

**CURSO DE POST-GRADO: “REFLEXIONES SOBRE POSTMODERNIDAD,
CIENCIA Y SOCIEDAD” - Dr. Ángel L. Plastino**
Facultad de Ciencias Económicas UNLP

ASPECTOS DE LA POSTMODERNIDAD
Narrativas y mitos

Beatriz C. Amarilla
bamarilla@Argentina.com

Resumen

El propósito del presente trabajo es describir algunos aspectos característicos del pensamiento postmoderno, comentando a continuación dos conceptos relacionados: el estudio del lenguaje y de los mitos. Para definirlo, el concepto de Postmodernidad debe ser confrontado al de Modernidad: el pensamiento postmoderno acepta los postulados de la modernidad, pero no cree que la sociedad actual se rija por ellos. A continuación, se comenta la importancia decisiva de Ferdinand de Saussure en los estudios lingüísticos, su influencia en el estructuralismo de Lévi-Strauss y los desarrollos posteriores, como los de Umberto Eco referidos a la cooperación entre texto y lector. En lo relativo a los mitos, se aborda el tema de su significado en las sociedades arcaicas, su estudio por parte de los estructuralistas, y su supervivencia en el mundo moderno. Finalmente, se comentan algunos enfoques actuales como respuesta a la incertidumbre y el caos de la sociedad actual, como la teoría del pensamiento complejo de Edgar Morin.

INTRODUCCIÓN: MODERNISMO Y POSTMODERNISMO

El postmodernismo es un movimiento intelectual que cuestiona los supuestos del modernismo y de la modernidad. Su desarrollo data de la década de 1980, aunque como todo proceso, su génesis es más amplia y se vincula con la explosión de conocimientos que surge a partir de la segunda postguerra. Puede vincularse con el mundo de la globalización, de la comunicación instantánea; en síntesis, con la Tercera Revolución Industrial, que se desarrolla en los Estados Unidos de América en la década de 1970, cuando el trabajo rutinario del cerebro es reemplazado por las herramientas de la informática.

Hablar de postmodernismo implica, entonces, hacer una breve referencia a los supuestos de la modernidad y del modernismo. La modernidad instala la idea del progreso indefinido, del predominio de la razón y de la libertad del hombre. Es una revolución en el campo científico, político e industrial. Desde el punto de vista científico, pueden tomarse como figuras referentes en el siglo XVII a Galileo y Descartes: el hombre, por primera vez en la historia, siente que entiende y domina a la naturaleza. En el orden social y político, un hito es la Revolución Francesa, que a fines del siglo XVIII crea las condiciones para un cambio social que aspira a situaciones de mayor equidad. Coincidentemente, la primera Revolución Industrial nace en Inglaterra, desarrollando el predominio de la máquina sobre el esfuerzo humano, variando las relaciones entre costo y eficiencia en la producción: en múltiples tareas, una máquina resulta más barata y más eficiente que un trabajador.

La modernidad, por su parte, es sobre todo un movimiento literario, artístico y arquitectónico que puede situarse a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y que se extiende hasta la década de 1970. Se presenta como una reacción frente al mundo

artístico e intelectual victoriano. Surge una cantidad de figuras y obras de gran relevancia, que marcarán la historia intelectual del siglo. Entre ellos, Picasso y Dalí en pintura, Stravinsky y Schönberg en música, Le Corbusier y Mies van der Rohe en arquitectura, Proust, Rilke, Joyce y Thomas Mann en literatura y Eisenstein en el naciente campo del cine.

La postmodernidad tiene como escenario a la sociedad de la actual época histórica, que se caracteriza por la complejidad, la confusión, la incertidumbre, el caos; existe un exceso de información (especialmente de imágenes) y el conocimiento pierde actualidad rápidamente. Si los modernos se interrogaban sobre lo que se escondía detrás de las manifestaciones de la naturaleza, la actitud postmoderna es esencialmente diferente: se enfoca hacia lo que ocultan los signos, el imaginario popular, los mensajes y las representaciones.

Kant es uno de los filósofos que sintetiza el pensamiento de la modernidad. La razón, sin embargo, ha recorrido antes un largo camino histórico. Partiendo de los griegos y del Imperio Romano, el cristianismo desarrolla el concepto a través de figuras como San Agustín, San Anselmo (la razón es necesaria para comprender la revelación) y Santo Tomás (Dios se manifiesta en su obra racional, el Universo). El término "razón", según Lyotard, es muy vasto, pero en general se lo usa en la ciencia, a partir de Galileo, como el conjunto de las reglas que debe respetar un discurso si se propone conocer y hacer conocer un objeto, que es el referente. En el siglo XVIII, la razón se transforma en la capacidad humana básica, constituyéndose en el concepto clave de los fenómenos del Iluminismo, la Enciclopedia y la Modernidad misma.

Volviendo a Kant, este sostiene que la razón es autónoma, y que la predisposición natural del hombre es hacia la racionalidad y la ética. El progreso se presenta como un proceso indefinido que tiende hacia la igualdad entre los seres humanos. La ley es también racional, y debe garantizar la igualdad, la libertad, la educación para todos, etc. La gran mayoría de las revoluciones y gestas de la independencia en Occidente, a partir de la Revolución Francesa, se basan en la creencia y desarrollo de estos ideales.

Como hemos dicho, la postmodernidad cuestiona los supuestos de la modernidad. Los hechos demuestran que el progreso indefinido no es tal, ya que el desarrollo tecnológico y el consumo excesivo, por ejemplo, engendran graves problemas como el agotamiento de los recursos naturales y la contaminación. Por otra parte, la racionalidad no parece ser la guía de las conductas y decisiones de los seres humanos. Ya a comienzos del siglo XX, distintos pensadores mostraron, a través de sus obras, que la razón no parece ser el principal motor de las decisiones. Para Marx, por ejemplo, el papel principal está en el poder económico y el capital. Nietzsche habla del deseo de poder. Los trabajos de Freud, por su parte, apuntan al rol fundamental del sexo y a los deseos y ansias del inconsciente.

En síntesis, la postmodernidad no cuestiona los objetivos de la modernidad (e incluso los reconoce como deseables). Pero no cree que la sociedad actual se rija por dichos principios. Identifica y critica las irracionalidades de la presente sociedad y denuncia el "autoengaño" respecto de la práctica de los supuestos de la modernidad. El énfasis del planteo postmoderno apunta a lo ilusorios que resultan los valores básicos de los países occidentales: la racionalidad y la libertad. Las motivaciones humanas rara vez resultan racionales y muchas veces no son ni siquiera conscientes. El devenir humano parece estar sujeto, en definitiva, a la contingencia y a la casualidad.

Por último, si comparamos el clasicismo con la modernidad y postmodernidad, puede decirse, según Lyotard, que *"el clasicismo era metafísico y daba una "razón primera";*

la modernidad (por lo menos la modernidad según San Agustín y Kant) es crítica y elabora la finitud, da la razón que prohíbe razonar acerca del fundamento del razonamiento. La postmodernidad es más bien empírico-crítica o pragmático: la razón de la razón no puede ser dada sin círculo, pero la capacidad de formular reglas nuevas (axiomáticas) se descubre a medida que la necesidad de ellas se hace sentir. La ciencia será un medio de revelar la razón, y ésta seguirá siendo la razón de ser de la ciencia”

EL APORTE DE JEAN FRANÇOIS LYOTARD

La condición postmoderna

Uno de los mayores referentes respecto del pensamiento postmoderno es Jean François Lyotard quien, en su libro *“La condición postmoderna”* (1982) estudia la condición del saber en las sociedades desarrolladas y llama a esta condición “postmoderna”. Según él, este término designa al estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Lo que hace es situar estas transformaciones con relación a la “crisis de los relatos”.

Los metarrelatos a los que se refiere *“La condición postmoderna”* son aquellos que han marcado a la modernidad: la supremacía de la razón, de la libertad, del trabajo, del progreso ilimitado de la tecnología y de la ciencia; e incluso, si se incluye al cristianismo dentro de la modernidad (por oposición al clasicismo antiguo), la salvación por medio de la conversión de las almas. Estos relatos no son mitos en el sentido de fábulas. Al igual que los mitos, tienen como fin legitimar las instituciones y las prácticas sociales, políticas, éticas y la manera de pensar. Pero a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la legitimidad tanto en un acto originario fundacional sino en un futuro que se ha de producir y en una Idea a realizar. Esa Idea universal orienta todas las realidades humanas y da a la Modernidad su característica de “proyecto”.

El pensamiento y la acción en los siglos XIX y XX se rige por una Idea (en el sentido kantiano), que es la de la “emancipación”. Esta se argumenta de formas distintas según las filosofías de la historia, relatos con los cuales se intenta ordenar los acontecimientos: emancipación de la ignorancia y la servidumbre por medio del conocimiento y la igualdad, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnointellectual. Todos esos relatos sitúan los datos que aportan los acontecimientos en el curso de una historia cuyo término es la libertad universal y la absolución de la humanidad.

Lyotard sostiene que la ciencia está en conflicto con los relatos ya que, según sus propios criterios, los relatos se revelan como fábulas. Pero en tanto que la ciencia busca la verdad, debe legitimar sus reglas de juego mediante el discurso de la filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a un “relato” (por ejemplo, en el Iluminismo, el sabio trabajaba para una elevada finalidad, la paz universal), la ciencia se llama “moderna”. Frente a esta situación, se tiene por “postmoderna” la incredulidad respecto de los metarrelatos.

La hipótesis de Lyotard es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la era postindustrial y las culturas en la edad postmoderna. Sitúa los comienzos de este fenómeno a fines de la década de 1950, cuando en Europa termina la etapa de reconstrucción posterior a la Guerra. Considera al saber científico como una clase de discurso, ya que las ciencias y las tecnologías de punta se apoyan

en diferentes tipos de lenguaje: las teorías lingüísticas, la cibernética, las álgebras modernas, la memorización, los bancos de datos, etc. La incidencia de las transformaciones tecnológicas sobre el saber parece considerable, sobre todo en sus dos principales funciones: la investigación y la transmisión del conocimiento. Como ejemplo del primer caso, pueden citarse las íntimas relaciones entre genética y cibernética. En el segundo, la posibilidad de normalizar, miniaturizar y comerciar aparatos modifica la adquisición, clasificación y explotación de los conocimientos. Es razonable pensar que la multiplicación de la tecnología de la información afecta y modifica a la circulación de conocimientos, tal como lo ha hecho en el pasado el desarrollo del transporte y, más recientemente, del sonido y de la imagen.

Saber narrativo y saber científico

El saber no se reduce a la ciencia, ni siquiera al conocimiento. En este sentido, Lyotard describe la pragmática del saber narrativo frente al saber científico.

El relato es la forma por excelencia del saber narrativo, y su pragmática reconoce ciertas características:

- Los relatos populares, por ejemplo, presentando hechos positivos y negativos (por ejemplo éxitos y desventuras de un héroe), proveen modelos y legitiman instituciones de la sociedad.
- La forma narrativa, además, admite una pluralidad de juegos del lenguaje (enunciados denotativos, deónticos, interrogativos, etc.).
- Los relatos populares suelen tener formas de transmisión de acuerdo a fórmulas que se mantienen (por ejemplo, "aquí acaba la historia de...").
- Este tipo de saber tiene una particular relación con el tiempo (los relatos pueden pertenecer al pasado, pero siempre son contemporáneos al acto de contarlos; un refrán o proverbio antiguo -pequeño trozo de relato- circula en la sociedad contemporánea sin referencia a su origen temporal).

En lo que concierne al saber científico, existe el campo de la investigación y el de la enseñanza. Respecto del primero, Lyotard afirma que ante cualquier proposición (sea verdadera o falsa) se produce una serie de tensiones entre el destinador, el destinatario y el referente.

- El destinador se supone que dice la verdad respecto del referente, para lo que tiene que proporcionar pruebas de lo que dice y refutar todo enunciado contradictorio.
- El destinatario puede dar su acuerdo o negarlo, por lo que será sometido a la misma doble exigencia de demostrar o refutar que el destinador.
- El referente se supone expresado por el enunciado de una manera conforme a lo que es. Es referente lo que puede ser materia a probar. El mismo referente no puede presentar una pluralidad de pruebas contradictorias o inconsistentes. Esta doble regla sustenta lo que la ciencia del siglo XIX llamaba "verificación" y la del siglo XX, "falsificación".
- Como resulta necesario que el destinatario sea a la vez destinador, la enseñanza se vuelve un complemento necesario de la investigación. El estudiante es

introducido con el tiempo en la dialéctica de los investigadores, es decir, en el juego de formación del saber científico.

Si se comparan la pragmática del saber narrativo y científico, se pueden apreciar las siguientes diferencias:

- El saber científico sólo admite un tipo de lenguaje, el de los enunciados denotativos; el criterio de aceptación de un enunciado es su valor de verdad. Los enunciados interrogativos y prescriptivos sólo existen como instrumentos de la argumentación dialéctica.
- El saber científico se encuentra así aislado de los otros juegos del lenguaje, cuyo combinación forma el lazo social. La relación entre este tipo de saber y la sociedad se vuelve problemática.
- En la investigación, la competencia requerida se refiere sólo al enunciadore. Este no tiene competencia particular como destinatario o como referente. Incluso en las ciencias sociales, en que el referente puede ser una conducta humana, por ejemplo, éste se sitúa en el exterior. No hay aquí, como ocurre en la narrativa, *“un saber ser lo que el saber dice que es”*.
- En la ciencia, nunca se está a salvo de la “falsificación”.
- La ciencia implica una temporalidad diacrónica, un proceso acumulativo, una memoria (enunciados precedentes, bibliografía) y un proyecto (un enunciado diferente a los anteriores).

Como se ha podido observar, el saber científico, en la actualidad, ya no tiene necesidad del saber narrativo. Uno y otro están constituidos por conjuntos de enunciados, con reglas específicas en cada caso. No es posible, por lo tanto, considerar la existencia ni el valor de lo narrativo a partir de lo científico, ni a la inversa.

Un hecho interesante es observar que la consideración de ambos saberes no es simétrica. El saber narrativo no valora la cuestión de la propia legitimación, se acredita a sí mismo por la pragmática de su transmisión sin recurrir a la argumentación y a las pruebas. Reconoce una incomprensión del discurso científico, pero lo acepta como una verdad dentro del conjunto de las culturas narrativas. Pero la inversa no es verdadera. Los científicos se interrogan sobre la validez de los enunciados narrativos y, al no estar sometidos a prueba, se los considera de manera peyorativa o prejuiciosa (costumbre, prejuicio, mito, ideología). Esta relación de desigualdad ha estado siempre en la base de la historia del imperialismo cultural de Occidente.

En *“La Postmodernidad explicada a los niños”*, Lyotard afirma haber exagerado, en *“La condición postmoderna”*, la importancia atribuida al género narrativo, sosteniendo que resulta excesivo identificar al conocimiento con el relato. No quiere decir con esto que la teoría sea más objetiva que el relato. Pero reafirma la asimetría entre narrativa y ciencia en el sentido que la Historia, por ejemplo, es una narración que pretende ser ciencia, mientras que la teoría científica no tiene, en principio, la pretensión de ser narrativa.

LINGÜÍSTICA Y ESTRUCTURALISMO

Ferdinand de Saussure y su aporte a la lingüística contemporánea

La obra de Ferdinand de Saussure (1857-1913) ha tenido una importancia fundamental en el desarrollo y fundamento de la lingüística contemporánea, sobre todo a partir de la aparición de su obra "*Curso de lingüística general*", publicado por sus discípulos en 1916, pocos años después de su muerte.

La lingüística se constituyó como disciplina científica en el siglo XIX, bajo la forma de una gramática comparada que estudió las relaciones de parentesco histórico entre las lenguas. Tomando el indoeuropeo como base, los "comparatistas" aprovecharon la rica tradición filológica del sánscrito, el griego y el latín. El avance de la lingüística fue espectacular, y se produjo un gran florecimiento de las gramáticas históricas y de los diccionarios etimológicos.

Estas concepciones, sin embargo, entraron en crisis en la segunda mitad del siglo XIX, en especial la idea de que la lengua es un organismo con juventud y decadencia, lo que implicaba la idea de origen. Los "jóvenes gramáticos" de la Universidad de Leipzig impugnaron esta tesis. Demostraron hacia 1875 que, lejos de poseer una vida orgánica, las lenguas constituían sobre todo un fenómeno de interacción entre hablantes concretos. Sus investigaciones apuntaron siempre al campo empírico, poniendo énfasis en los aspectos concretos de la lengua que vienen dados por su uso actual.

Saussure, que se formó en Leipzig, se preguntó si una lengua, más allá de constituir el conjunto de enunciados individuales de un determinado grupo de hablantes, podía ser considerada en su totalidad. Retoma una cuestión que había sido planteada por von Humbolt (y que no había sido considerada por los "jóvenes gramáticos"): la lengua se caracteriza, ante todo, por ser una *estructura*. Esta idea fue adaptada y profundizada por Saussure en su "*Curso de lingüística general*".

La idea de que la lengua es un sistema de signos arbitrarios (Saussure no llegó a utilizar el término "estructura") ha tenido una enorme influencia posterior. El signo lingüístico debe su arbitrariedad a que está compuesto de significado y significante, de un concepto y de una imagen acústica, y su fusión indisoluble en el signo no puede explicarse por razones extralingüísticas.

La lengua resulta así un todo, no un mero conjunto de enunciados, sino un sistema en el que todos sus elementos están relacionados y en el que la definición de uno de ellos implica, por contraste, la definición del otro. Por ello el discurso de Saussure se rige por la dicotomía, la sistemática contraposición de conceptos, por parejas contrastadas que se delimitan en virtud de su oposición. Así, distingue entre la lengua (*langue*) y el habla (*parole*), entre lingüística diacrónica y sincrónica, entre relaciones asociativas y sintagmáticas. Más allá de ello, el hecho esencial es que la lengua "es una forma y no una sustancia". La lengua es un sistema puramente formal, y sobre esta noción de fundamentará posteriormente el estructuralismo.

El Curso de Saussure influyó en muchos lingüistas en el período entre las dos Guerras. El desarrollo más importante se vincula a la escuela de Praga, con Jakobson y Trubetzkoy, quienes desarrollaron el concepto de fonología o fonémica. Los miembros de la escuela de Praga intentaron examinar cómo los sonidos estaban relacionados, determinando que dichos sonidos podían ser analizados por series de contrastes. Este enfoque fue revolucionario para su época y se convertiría en la base paradigmática del estructuralismo.

El estructuralismo

A mediados del siglo XX, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss desarrolla la teoría del estructuralismo, que deriva de la lingüística estructural. Strauss propone observar cómo y en base a qué la sociedad está estructurada. Para conocer una sociedad es necesario referirse a las estructuras mentales de los individuos que la conforman. En consecuencia, la estructura de la sociedad comienza en el pensamiento del individuo. Para Strauss, las estructuras del lenguaje humano son equivalentes a las de la sociedad; es posible descubrir las estructuras universales del pensamiento humano, ya que éstas están formadas por oposiciones binarias (naturaleza-cultura, luz-oscuridad, hombre-mujer, verdadero-falso). Para ello, utiliza como una de las principales fuentes de datos a los cuentos, mitos y leyendas.

Este enfoque de las ciencias humanas creció hasta convertirse en uno de los métodos más difundidos para el análisis del lenguaje, la cultura y la sociedad en la segunda mitad del siglo XX. El estructuralista se caracteriza por estudiar diversas actividades: comidas, rituales para servirla, ritos religiosos, juegos, textos literarios y no literarios, etc., con el fin de descubrir las formas profundas de producción y reproducción de significado en una cultura.

Cuando el enfoque es utilizado para el análisis literario, el estructuralista examina la relación subyacente entre los elementos de una narración, más que enfocarse en el contenido. Ello permite comparar y hallar vínculos y estructuras análogas entre obras de diferentes épocas y culturas.

A comienzos de la década de 1960, el estructuralismo alcanzó un amplio desarrollo, de tal manera que algunos creyeron que podía ofrecer un enfoque unificado para el estudio de la vida humana, extensible a todas las disciplinas. Entre las figuras centrales, se pueden mencionar a Roland Barthes y Jacques Derrida, que aplicaron el estructuralismo a la literatura; Jacques Lacan y Jean Piaget, que lo vincularon a la psicología; Michel Foucault examinó la historia de las ciencias humanas para estudiar cómo las estructuras de la epistemología delinearon la manera en que se utiliza el conocimiento. Por su parte, Althusser combinó marxismo con estructuralismo, creando un modo original de análisis social.

En la actualidad, el estructuralismo ha sido superado por enfoques como el postestructuralismo y la deconstrucción. Las críticas que recibió la escuela estructuralista se refieren a su ahistoricidad y a favorecer el determinismo estructural. La importancia del estructuralismo se vincula hoy, especialmente, con los movimientos que generó y que surgieron de esa escuela.

Umberto Eco y la cooperación del lector

A comienzos de la década de 1960, en la época de pleno desarrollo de la semiótica estructural, el dogma corriente era que un texto debía ser estudiado en su propia estructura objetiva, tal como aparecía en su "superficie significativa". La intervención interpretativa del destinatario quedaba un poco en la sombra, y a veces se la eliminaba, considerada como una impureza metodológica. Todo ello al margen de lo que sostenía Jakobson, que desde un punto de vista estructuralista, las categorías de Emisor, Destinatario y Contexto eran indispensables para tratar el tema de la comunicación estética.

En esa misma época, Eco escribe en italiano "*Opera aperta*", tratando de estudiar como una obra de arte podía de un lado postular una libre intervención interpretativa

de parte de los destinatarios y de otra, presentar características estructurales descriptibles que estimularan y reglamentaran el orden de esas interpretaciones posibles. Abordaba el aspecto de la actividad cooperativa que lleva al destinatario a extraer del texto lo que el texto no dice pero que presupone o promete, a llenar los espacios vacíos, a reunir lo que hay en el texto con el resto de la intertextualidad de la cual ha nacido o donde irá a fundirse.

Luego se orientó hacia las búsquedas de los formalistas rusos, de la lingüística y de la antropología estructural, hacia las proposiciones semióticas de Jakobson y de Barthes. La edición francesa de "*Opera aperta*" (1965), lleva la marca de esas influencias.

En "*Lector in Fabula*" (1979) estudia la mecánica de la cooperación interpretativa en los textos verbales de tipo narrativo. Su objetivo es el fenómeno de la narrativa expresada verbalmente en tanto es interpretada por un lector que coopera. Eco cree que la mecánica de la cooperación textual puede integrarse a una teoría más general que explique lo que el lector encuentra en una obra literaria y por qué surge el placer de la lectura.

Eco sostiene que es importante estudiar cómo se produce un texto y cómo toda lectura de ese texto debe poner en claro el proceso de generación de su estructura. Pero resulta tan importante como ello, estudiar como el texto, una vez producido, es leído y como toda descripción de la estructura del texto debe ser, al mismo tiempo, la descripción de los movimientos de lectura que impone. Esos dos aspectos son complementarios y una semiótica del texto debe tomarlos en consideración.

Un texto, tal como aparece en su manifestación lingüística, representa una cadena de artificios expresivos que deben ser actualizados por el destinatario. Eco critica el modelo comunicativo vulgarizado por los primeros teóricos de la información, por encontrarlo muy esquemático: emisor, mensaje y destinatario, donde el mensaje es generado e interpretado a partir de un código. Sin embargo, la competencia del destinatario no es necesariamente la misma que la del emisor, y por lo tanto sus códigos pueden diferir. Por lo tanto, un texto es un producto cuya suerte interpretativa debe formar parte del propio mecanismo generativo.

Generar un texto significa emplear una estrategia, en la que se incluye la previsión de los movimientos del destinatario. Para organizar su estrategia textual, el autor se tiene que referir a una serie de competencias (expresión más abarcadora que la de "conocimiento de códigos") que confieren un contenido a las expresiones que él emplea. La consecuencia es la previsión de un "lector modelo" capaz de cooperar en la actualización textual de la manera que el autor lo pensó y capaz de proceder desde el punto de vista interpretativo como el autor lo ha hecho desde la óptica generativa. Prever un "lector modelo" no significa sólo esperar que exista, sino trabajar sobre el texto de manera de construirlo.

Eco retoma la oposición enunciada por los formalistas rusos entre *fabula* y tema (*sujet*). La *fabula* es el esquema fundamental de la narración, la lógica de las acciones y la sintaxis de los personajes, el curso de los acontecimientos ordenado temporalmente. Puede incluso no ser una secuencia de acciones humanas, sino referirse a una serie de acontecimientos que se relacionan con objetos inanimados o con ideas. El tema, en cambio, es la historia tal como es contada, como aparece en la superficie, con sus desfasajes temporales, saltos hacia adelante y hacia atrás, digresiones, reflexiones entre paréntesis. En un texto narrativo, el tema se identifica con las estructuras discursivas.

Muchas veces la decisión acerca del formato de la *fabula* depende de los conocimientos intertextuales del lector. Por ejemplo, en el caso de Edipo Rey, ello depende de si el destinatario o lector conoce o no el mito de Edipo. La tragedia presupone un “lector modelo” que conoce la historia, que comprende lo que Edipo no puede comprender, y que participa apasionadamente de la dialéctica del personaje, que se debate entre la voluntad de saber y su deseo profundo de ignorar.

EL ESTUDIO DE LOS MITOS

El mito como realidad cultural

Desde comienzos del siglo XX, los estudiosos occidentales relacionados con la antropología y ciencias conexas han situado el estudio de los mitos en una perspectiva que contrasta con la del siglo XIX. El mito ya no se trata sólo como fábula, invención o ficción, sino que designa una “historia verdadera”, altamente significativa, por ser ejemplar y sagrada. Este nuevo valor semántico hace que su empleo en el lenguaje corriente sea bastante equívoco.

El mito constituye una realidad cultural muy compleja, que puede ser abordada e interpretada según perspectivas múltiples y complementarias. El estudio de los mitos en las sociedades arcaicas ha tenido un lugar preponderante durante el siglo XX. En muchos casos, se trata de sociedades en las que los mitos están aun hoy vivos, y fundan y justifican todos los comportamientos de las actuales actividades humanas.

Un mito cuenta una historia sagrada, un hecho que ha tenido lugar en un tiempo primordial. Relata como, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, la existencia se transformó en una realidad (el Cosmos, una isla, una especie vegetal, una institución). Se trata siempre de una “creación”. Los mitos describen la irrupción de lo sagrado en el mundo; esta irrupción funda realmente al mundo y lo hace tal como se lo conoce hoy. El hombre, tal como es hoy, es el resultado directo de esos acontecimientos míticos.

Si se observa el comportamiento del hombre arcaico, se llega a la conclusión que un objeto o una acción adquieren valor, se transforman en “reales”, porque participan, de una u otra manera, de una realidad que los trasciende. Los actos humanos, su significación y su valor, no se relacionan con su manifestación física, sino con su calidad de reproducción de un acto primordial, de repetición de un ejemplo mítico. Todos los actos han sido vividos antes por otro, que no era un hombre. La vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por esos otros. En síntesis, puede decirse que para estas sociedades la realidad está en función de la imitación de un arquetipo celeste. Por otra parte, la realidad está asociada a un simbolismo “central”: las ciudades, casas, templos, adquieren su realidad por asimilación al “centro del mundo”.

De la misma manera que el hombre moderno se considera condicionado y constituido por la Historia, el hombre de las sociedades arcaicas se consideraba el resultado de un cierto número de acontecimientos míticos. La diferencia más importante entre el hombre moderno y el arcaico: la irreversibilidad de los acontecimientos, que para el primero es la nota característica de la Historia, no constituye una evidencia para el segundo.

La función principal de un mito es la de revelar modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas. A pesar de la diferencia entre estructuras socioeconómicas y la variedad de contextos culturales, la mayoría de los pueblos

arcaicos piensan que el mundo debe ser anualmente renovado y que esta renovación se realiza de acuerdo a un modelo , la cosmogonía o un mito de origen, que juega ese papel de mito cosmogónico.

Las grandes mitologías del politeísmo euroasiático, que corresponden a las primeras civilizaciones históricas, se interesaron cada vez más en lo que sucedió luego de la Creación de la Tierra y la aparición del hombre sobre ella. El retorno al pasado ya no se obtiene por medios rituales, sino por un esfuerzo del pensamiento. En ese sentido podría decirse que las primeras especulaciones filosóficas derivan de las mitologías. El pensamiento sistemático se esfuerza para identificar y comprender el “comienzo absoluto” del que hablan los mitos y develar el misterio de la Creación del mundo y de la aparición del Ser. En principio, la filosofía griega aceptaba lo esencial del pensamiento mítico, como el eterno retorno de las cosas, la visión cíclica de la vida cósmica y humana y, por otro lado, no estimaba que la Historia pudiera transformarse en objeto de conocimiento.

Es a partir del descubrimiento de la Historia (más exactamente del despertar de la conciencia histórica judeo cristiana y su desarrollo en Hegel y sus sucesores), que el mito fue aparentemente “superado”. Sin embargo, el pensamiento mítico está lejos de ser abolido, y ha sobrevivido en la civilización occidental, cambiado o camuflado. Y sobrevive especialmente en la historiografía, entendida como el esfuerzo de conservación de la memoria de los acontecimientos contemporáneos y el deseo de conocer el pasado de la humanidad.

Mitos y estructuralismo

Lévi-Strauss utilizó el estructuralismo para analizar las creaciones culturales de las sociedades arcaicas, entre ellas, los mitos. De acuerdo al estructuralismo, la mente humana tiene ciertas características que se originan en los rasgos del cerebro del Homo sapiens. Estas estructuras mentales son comunes, por lo que existen formas de pensar también comunes, independientes de la sociedad o del sustrato cultural. Una de estas características es la necesidad de clasificar, de imponer orden sobre aspectos de la naturaleza, sobre la relación del hombre con la naturaleza y sobre las relaciones entre las personas. Un aspecto esencial de la clasificación es la oposición o contraste, por ejemplo, el de las oposiciones binarias.

Los anteriores conceptos fueron aplicados por Lévi-Strauss a los mitos y cuentos populares tradicionales. Estas narraciones parecen estar constituidas por estructuras elementales (mitemas). Examinando narraciones de diferentes culturas, Lévi-Strauss muestra que un cuento puede convertirse en otro a través de operaciones sencillas. El elemento positivo de un mito se transforma en negativo, un héroe masculino se sustituye por otro femenino, se invierte el orden de los elementos, etc. Mediante estas operaciones, dos mitos aparentemente diferentes se presentan como variaciones de una estructura común.

“Los hombres no piensan los mitos, los mitos se piensan a si mismos”, afirma Lévi-Strauss. Comentando este concepto, Edgar Morin agrega que las ideas, los mitos y los dioses pueden ser considerados como “existentes”, con una relativa autonomía, los cerebros y las culturas actuando como sus “ecosistemas”

Aunque la interpretación estructuralista de los mitos ha sido ampliamente aplicado a las sociedades no industriales, también es posible utilizarla para el análisis de las narraciones de la sociedad actual.

El pensamiento mítico en el mundo moderno

Ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del hombre y por lo tanto los comportamientos míticos sobreviven en el mundo moderno. El tema del “retorno a los orígenes”, por ejemplo, sobrevive en cambios, revoluciones o innovaciones. La Reforma ambicionaba un retorno a la Biblia y a la Iglesia primitiva, la Revolución Francesa toma como paradigmas a los romanos y espartanos, y a las virtudes exaltadas por Tito Livio y Plutarco. La pasión por demostrar un “origen noble” explica también el mito racista del arianismo, periódicamente revalorizado en Occidente. Por su parte, Marx retoma uno de los mitos del mundo asiático y mediterráneo, el del “rol redentor del Justo”, encarnado en este caso por el proletariado. La sociedad sin clases de Marx se corresponde en muchos aspectos con el mito de la “Edad de oro”, que caracteriza el comienzo y el fin de la Historia. Marx incluso retoma la esperanza judeocristiana de un fin absoluto de la Historia, separándose de otros filósofos historicistas como Croce y Ortega y Gasset. Para ellos, las tensiones de la Historia son propias de la condición humana y por lo tanto no pueden ser totalmente suprimidas.

Algunas investigaciones han puesto en relieve las estructuras míticas del mundo de las imágenes, de los dibujos animados y de los medios de comunicación de masas en general. Los dibujos animados suelen representar una versión moderna de los héroes mitológicos o folklóricos, y encarnan hasta tal punto los ideales de una parte de la sociedad que los cambios en sus conductas o su muerte en la ficción provocan verdaderas crisis en los lectores o televidentes. También presentan una gran atracción los héroes de doble personalidad o identidad (como Superman). Esa situación parece responder a la nostalgia del hombre moderno que, sabiéndose limitado en su existencia cotidiana, sueña con la posibilidad de ser un personaje excepcional, un héroe. La novela policial puede presentar un ejemplo análogo, al exhibir la lucha ejemplar entre el bien y el mal, entre el héroe y el criminal, versión moderna del demonio. El lector participa en el misterio y en el drama, y tiene el sentimiento de ser arrastrado en una acción paradigmática, y por lo tanto, peligrosa y heroica.

Se descubren también comportamientos míticos en la obsesión por el “éxito” característica de la sociedad moderna, lo que parece traducir el deseo de trascender los límites de la condición humana, o el éxodo urbano hacia los suburbios (nostalgia de la perfección primordial).

Otro fenómeno es lo que podría llamarse “mitos de élite”, desarrollados alrededor de la creación artística y de sus repercusiones sociales y culturales. Se presenta el tema de la “función redentora de la dificultad”. Si las élites se apasionan por ciertas obras literarias (de Joyce, por ejemplo) o musicales, es muchas veces porque ellas representan universos cerrados y herméticos en los que sólo se penetra a través de grandes dificultades, comparables a las pruebas iniciáticas de las sociedades arcaicas o tradicionales.

Por otra parte, la prosa narrativa, y especialmente la novela, ha ocupado en las sociedades modernas el lugar de la recitación de mitos y cuentos de hadas. Es posible identificar la estructura mítica de muchas novelas modernas, demostrando la supervivencia literaria de los grandes temas y personajes mitológicos. La necesidad de introducirse en universos extraños y seguir las peripecias de una historia parece inherente a la condición humana. La posibilidad de escapar del tiempo histórico y personal hacia un tiempo fabuloso y trans-histórico”, que se deriva de la lectura, especialmente de novelas, parece aproximar la función de la literatura a la de los mitos.

Lo anterior no significa identificar mito con literatura. Un mito es una historia, una fábula simbólica, simple e impactante, que resume un número infinito de situaciones análogas. En un sentido más restringido, los mitos traducen las reglas de conducta de un grupo social o religioso. Proceden del elemento sagrado a partir del cual se ha constituido un grupo. Se presenta como la expresión anónima de realidades colectivas y comunes. La obra de arte literaria, en este último sentido, se distingue del mito. Su valor se relaciona con el talento de un autor, e importan aquellas cosas que no son fundamento en un mito: la belleza, verosimilitud, originalidad, estilo, habilidad, etc. Una obra de arte puede ser criticada, no así un mito.

A ese respecto, Denis de Rougemont, en su obra "*L'amour et l'occident*" realiza un interesante análisis de la leyenda escrita de Tristán e Isolda, no como obra de literatura, sino como mito. Estudia el tipo de relaciones que se establecían entre hombres y mujeres en un grupo histórico determinado, la élite social de los siglos XII y XIII en Europa. Una de sus conclusiones es que el "amor-pasión" glorificado por el mito fue en la época de su aparición una verdadera "religión", y especialmente, una herejía cristiana históricamente determinada. Sigue y analiza sus rastros hasta mediados del siglo XX, en que el tema de la pasión, en sus múltiples variantes, es canalizado a través de diferentes manifestaciones artísticas, como la literatura y el cine.

ALGUNAS PERSPECTIVAS: EL PENSAMIENTO COMPLEJO

Ubicados a comienzos del siglo XXI, existen diferentes perspectivas frente a la complejidad, la incertidumbre y el caos que caracterizan a la sociedad actual. Un enfoque interesante es el del "pensamiento complejo", desarrollado por Edgar Morin y sus seguidores. Morin ha trascendido los límites de la sociología, la antropología y la reflexión científica, elaborando una nueva geovisión humana.

Morin, en sus postulados, integra diferentes influencias:

- La tradición filosófica que confronta contradicciones, nacida en Occidente con Heráclito y continuada por Pascal, Hegel, Marx y otros.
- Las teorías de la información, cibernética y de sistemas, de auto-organización y auto-producción.
- La reflexión filosófica sobre la naturaleza de la ciencia (Husserl, Heidegger).
- La reflexión epistemológica sobre la primera revolución científica del siglo XX, en la que irrumpe lo incierto, el desorden, la indeterminación, el azar, el caos (Bachelard, Popper, Lakatos, Kuhn y otros).

Morin sostiene que en general se tiene una visión unilateral que define al ser humano por la racionalidad, la técnica, las actividades utilitarias, las necesidades. Pero el hombre es complejo y lleva en sí caracteres antagónicos.

- Racional y delirante (*sapiens y demens*).
- Trabajador y lúdico (*faber y ludens*).
- Empírico e imaginador (*empiricus e imaginarius*).
- Económico y dilapidador (*economicus y consumans*).
- Prosaico y poético (*prosaicus y poeticus*).

Los diccionarios suelen definir a lo complejo como aquello que es complicado. Sin embargo, no es así. Lo complicado se puede simplificar, mientras que el pensamiento complejo es ante todo un pensamiento que vincula, que se opone al aislamiento de los objetos de conocimiento, reponiéndolos en su contexto para que sean posibles en la

globalidad a la cual pertenecen. El problema del pensamiento complejo consiste en pensar la unidad/desunidad de la vida y de las ideas sin reducir ni debilitar ninguno de los dos términos.

Lo complejo se reconoce a través de ciertos rasgos comunes:

- Necesidad de asociar el objeto a su entorno.
- Unir el objeto a su observador.
- El objeto, si está organizado y si es organizador, ya no es un objeto, sino un sistema, una entidad cooperativa.
- El elemento simple se ha desintegrado en un universo que se ordena y organiza desintegrándose. La realidad es mucho más de lo que podemos discernir.
- La confrontación con la contradicción.

A partir de esas definiciones, Morin plantea una serie de problemas y propuestas: la definición de desarrollo, el comportamiento humano, la transdisciplinariedad.

La idea de desarrollo siempre implicó una base técnica y económica, mensurable a través de indicadores de crecimiento e ingresos. Presupone que este tipo de desarrollo impulsa un desarrollo humano cuyo modelo es el de los países desarrollados occidentales. Así mismo, el “desarrollo sustentable”, aunque se puede leer como una moderación del tecnodesarrollo al considerar el contexto ecológico, no suele cuestionar los principios del desarrollo. El desarrollo engendra un conocimiento especializado que no es capaz de comprender los problemas multidimensionales. Simultáneamente, las disciplinas educativas proveen conocimientos, pero suelen general incapacidad intelectual para reconocer los problemas fundamentales y globales.

Los seres humanos no se comportan como predicen los teóricos de la elección racional y de la teoría de los juegos. Donde se dan situaciones inciertas, lo programado y lo rígido fracasa con frecuencia. En momentos de crisis, las respuestas estereotipadas son insuficientes.

Plantea el tema de transdisciplinariedad como complementaria del enfoque disciplinar. De la confrontación de las disciplinas nacen nuevos datos que se articulan entre sí, ofreciendo una nueva visión de la naturaleza y de la realidad. No se busca el dominio de muchas disciplinas, sino la apertura de todas las disciplinas a aquellos que las atraviesan y trascienden.

En síntesis, lo que debe ser rechazado es el reinado de la simplificación. Las simplificaciones ocultan las evidencias, las complejidades y los misterios del vivir.

Ya en *“Le paradigme perdu. La nature humaine”* (1973), Morin sostiene que *“lo que muere hoy no es la noción de hombre, sino la noción insular de hombre, separada de la naturaleza y de su propia naturaleza; lo que debe morir, es la auto-idolatría del hombre, admirándose en la imagen banal de su propia racionalidad”*.

BIBLIOGRAFÍA

- Apuntes del curso de Post-grado: *“Reflexiones sobre postmodernidad, ciencia y sociedad”* - Dr. Ángel L. Plastino. Facultad de Ciencias Económicas UNLP, abril - mayo 2006.
- Eco, Umberto, 1985: *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*. Ed. Grasset, Paris.
- Eliade, Mircea, 1993: *Aspects du mythe*. Gallimard Folio, Paris.
- Eliade, Mircea, 1989: *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard Folio, Paris.
- Grinberg, Miguel, 2003: *Edgar Morin y el pensamiento complejo*. Campo de Ideas, Madrid.
- Lyotard, Jean F., 1992: *La postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- Lyotard, Jean F., 1987: *La condición postmoderna*. Teorema, Madrid.
- Morin, Edgar, 1973: *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Ed. du Seuil, Paris.
- Rougemont, Denis de, 1992: *L'amour et l'occident*. Librairie Plon, Paris.
- Saussure, Ferdinand de, 1984: *Curso de lingüística general*. Planeta-Agostini S.A., Barcelona.

Páginas de INTERNET

- Antropos.galeon.com