una dimensión de futuro (Ansart, 1977: 35-46)¹⁷. Así, renueva la tarea asignada tradicionalmente al mito y a la religión de producir una unitaria estructura de sentido que fomente la identificación colectiva. «Apelando a un grupo particular (un partido, una clase, una nación) a una acción

¹⁵ En toda ideología late un componente *no racional*, sentimental, un *residuo* en terminología de Wilfredo Pareto, del que realmente depende su vitalismo. El antiintelectualismo de Georg Sorel postulará que el oculto fundamento sobre el que descansa el dinamismo de los movimientos sociales son unas «imágenes míticas»; tal como ocurre, a su juicio, con *el mito de la huelga general* en la primera fase del socialismo revolucionario: «Hay que juzgar a los mitos como medios de actuar sobre el presente: toda discusión acerca de cómo aplicarlos materialmente al transcurso de la historia carece de sentido. Lo único que importa es el mito en conjunto: sus partes sólo ofrecen interés por el relieve que aportan a la idea contenida en esa construcción» (Sorel, 1976: 185). «La huelga general es efectivamente lo que yo dije: el *mito* en el cual el socialismo entero está encerrado; es decir, una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna» (Ibid: 186). Este componente *no racional* es al que también aludía Benjamín al afirmar que «en todo acto revolucionario esté viva una componente de ebriedad» (Benjamín, 1998a: 58).

¹⁶ Lo que ha pasado desapercibido a Marx al formular su modelo de ideología revolucionaria. La impronta racionalista y materialista subyacente en su pensamiento condicionará que la revolución proletaria, a diferencia de las revoluciones burguesas, conduzca al *socialismo científico* y, por tanto, a la eliminación de los falsos *mitos* e ilusiones; bloqueando, así, la comprensión de la trascendencia de lo imaginario en la vida social y política. «La llegada al poder del proletariado industrial, la instauración de una comunidad socialista de trabajo marca la liquidación de las ilusiones en una sociedad convertida en transparente a sí misma» (Ansart, 1977: 13). Toda ideología descansa, en última instancia, como bien supo ver Antonio Gramsci, en una «fe común», en una inevitable *conciencia falsa* necesaria para la acción colectiva (Ansart, 1974: 85). La noción de *hegemonía* acuñada por Gramsci o la *función utópica* de Ernst Bloch y más tarde Herbert Marcuse tratarán de solventar posteriormente la depreciación del ámbito de lo *ideacional* y la falta de sensibilidad en torno al papel social de los mitos y de las representaciones colectivas presente en el marxismo clásico.

¹⁷ La presencia de un manifiesto componente mítico en el seno de las ideologías políticas, centrándose especialmente en el estudio del nacionalsocialismo y el comunismo leninista-estalinista, ha sido estudiada exhaustivamente en la densa obra de (Sironneau, 1982: 202-565).

particular, designa las fronteras de un grupo y debe crear los instrumentos de magnificación del grupo al que concierne» (Ansart, 1977: 41). En las ideologías políticas, la huella del componente mítico-imaginario propicia entre los coparticipantes de un determinado grupo la cristalización de una imagen de sí mismo, «permite la elaboración de la relación del grupo a su origen, certificando la identidad del fiel que legitima mediante este rodeo su orden vivido o proyectado, y cuya acción se moviliza para mantener o establecer este orden» (Rivière, 1991: 11). De igual modo, las utopías políticas reactualizan un antiguo mito mesiánico que aspira a la consecución de un paraíso terrenal en el que se alcance un estado de pureza absoluta; un orden social ideal, nunca realizado y proyectado en el porvenir. Las utopías organizan y controlan el tiempo colectivo sobre el plano simbólico, «conjuran el porvenir acogiendo y estructurando los sueños y las esperanzas de una sociedad otra» (Baczko, 1984: 9). Tratan, así, de ocultar las miserias del presente, proyectando la felicidad sobre un tiempo final de la historia, proclamando «un orden refabricado, radicalmente negador de las tensiones, crisis y desgracias del presente» (Rivière, 1990: 36). Tanto en el caso de las ideologías como en el de las utopías se constata, en suma, la inherente facultad atribuida a las elaboraciones mítico-imaginarias para favorecer el orden, la comunión y la integración entre aquellos que a ellas se adhieren.

4. MICROMITOLOGÍAS IMAGINARIAS EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

La modernidad fractura la tajante escisión que, según Mircea Eliade, las sociedades tradicionales habían establecido entre el espacio/tiempo sagrado y profano (Eliade, 1965: 25-101). En consecuencia, y como ya hemos examinado, ciertas instancias sociales en

otro tiempo profanas aparecerán investidas de un aura sagrada, transformándose en mitos fundacionales de la cultura moderna. Pero, además, el mito va a pervivir y reubicarse, aunque sea como indica Eliade (1965: 171-181) bajo una forma degradada o camuflada, en diferentes ámbitos de la vida cotidiana contemporánea; en una perfecta simbiosis con el desarrollo tecnológico¹⁸ y mediático más innovador. Una vez que lo profano logra invadir por completo la esfera de lo sagrado, esto propiciará, paralelamente, la efervescencia de un concurrido abanico de *hierofanías* ahora profanas. La mirada *micrológica* de Benjamín será especialmente sensible para atisbar el rastro oculto del mito en los objetos y en los escenarios más *proxémicos* de la cultura contemporánea¹⁹. Determinados acontecimientos, personas u objetos, de naturaleza profana, adquieren ahora un carácter mítico y sagrado. Así, el deporte, la música o el cine suministran un abigarrado repertorio de figuras, fetiches simbólicos o iconos revestidos de una dimensión mítica al sobreañadirseles un componente imaginario. A su vez, se constata la existencia de toda una iconografía en la cultura de masas proyectada sobre los escenarios de la ciencia ficción, las historietas o la publicidad, «una simbolización de nuevos elementos asumidos con dignidad y eficacia análogas a las que en otro tiempo tuvieron los antiguos mitos» (Dorfles, 1973: 17)²⁰. Para Raymond Ledrut, la gran revelación del mundo moderno consistiría en que todo, en cualquier tiempo o lugar, puede devenir potencialmente *hierofanía*. «Los dioses son las imágenes míticas vividas no como falaces ficciones o engañosos ídolos, sino como símbolos, es decir como «representaciones» absolutas (no de lo absoluto, sino *absolutizadas*)» (Ledrut, 1984: 172). El magnetismo que albergan estas *micromitologías* responde, especialmente, a la persistente huella de un proceso antropológico necesario: la rebelión contra el tiempo *mundano* que Durand había atribuido

¹⁸ La tecnología en sí misma se ha transformado, asimismo, en mitología y en objeto de culto, al sobreañadirsele un aura mítica. Véase, a este respecto, (Dorfles, 1973: 23-49), (Simondon, 1989: 159-179).

¹⁹ Adorno llega a afirmar de Benjamín que en su mirada filosófica *medusiana* «es su pensamiento el que todo lo vuelve mítico, sobre todo lo efímero» (Adorno, 1995: 17).

²⁰ El análisis de la *mitopoyética* que impregna la cultura de masas de Umberto Eco nos adentra en la comprensión de un recurrente fenómeno de mitificación similar al que se daba en las sociedades primitivas. Eco desvela cómo «la «mitificación» como simbolización inconsciente, como una identificación del objeto con una suma de finalidades no siempre racionalizable, como proyección en la imagen de tendencias, aspiraciones y temores, emergidos particularmente en un individuo, en una comunidad, en todo un periodo histórico» se reproduce en emblemáticas figuras del *comic*, como es el caso del mito de *Superman*, que encarnarían un arquetipo en el que se compendian determinadas aspiraciones colectivas. Véase (Eco, 1995: 219-265).

como rasgo peculiar de la dimensión *eufemizadora* propia de lo imaginario. En el mundo contemporáneo, el mito persiste en su intrínseca tarea de saciar un anhelo por trascender la tiranía de la temporalidad histórica, en su ansia por «sumergirse en un tiempo extranjero ya sea extático o imaginario» (Eliade, 2000a: 163). «Como sería de esperar, es siempre la misma lucha contra el tiempo, la misma esperanza de librarse del peso del «tiempo muerto», del tiempo que aplasta y mata» (Ibid: 163). Estas expresiones que adopta el mito en la contemporaneidad no son ya las de un relato originario que remite a un tiempo inmemorial, sino, más bien, figuraciones en las que, por medio de la función *eufemizadora* definitiva de lo imaginario, se mitifica, se inviste de un componente mítico, una variada gama de fenómenos sociales²¹. Se trata de una metamorfosis del mito en aquello más próximo; en suma, de un afán por *remitificar* un mundo desmitificado, por reintroducir elementos residuales de la magia y lo onírico en la cotidianeidad. A diferencia del mito característico de las sociedades tradicionales, el mito contemporáneo se manifiesta bajo una fisonomía fragmentada y efímera, «son mitos de ambiente, de impregnación y con una función inmediata, más que mitos fundadores de lazos sociales vigorosos» (Balandier, 1994a: 26).

Las conclusiones de los análisis en torno a la cultura de masas llevados a cabo por Edgar Morin en las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo son una buena ilustración de lo

anterior. Morin revela cómo la cultura de masas segrega mitos que colman una primigenia demanda por *estetizar* y por reincorporar la magia en el espectro de la vida cotidiana; y esto por medio de un intercambio entre lo imaginario y lo real, entre mito y realidad²². Un doble mecanismo antropológico de *proyección e identificación* es lo que va a permitir la ósmosis entre lo cotidiano y el «campo imaginario». Dicha cultura abastece a lo cotidiano de imágenes y modelos míticos de un mundo *ficcional* que da forma a las aspiraciones, sueños y anhelos tanto individuales como colectivos. Lo imaginario, de este modo, contribuye a configurar lo real. Las nuevas mitologías alentadas por la cultura audiovisual no son, pues, resabios arcaicos de una mentalidad religiosa aparentemente superada, sino que, por el contrario, «han surgido de los plegamientos orogénicos que han dado lugar a la Modernidad» (Liaño, 1994: 168)²³. El *happy end*, por ejemplo, es una buena muestra de la realización de una constante sed de felicidad eterna en donde se dejan translucir claros resabios religiosos; pero que trata de disimular, en última instancia, la permanente angustia que siempre suscita la muerte. Dice Morin: «En la cultura de masas, la mezcla entre lo imaginario y lo real es mucho más íntima que en los mitos religiosos o mágicos. Lo imaginario no se proyecta en el cielo, sino que se fija a la tierra. Los dioses —estrellas, olímpicos— los demonios —criminales, asesinos— están entre nosotros, son de nuestra extracción, como nosotros mortales»

²¹ Lo que implica la necesidad de elaboración de un nuevo marco teórico para las ciencias sociales capaz de desentrañar la relevante implicación del mito en la vida social. En la década de los noventa del pasado siglo, las sugerentes aportaciones de Maffesoli —*formismo*— (1993) y de Tacussel —*sociología figurativa*— (1995) se dirigen en esa dirección.

²² La perspectiva de análisis del mito en la cultura contemporánea de Morin converge con la de Dürand o Eliade. El mito es concebido como un recurso antropológico *eufemizador* destinado a trascender lo real. Contrasta diametralmente, sin embargo, con la perspectiva devaluadora del mito de Roland Barthes. Barthes considera al mito como una estrategia fundamentalmente mistificadora, como una ideológica deshistorización de lo real generadora de una *falsa conciencia*. «El mundo entra al lenguaje como una relación dialéctica de actividades, de actos humanos; sale del mito como un cuadro armonioso de esencias. Se ha operado una prestidigitación que trastoca lo real, lo vacía de historia y lo llena de naturaleza, despoja de su sentido humano a las cosas de modo tal, que las hace significar que no tienen significado humano. La función del mito es eliminar lo real; es, estrictamente, un derrame incesante, una hemorragia o, si se prefiere, una evaporación, en síntesis, una ausencia sensible» (Barthes, 1999: 238). Al modo de Barthes, tampoco Baudrillard (1970), en su desciframiento de los mitos implicados en la sociedad de consumo, ofrece más que una unidireccional versión del mito también ligada a lo ideológico. Baste decir que para deslindarnos del equívoco que identifica mitificación y mistificación subscribimos lo expuesto por Gillo Dorfles cuando afirma: «no se trata de considerar los «mitos aparentes», que son los mitos impuestos o inventados expresamente, basados en formas propagandísticas, e incluso poéticas, y frecuentemente con efectos y resultados decididamente negativos, y hasta deletéreos, como sucede con toda experiencia impuesta «contra corriente» y de manera premeditada para atrapar el sector más frágil y vulnerable de la mentalidad humana, sino de considerar aquellas condiciones que espontáneamente, y, por ende, justificadamente, pueden conducir a la instauración del mito, de un mito «auténtico», si bien diverso del mito de la antigüedad pero, también él, de naturaleza preponderantemente irracional (Dorfles, 1973: 56).

²³ La obra de Ignacio Gómez de Liaño (1994: 157-208) es una buena exposición, en la línea de Morin, de cómo una «microdinámica mítica», una organización de imágenes revestidas de sentimientos y vehiculizada a través del mundo audiovisual, troquela y espolea conductas, establece orientaciones vitales y libera anhelos y aspiraciones socialmente bloqueadas.

(Morin, 1981: 2000). Todas las culturas han establecido una retroalimentación constante entre el dominio de la *noosfera*, en la que se acoge el universo mítico y religioso, y el de lo real, «una relación de simbiosis, de parasitismo mutuo, de explotación mutua (las más de las veces muy desigual) entre dioses y humanos» (Morin, 1998: 122). El éxito de la cultura de masas radicaría en lograr reintroducir el ámbito de lo mitológico en el seno de una cultura eminentemente profana. En este sentido, el cine es, según Morin, un privilegiado kaleidoscopio en el que se nos revela *el doble*; en donde se concentra una originaria necesidad de inmortalidad, de lucha contra la erosión del tiempo, que se canaliza a través de las proyecciones de lo imaginario²⁴. La ficción cinematográfica es un testimonio de cómo en el mundo contemporáneo persiste una arquetípica necesidad antropológica por desdoblarse y transfigurar lo real en lo imaginario; lo que permite al individuo «vivir sus sueños y soñar su vida» (Morin, 1964: 23). En ella late, sorprendentemente, el fundamento originario que inspiraba la religión y el mito. El cine, en cuanto *fábrica de sueños*, permite reintegrar lo imaginario en una *desmagizada* realidad cotidiana, posibilita el retorno de la magia y de la fantasía en una civilización que las había soterrado; en suma, el cine «*es la unidad dialéctica de lo real y de lo irreal*» (Morin, 2001: 151). Asimismo, en los mitos cinematográficos descubrimos un proceso de divinización de un personaje transformado ahora en objeto de culto, vemos a los dioses adoptar una forma *mundana*²⁵. «Claro que la estrella es un mito: no sólo ensueño sino idea fuerza. Lo propio del mito es insertarse o encarnarse de alguna forma en la vida. Si el mito de las estrellas se encarna tan asombrosamente en la realidad, ello se debe a que ha sido producido por esta realidad, es decir, la *historia* humana del siglo XX. Pero también a que la realidad humana se alimenta de lo imaginario al punto de ser ella misma semiimaginaria.» (Morin, 1964: 219-2220).

Otro ámbito esencial en donde se expresa la impronta del mito y de lo imaginario en la cul-

tura contemporánea es en su inigualable capacidad para forjar un vínculo colectivo que sirve de soporte para la consolidación de diferentes comunidades. A través de la noción de *forma*, Georg Simmel (1999: 39-57) había intentado explicar qué es y cómo es posible la *socialización*; cómo surge y se consolida el autoreconocimiento comunitario que, basado en «acciones recíprocas», posibilita la cristalización de una identidad *societal*. A su vez, Emile Durkheim (1982: 387-414) había recalcado con anterioridad que la pervivencia y reafirmación de una conciencia colectiva depende de la coparticipación en una simbología y en una práctica ritual comunitaria. A este respecto, el mito contemporáneo sigue guardando fidelidad a la originaria naturaleza del mito: fundar y sostener lo comunitario. El mito opera, así, como un factor de agregación social, como un receptáculo sobre el que descansa un sentimiento común de pertenencia; favoreciendo, de este modo, la identificación comunitaria. Desde su condición propiamente *imaginaria*, invisible, el mito es la argamasa que permite explicar el misterio de la atracción social; es aquello que, en definitiva, crea y re-crea sociedad. Inspirándose en Simmel, Michel Maffesoli ha utilizado el neologismo de *formismo* para dar cuenta de un substrato arquetípico, recurrente e invariante, que predispone para la unión. «*La forma* agrega, reúne, moldea una unicidad, dejando a cada elemento la autonomía que le es propia, constituyendo al mismo tiempo una innegable organicidad, donde sombra y luz, funcionamiento y disfuncionamiento, orden y desorden, lo visible y lo invisible entran en sinergia para generar una estática móvil que no deja de sorprender a los observadores sociales» (Maffesoli, 1996: 118). Maffesoli ha sabido ver en lo que él denomina como el *neotribalismo postmoderno* la fecundidad del mito para gestar un vínculo *identitario*. Las diferentes comunidades sexuales, deportivas, musicales o de otro tipo que afloran crecientemente en las sociedades actuales, compartiendo sentimientos y emociones comunes, adquieren una señal de identidad propia al coparticipar en una

²⁴ Una profundización en la significación antropológica del *doble* puede verse en (Morin, 1970: 149-173). Una interesante incursión en la génesis antropológica del mito y lo imaginario en el mismo autor en (Morin, 2000: 113-173).

²⁵ Las estrellas cinematográficas reciben cada día innumerables ofrendas, bien sean destinados a su cuerpo (tricotas, alimentos...) o con una carga simbólica o fetichista (pétalos, muñecas...). También éstas reciben un número considerable de cartas en donde se entremezclan confidencias y secretos sentimentales, familiares o profesionales, a la espera de que la estrella escuche y responda. Esto lleva a Morin a establecer un sugestivo parangón entre el culto a los mitos cinematográficos y la devoción religiosa propia de los fieles.

construcción mítico-imaginaria y al consagrarse a una imagen simbólica que la representa. Afirma Maffesoli, a este respecto: «actualmente nos damos cuenta de que, con relación a la publicidad, ésta tiene su origen en algunas figuras arquetípicas y, en función de esto, se dirige a públicos específicos, que yo llamo con el nombre de tribus, que suscitan y se reconocen en determinada manera de representar, o imaginar, los productos, los bienes, los servicios y las maneras de ser que los constituyen como grupos» (Maffesoli, 1990: 239). La constitución de las diferentes *tribus* que pueblan las sociedades actuales descansa siempre en un mito compartido, aunque éste posea una idiosincrasia precaria y voluble; se asienta sobre una instancia propiamente *irreal* que, a modo de *trascendencia immanente*, funda comunidad. Es la disposición inherente a lo imaginario de congregar, de reunir. «El paradigma de la red se puede entender, así, como la reactualización del mito antiguo de la comunidad. Mito en el sentido en el que algo que tal vez no haya existido nunca, actúa, con eficacia, en el imaginario del momento. De ahí la existencia de estas pequeñas tribus, efímeras en su actualización, pero que no por ello dejan de crear un estado de espíritu que, por su parte, parece llamado a durar largo tiempo» (Ibid: 257).

Como colofón, una breve reflexión: la cultura contemporánea ha acentuado, a través del despliegue de la cultura de la imagen, una paradójica descarga del mito y de lo imaginario en un doble sentido ambivalente que debiera ser disec-

cionado. Por una parte, lo imaginario permite, evidentemente, transfigurar, estetizar y remitificar una desencantada cotidianeidad; puesto que por medio de éste los hombres reincorporan la fantasía en su vida, «entremezclan sus sueños, alucinan ese universo fantástico que no está en ninguno de ellos» (Sansot, 1986: 40). Pero, al mismo tiempo, el efecto desencadenado por esta implosión puede ser tanto una peligrosa *fetichización* y manipulación mercantil de los sueños individuales y colectivos, sobre la que nos alertara Benjamín cuando hablaba de «la fantasmagoría en la que se adentra el hombre para dejarse disipar» (Benjamín, 1998b: 180), como una hipostatización del mito comunitario convertido en objeto de idolatría. Una cultura como la actual, desprovista de grandes mitos orientadores de sentido, es la que precisamente estimula el seductor magnetismo provocado por los falsos mitos. Como advierte José María Mardones: «Nuestro momento está necesitado de mitos y, por ello, es proclive al polimitismo y a la comercialización mitológica» (Mardones, 2000: 194). El mito, a diferencia del discurso racional, monopoliza un desbordante potencial para despertar y movilizar los anhelos más profundos que anidan en las colectividades. De ahí que, con Durand, cabe concluir alertando que «El mito no es un fantasma gratuito subordinado a lo perceptivo y a lo racional. Es una *res* real, que tanto puede manipularse para lo mejor como para lo peor» (Durand, 1996b: 46).

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. (1995): *Sobre Walter Benjamín*, Madrid, Cátedra.
- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- ANDERSON, B. (1993): *Comunidades imaginadas*, México, FCE.
- ANSART, P. (1974): *Les idéologies politiques*, Paris, PUF.
- (1977): *Ideologies, conflits et pouvoir*, Paris, PUF.
- ARENDRT, H. (1998): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- BACHELARD, G. (1997): *Poética de la ensoñación*, México, FCE.
- BACZKO, B. (1984): *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot.
- BALANDIER, G. (1994a): *Le dedalé. Pour en finir avec le XXe siècle*, Paris, Fayard.
- (1994b): *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós.
- (1996): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa.
- BAUDRILLARD, J. (1970): *La société de consommation*, Paris, Denoël.
- (1996): *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa.
- BAUMAN, Z. (1996): *Modernidad y ambivalencia*, en Beriain, J. (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

- BARTHES, R. (1999): *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI.
- BELLAH, R. N. (1970): «Civil religion in America» en *Beyond Belief. Essays in religion in a Posttraditional World*, Nueva York, Harper and Row.
- BENJAMIN, W. (1990): *Tesis de Filosofía de la historia en Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus.
- (1993): *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós.
- (1998a): *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus.
- (1998b): *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus.
- BERGER, P. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- BERGSON, H. (1996): *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos.
- BERIAIN, J. (1996): *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos.
- BLOOR, D. (1998): *Conocimiento E Imaginario Social*, Barcelona, Gedisa.
- BLUMENBERG, H. (1985): *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press.
- (2003): *El trabajo del mito*, Barcelona, Paidós.
- BURY, J. (1971): *La idea de progreso*, Madrid, Alianza.
- CASSIRER, E. (1972): *La philosophie des formes symboliques, II, La pensée mythique*, Paris, Minuit.
- (1997): *Antropología filosófica*, México, FCE.
- CASTORIADIS, C. (1983-1989): *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols. Barcelona, Tusquets.
- (1994): *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- CAZENEUVE, J. (1971): *Sociologie du rite*, Paris, PUF.
- CORBIN, H. (1981): *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, Livre de Poche.
- (1993): *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino.
- CORNFORD, F. M. (1984): *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel.
- DORFLES, G. (1973): *Nuevos mitos, nuevos ritos*, Barcelona, Lumen.
- DUMONT, L. (1999): *Homo aequalis*, Madrid, Taurus.
- DURAND, G. (1971): *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.
- (1996a): *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, ELLUG: Université Stendhal.
- (1996b): *Introduction à la mythologie. Mythes et Sociétés*, Paris, Livre de Poche.
- (1999): *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Barcelona, Paidós.
- DURKHEIM, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- DUVIGNAUD, J. (1973): *Fêtes et Civilisations*, Paris, Weber.
- ECO, U. (1995): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Tusquets.
- ELIADE, M. (1965): *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- (2000a): *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós.
- (2000b): *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza.
- FOUCAULT, M. (1997): *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.
- GIRARD, R. (1998): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- GINER, S. (1994): «La religión civil» en R. Díaz-Salazar y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- GUSDORF, G. (1979): *Mithe et métaphysique*, Paris, Flammarion.
- HABERMAS, J. (1992): *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid, Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1996): *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- HUIZINGA, J. (2001): *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza.
- JUNG, C. G. (1977): *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Paidós.
- KOLAKOWSKI, L. (1975): *La presencia del mito*, Buenos Aires, Amorrortu.
- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos.
- LATOUR, B. y WOOLGAR, S. (1995): *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza.
- LEDROUT, R. (1984): *La forme et le sens dans la société*, Paris, Meridiens.
- (1987): «Société réelle et société imaginaire», *Cahiers de Internationaux de Sociologie*, pp. 41-56.
- LEÓN VEGA, E. (2001): *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Barcelona, Anthropos.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I. (1994): *La mentira social. Imágenes, mitos y conductas*, Madrid, Tecnos.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968): *Antropología estructural*, Barcelona, Eudeba.
- LIZCANO, E. (1993): *Imaginario colectivo y creación matemática*, Barcelona, Gedisa.

- LÖWITH, K. (1973): *El sentido de la historia*, Barcelona, Biblioteca Nueva.
- MAFFESOLI, M. (1977): *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península.
- (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- (1993): *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, FCE.
- (1996): *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós.
- MARDONES, J. M. (2000): *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis.
- MARRAMAO, G. (1989): *Poder y secularización*, Barcelona, Península.
- MATHIEZ, A. (1922): *La révolution française*, vol. I, Paris, Armand Colin.
- MAUSS, M. (1969): *Obras II*, Barcelona, Barral.
- MAYORGA, J. (2003): *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos.
- MICHELET, J. (1979): *Histoire de la Révolution française*, Paris, Laffont.
- MIRANDA, M. (1986): *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Meridiens.
- MORIN, E. (1964): *Las estrellas*, Buenos Aires-Florida, Editorial Universitaria.
- (1970): *L'homme et la mort*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1981): *L'esprit du temps*, Paris, Livre de Poche.
- (1998): *El Método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra.
- (2000): *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós.
- (2001): *El cine o el hombre imaginario*, Barcelona, Paidós.
- NISBET, R. (1996): *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1988): *Arquetipos y sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- OTTO, R. (2001): *Lo santo*, Madrid, Alianza.
- PÉREZ AGOTE, A. (1984): *La sociedad y lo social. Ensayos de sociología*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- RIVIÈRE, C. (1990): «Le politique sacralisé» en Rivière, C. y Piette, A. (comps.) *Nouvelles idoles, Nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, Harmattan.
- (1991): «Mythes modernes au coeur de l'idéologie», *Cahiers internationaux de Sociologie*, pp. 5-24.
- ROUSSEAU, J. J. (1988): *El Contrato social*, Madrid, Altaya.
- ROSSET, C. (1993): *Lo real y su doble*, Barcelona, Tusquets.
- SANSOT, P. (1986): *Les formes sensibles de la vie sociale*, Paris, PUF.
- SARTRE, J. P. (1986): *L'imaginaire*, Paris, Gallimard.
- SHILS, E. (1976): *Center and Periphery*, Essays in Macrosociology, Chicago, University of Chicago Press.
- SIMMEL, G. (1999): *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.
- (2000), «La trascendencia de la vida», *REIS (Revista Española de Investigaciones Sociológicas)*, nº 89, pp. 297-313.
- SIMONDON, G. (1989): *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- SIRONNEAU, J. P. (1982): *Sécularisation et religions politiques*, Paris-Nueva York, Mouton Publishers. The Hague.
- SOREL, G. (1976): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- TACUSSEL, P. (1995): *Mythologie des formes sociales*, Paris, Meridiens.
- TRÍAS, E. (2001): *Pensar la religión*, Barcelona, Destino.
- TURNER, V. (1988): *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
- VERNANT, J. P. (1992): *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós.
- VOVELLE, M. (1976): *Religion et révolution. La déchristianisation de L'an II*, Paris, Hachette.
- WEBER, M. (1992): *La ciencia como profesión*, Madrid, Austral.