

# Elogio del politeísmo, en la visión de Odo Marquard

Praise of Polytheism, in the vision of Odo Marquard

JORGE ROARO

Recibido: 25–Septiembre–2017 | Aceptado: 20–Diciembre–2017 | Publicado: 22–Diciembre–2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

En esta exposición del argumento central del ensayo *Sobre Monomiticidad y Polimiticidad*, de Odo Marquard, aparecen varias nociones clave en la visión humanista del filósofo alemán: a) la valoración del poder del lenguaje, y particularmente del lenguaje narrativo, para perfilar nuestro entendimiento del mundo y nuestro propio sentido de identidad, en una forma inalcanzable desde la simple exposición teórica; b) la confirmación de la multiplicidad de lenguajes, de discursos, de modos de vida, de valores, y por lo tanto, de diferentes narrativas, para dar cuenta del conjunto inabarcable de la experiencia humana, imposible de reducir a un solo dogma o teoría, pretendidamente «universal»; c) la desconfianza, por lo tanto, respecto a cualquier dogma, ya sea religioso o teórico, que pretenda poder alcanzar una verdad definitiva sobre el mundo y sobre nuestra experiencia vital; d) el elogio de la diversidad de ideas y puntos de vista, única garantía posible de la verdadera libertad del hombre.

Mito · Razón · Progreso · Monoteísmo · Politeísmo  
· Positivismo · Lenguaje.

In this exposition of the central argument of the essay *On Monomiticity and Polimiticity*, by Odo Marquard, several key notions in the humanist vision of the German philosopher appear: a) the assessment of the power of language, and particularly narrative language, to shape our understanding of the world and our own sense of identity, in a form unattainable from the simple theoretical exposition; b) the confirmation of the multiplicity of languages, of discourses, of ways of life, of values, and therefore of different narratives, to account for the boundless set of human experience, impossible to reduce to a single dogma or theory, allegedly «universal»; c) distrust, therefore, regarding any dogma, whether religious or theoretical, that pretends to be able to reach a definitive truth about the world and about our life experience; d) the praise of the diversity of ideas and points of view, the only possible guarantee of the true freedom of man.

Myth · Reason · Progress · Monotheism · Polytheism  
· Positivism · Language.

J. Roaro (✉)  
Universidad de Salamanca, España  
email: jorgeroaro@usal.es

# Elogio del politeísmo, en la visión de Odo Marquard\*

JORGE ROARO

## §1. Duda sobre el *Striptease*

**H**AY DOS VISIONES FUNDAMENTALES RESPECTO A LOS MITOS, opuestas entre sí pero similares en su premisa común: la idea del mito como un inicio imperfecto del conocimiento, que luego es superado con la formación de la razón discursiva. Esta es, por ejemplo, la tesis de Wilhelm Nestle para explicar el origen de la filosofía, expuesta en su obra *Del Mito al Logos*: la explicación sobre el mundo que comienza en Homero se va transformando, de una simple serie de mitos, a una expresión de la racionalidad que desemboca en Sócrates, Platón y Aristóteles, y la madurez plena de la filosofía. Así, la tendencia natural de la *razón* es dejar atrás el mito y convertirse en discurso racional, en ciencia. Esta idea se ha hecho extensiva, a su vez, a una historia que pretende ser universal, como un curso que inexorablemente sigue toda la Humanidad, en diferentes ritmos y momentos, pero con un mismo camino final, el de la desmitologización del mundo al romperse el lazo vital con el espíritu originario. Las dos posiciones mencionadas parten así de esta suposición del inevitable abandono del mito en aras de una racionalización de la conciencia, y sólo se distinguen en que para una esto es algo positivo, y para la otra, es algo negativo. Entre los que consideran que la desmitificación del conocimiento es algo positivo, sobresalen los positivistas, los marxistas, y cualquier otro tipo de racionalistas. Entre los que consideran que es algo negativo, se encuentran los hermeneutas, y sobre todo los heideggerianos. Pero unos y otros, en definitiva, toman la historia universal de la conciencia como inevitablemente ilustrada, y por ello, desmitologizante.

\* Todas las citas que aparecen en este texto, excepto las que expresamente son atribuidas a otra fuente, han sido tomadas del ensayo *Sobre Monomiticidad y Polimiticidad*, de Odo Marquard, en la antología *Adiós a los principios*, de 1995.

Sin embargo, hay una tercera posición, defendida por Blumenberg, Kolakowski, y el mismo Marquard, que afirma que la visión del proceso moderno de desmitologización del mundo es, en sí misma, un mito. (De hecho, dice más adelante Marquard, el que la historia de la desmitologización del mundo sea ella misma un nuevo mito, aceptado por tanta gente, es finalmente una demostración precisamente de la fortaleza persuasiva de los mitos). No es posible ignorar una verdad constante en nuestra historia: los hombres no pueden vivir sin mitos.

¿Qué es un mito? Marquard propone, como punto de partida para entender la función del mito, la noción amplia del mito como *una historia*. Aristóteles definía al *mythophilos* como alguien que simplemente gusta de escuchar historias: chismes cotidianos, fábulas, leyendas, epopeyas, sagas, cuentos, novelas, relatos de viaje, y cualquier otra cosa que pueda ser narrada como una historia. Así, en su forma más básica, los mitos son historias. Querer eliminar del mundo los mitos es, entonces, equivalente a pretender eliminar las historias, y esto es imposible, pues los seres humanos estamos siempre enmarañados en historias. Vivimos en un mundo hecho de historias, que contamos una y otra vez, multiplicando sus posibilidades narrativas al infinito. (Arnold Gehlen decía, por su parte, que cualquier historia es un mito cuando se cancela la posibilidad de identificar empíricamente a sus personajes. En estos casos, el valor de la historia es que, aunque sigue siendo una historia, puede representar a cualquiera).

Es un error imaginar que el mito debe desaparecer al momento de empezar a ocuparnos de *la verdad*, como cree cualquier positivista. Esa idea viene fundamentalmente de no entender la función del mito, e imaginarlo siempre como un estadio anterior a la verdad, y que, cuando mucho, puede servir como un inseguro peldaño en el ascenso hacia la verdad, es decir, a la *explicación verdadera del mundo*. Pero el mito es, en realidad, un modo o medio para alcanzar una verdad existente que, por motivos diversos, nos resulta difícil de asimilar; la función del mito, precisamente, es ayudarnos a asimilar esas verdades. Por ejemplo, hay más verdad en nuestras historias narrativas, y por ello míticas, para explicarnos el origen o destino del universo, que en las fórmulas matemáticas que puedan representar, en abstracto, esas mismas ideas, pues ya de entrada resulta difícil hablar de la «verdad» de una mera abstracción. Otro ejemplo: la historia que narra el mito puede ser nuestra forma de entender (y por lo tanto, nuestra *verdad*) algo que por su propia naturaleza es demasiado horrendo para captarlo en toda su fuerza cruda, como la inexorabilidad de la muerte. El papel del mito es, en el primer caso, tornar

familiar lo extraño o indescifrable, y en el segundo, además, permitirnos soportar el horror que de otro modo nos resultaría intolerable.

Así pues, es necesario no perder de vista esto: una cosa es la verdad, y otra cosa es cómo vivir con la verdad. Para fines cognitivos hay conocimiento; para fines vitales hay historias. El conocimiento tiene que ver con la verdad y el error. Las historias tienen que ver con la dicha y la desdicha: no buscan la verdad, sino cómo vivir con la verdad. Por lo anterior, cuando tenemos que encarar a la verdad *no* es cuando es hora de abandonar las historias, sino precisamente lo opuesto: las historias entran en juego para permitirnos asimilar la verdad. Necesitamos, sin duda, la crítica científica, pero vivimos en el mundo *narrado*. «El conocimiento no es la tumba, sino el punto de partida de la mitología».

«*Mi identidad es mi traje*», decía Gottfried Benn. Pero si las historias hacen a la gente, es fácil imaginar estas historias como trajes, como ropajes que viste uno y que se puede quitar de encima como si nada. Esta visión, insiste Marquard, es una equivocación, una visión falsa: la Humanidad no puede hacer un *striptease*, llamado «progreso», para, poco a poco, ir despojándose de sus mitos-vestimentas, con gestos elegantes, hasta quedar desnuda, con su cuerpo totalmente descubierto en su *mismidad* humana ya sin mitos que la cubran. En el ámbito fundamental de la vida humana, no hay tal «desnudez mítica». La idea de la historia universal de la conciencia como un progresivo nudismo de los mitos pretende algo imposible, pues toda desmitologización trae consigo un equilibrio compensatorio: cuanto más pretende desnudarse de sus vestimentas míticas, con más empeño se cubre de nuevos mitos.

Como se ha dicho, esta proclamación sobre la realidad inevitable de la desmitologización es ella misma un mito. No es posible librarse de las historias, de los mitos, sencillamente porque los seres humanos estamos *obligados* a narrar mitos, pues es imposible una vida sin historias, sin ropajes míticos de algún tipo. Cualquiera que pretenda deshacerse de los mitos sólo se engaña a sí mismo.

## §2. Monomiticidad y Polimiticidad

No es posible, pues, deshacerse de los mitos; pero ello no implica que no sea posible criticarlos. Todo lo contrario; sólo ahora, después de reconocer que siempre viviremos con mitos, es cuando es posible comenzar a hacer una crítica efectiva e inteligente. Para ello, el primer paso es precisamente *no* pretender rechazar todos los mitos sin hacer distinción alguna, sino empezar por

distinguir cuáles mitos son saludables y cuáles son venenosos, para tratar de vivir con los primeros y combatir los segundos.

La tesis de Marquard es ésta: la polimiticidad puede ser saludable, y en todo caso, no es dañina; la monomiticidad, en cambio, siempre es peligrosa y perjudicial. Marquard lo explica así:

Quien, con su vida y sus narraciones, participa polimíticamente de varias historias, goza, cada vez que narra una, de cierta libertad respecto a las otras, y viceversa, pues siempre está en el cruce de varias interferencias. Quien, con su vida y sus narraciones, sólo tiene permiso e incluso es forzado a participar en una sola historia no goza de esa libertad; se encuentra poseído en cuerpo y alma por esa única historia, enmarañado en su gran red monomítica.

Al identificarse con una sola narración, se autoimpone una identidad sin resquicios, identificada en forma obsesiva y excluyente de cualquier variación con esa única historia, y con ello comienza una atrofia narrativa que lleva a la servidumbre de esa idea de identidad. Por el contrario, la multiplicidad polimítica de historias garantiza el espacio para la libertad sin identidades únicas, sin discursos programados, que falta en el monomito.

Cuando el ser humano tiene la posibilidad de disponer libremente de una multiplicidad propia, de construir sus identidades en cualquier dirección, llega a ser realmente un individuo. En cambio, pierde esa posibilidad de desarrollarse como individuo tan pronto como se deja dominar en forma totalitaria por esa única historia. Se doblega ante la interpretación única e inflexible, que no tolera siquiera la cercanía de otras interpretaciones. El monomito central de nuestra cultura ilustrada es el surgido de la Revolución Francesa: el mito del *progreso* incontenible de la Historia universal hacia la libertad, representada en la *emancipación* revolucionaria.

Este monomito, el de la Historia universal emancipatoria, no consiente la presencia de ningún otro mito a su lado. No destruye el mito, sino la pluralidad de mitos, estableciendo así un monopolio total del mito. Se presenta como *la* Historia, *el* Progreso, *la* Libertad, *la* Revolución, siempre en singular, y no como las historias, los progresos, las libertades, las revoluciones. La era de las singularizaciones condena y prohíbe la diversidad de puntos de vista. Prohíbe la dispersión y la libertad de transitar por veredas propias, mientras que exige, en cambio, el tránsito por el único camino «*de la Humanidad*». El supuesto camino «*a la libertad*» consiste, precisamente, en renunciar a la libertad de elección, a la multiplicidad de perspectivas, y aceptar obligatoriamente la meta fijada para

todos por igual por el camino único del discurso emancipatorio. Quien no siga ese camino, observa Marquard, «*será llamado hereje, enemigo de la Humanidad, traidor a la Historia, o por lo menos, “reaccionario”. Cualquier acervo de historias diversas será condenado*». La historia que no se contenta con ser *una* historia entre varias, sino que exige ser la *única* historia, representa el fin de la polimiticidad.

Hay dos momentos históricos en que Occidente ha enfrentado este fin de la polimiticidad: el triunfo del cristianismo sobre el mundo clásico, y después el ya mencionado triunfo de la Revolución Francesa con su mito del progreso único. El segundo es un efecto tardío del primero, y ya preparado por éste.

En el mundo pagano, la historia no representa sólo al hombre, sino también al dios. El politeísmo antiguo era un rico acervo de mitos en el que vivían múltiples dioses con sus respectivas historias, narradas de múltiples maneras. El fin del politeísmo es el monoteísmo. Y el monoteísmo es la única historia de un único dios que no tolera otros dioses a su lado, y que al prohibirlos, prohíbe también sus historias. El acervo de historias y valores diversos es liquidado a favor de la única historia que se considera necesaria: la historia de la *Salvación*. El monoteísmo es, entonces, una desmitologización del mundo que impone un mito único. Pero este mito único empobrece al mundo, negando su esencia diversa, y sacrifica el intelecto al negar su natural capacidad narrativa. En esto, el monomito moderno produjo una reacción exactamente opuesta al monoteísmo cristiano: un nuevo monomito que niega al anterior, y que se opone a la Historia como reacción contra la historia salvífica y única: la Revolución Francesa prefirió ser *ahistórica* antes que mono-histórica. Y así fue también anti-mundana (como lo había sido también el dogma cristiano de la *salvación* en el «*más allá*»), se cosificó en una ciencia de las meras cosas, que imagina que los mitos son supersticiones, las tradiciones son prejuicios, y las historias múltiples otros tantos errores.

### §3. El malestar del monomito

Si se acepta, dice Marquard, su premisa inicial que supone que los hombres tienen una necesidad natural de narrar mitos, entonces es claro que la ahistoricidad del mundo moderno con su exigencia de objetividad estricta, no sólo no representa ganancia alguna, sino que es verdaderamente un empobrecimiento muy duro, y que por lo mismo no puede perdurar por siempre. Con esta actitud radicalmente hostil y contraria al mito, la

Modernidad no superó nunca al mito (pues su discurso central es en sí mismo otro mito), sino simplemente generó una carencia de historia, un vacío.

El mundo cristiano, monoteísta y monomítico, terminó generando un vacío similar, por el que se coló con ímpetu el nuevo monomito de la Razón Ilustrada, con su historia emancipadora y revolucionaria sobre la Humanidad que alcanza su libertad y se encamina al progreso. La conquista de un poder absoluto impuso el nuevo mito del «*fin de los mitos*» como una continuación, aunque moderna, de la *historia salvífica*, ahora convertida en *historia emancipatoria*.

En 1796 Schelling ya había considerado, primero desde una perspectiva general, y luego desde una particular al arte y la cultura, la necesidad de crear una nueva mitología para los nuevos tiempos. «*Debemos tener una mitología de la razón*», dijo entonces. En *Philosophie der Kunst* (1802–1805) habló del papel de los poetas y los artistas, y de todo individuo «verdaderamente creativo», para crear una nueva mitología que permita a su vez definir la nueva identidad. Pero Schelling muy pronto vio los problemas que tenía esta mitología una vez que esa nueva identidad ya se había concretado: se constituye en una orientación totalitaria que ahoga la libertad, en vez de concederla. Por eso, un desencantado Schelling terminó inclinado a filosofar sobre la antigua mitología, y no sobre la nueva.

La nueva mitología triunfó al imponerse como mitología de lo nuevo: lo nuevo es valioso porque es *nuevo*, y además es bueno en exclusividad. Sólo hay *un* progreso, en singular absoluto, que persigue toda desviación del único mito redentor. Ahí donde esa nueva mitología se apodera del mundo presente, ahí termina liquidando todo resto de libertad presente en el mito, en la pluralidad de historias, o, como dice Marquard, en «*el gran principio humano del politeísmo*».

La intolerancia de la nueva mitología del progreso creó un malestar causado por el monomito similar al que antes se había generado en el anterior monomito cristiano. Incluso desde 1750, ya Heyne mostraba los primeros síntomas de lo que vendría posteriormente como reacción contra el monomito moderno: un interés afirmativo por la polimiticidad de las mitologías antiguas (también mostrado posteriormente por Schelling). Cuando fue clara la amenaza moderna de imposición de un solo modelo universal monomítico, que hiciera desaparecer del mundo el politeísmo y la polimiticidad, se generó en Occidente la contrarreacción de buscar, más allá del mundo occidental, los valores puestos en peligro, y así surgió un gusto por los mitos del pasado, o por los mitos exóticos, o extranjeros, y sobre todo, por los mitos que combinan

ambas cosas, es decir, los mitos del pasado extranjero. La mirada que busca lo exótico retrocedió no sólo al pasado griego, sino más allá de él, a la búsqueda de sus fuentes orientales. Igualmente, surgió con fuerza una valoración de lo exótico primitivo, que fue, según Marquard, el primer intento por fundar «una mitología del Tercer Mundo».

La «orientalización» no es sino un giro nostálgico por el propio pasado perdido. Marquard distingue tres momentos: el romanticismo exótico de fines del s. XVIII y primera parte del XIX, con su interés en los viajes a tierras lejanas; el romanticismo histórico–nacionalista de fines del siglo XIX, que buscaba en el pasado propio una inspiración para la nueva mitología nacionalista, ejemplificado en Alemania principalmente por Wagner; y el orientalismo izquierdista dogmático maoísta de los jóvenes inconformes de los años 60 del s. XX (de este último movimiento, Marquard comenta que terminó, finalmente, en parte por el impacto de los mismos excesos del maoísmo y su «Revolución Cultural», y en parte, por el simple efecto banalizante del turismo internacional). Hay, además, un interés relativista en distanciarse conscientemente del monomito del progreso, que en esta tercera época del «orientalismo» está presente también en estructuralistas como Lévi–Strauss, y en el auge de la mitología contemporánea del «buen salvaje», que se manifiesta en la copia mimética, en la vanguardia más modernista, de la imagen del primitivo, y que fue desde el hirsutismo de los hippies hasta el arte moderno de ruptura, con su inspiración en lo primitivo (*vg.* Picasso y su interés en el arte africano). La única condición para que lo más arcaico se transforme en lo más vanguardista es aliarse con el mito del *progreso*, pues, a pesar de que fue el rechazo al monomito del progreso lo que provocó inicialmente la reacción del primitivismo moderno, éste también puede ser transformado en vanguardia con sólo someterse de nuevo al mito: *ancilla progressus*, que sólo deja sobrevivir a aquello que se doblega ante él.

¿Cuál será el destino global de este contramovimiento anti–monomítico moderno? Ante esta pregunta, Marquard ha considerado, primero, que puesto que el monomito del progreso domina por completo al mundo, creándole un malestar al imponer una única historia que niega a las otras, sus contemporáneos buscan la polimiticidad perdida «*en las mitologías exóticas del pasado remoto y en culturas extrañas*». Pero como estas mitologías exóticas son evidentemente insuficientes para crear auténticos vínculos de identidad para nosotros, se intenta entonces proyectar sobre ellas el presente; sólo que, como consecuencia de esta misma situación, esa antigua mitología deja precisamente de ser aquello por lo que se le buscaba en un principio: es decir, pierde su

carácter polimítico al imponérsele el yugo del monomito de lo *nuevo*. En otras palabras, no podemos apropiarnos del mito de lo primitivo sin proyectarnos nosotros mismos en él, con lo que éste deja de inmediato de ser primitivo. Para Marquard, esto impedirá que el interés por las mitologías exóticas extranjeras o del pasado sea algo más que un síntoma pasajero del malestar en la cultura moderna.

#### §4. Defensa de una polimiticidad ilustrada

Es necesario, propone Marquard, ampliar nuestra atención sobre los mitos, pues si sólo pensamos, al considerar la naturaleza y función del mito, en mitologías exóticas, ya sean extranjeras o antiguas, obstaculizamos nuestra propia comprensión de los fenómenos en nuestro mundo moderno. Eso produce miopía, o sea, quedarse tan sólo en una crítica banal y muy superficial de nuestra sociedad, por ejemplo, «denunciando» la obsesión materialista del mundo moderno, que cosifica todo, o sus tendencias ahistóricas.

Para poder superar el malestar que produce el monomito, es necesario entender la forma en que domina el mundo, y lo más básico de este entendimiento es ver que ese dominio no es total: el mundo moderno, después de todo, también ha producido su propia polimiticidad. Esto sucede así porque el triunfo del monoteísmo, y la expulsión de la polimiticidad y el politeísmo, han abierto nuevas oportunidades para que estas formas plurales regresen de nuevo en una versión ilustrada y moderna. Marquard señala tres fenómenos específicamente modernos de polimiticidad que perduran hasta hoy:

Primero: el politeísmo representaba en la Antigüedad la división del Absoluto en diversos poderes que correspondían a diversos dioses, cada uno con sus propias áreas de interés e influencia sobre la vida de los hombres: en el mundo moderno y secular, esta característica del politeísmo tiene su equivalente en nuestra división política de poderes. El dios único cristiano expulsó del cielo a todos los múltiples dioses antiguos, pero cuando éste se retiró del mundo, en la Modernidad, hacía su propio fin, dejó el camino abierto para el regreso de la pluralidad de dioses a la tierra, obviamente ya desdivinizados y secularizados, convertidos en instituciones y poderes — legislativo, ejecutivo y judicial—, en federalismo, en fuerzas económicas del mercado, en la discusión infinita de ideas, teorías, valores normativos, creencias y visiones contrarias del mundo. Convertidos ahora en fuerzas impersonales, pero todavía opuestas y beligerantes entre sí, controlan de nuevo caprichosamente nuestras vidas.

En segundo lugar está la génesis del individuo, que nace como reacción contra el monoteísmo. En el politeísmo, con el poder repartido en una pluralidad de dioses, el hombre singular tenía un amplio campo de libertad de acción, pues siempre podía evitar servir a un dios específico con el pretexto de servir a otro, consiguiendo así bastante flexibilidad. Es necesario un cierto grado de desorden, representado por la opción de maniobrar en un mundo de poderes múltiples y enfrentados entre sí, para que pueda existir un cierto grado de libertad, y eso es precisamente lo que posibilita el surgimiento del ser individual. Sin embargo, el ser individual que lucha por su propio espacio interior, no es un producto del politeísmo pagano, sino del monoteísmo tiránico que llegó con el cristianismo, pues en éste, con un dios único que tiene un plan de salvación universal, no queda sino la obediencia ciega, y ésta amenaza al ser individual a tal grado, que le obliga, para sobrevivir, a crearse esa dimensión de interioridad para sí mismo, que vivirá entonces clandestinamente, oculta ante la vigilancia represora que sustenta al monomito del dios único. Y sólo en el postmonoteísmo moderno se hizo patente este ser individual, pues sólo entonces la división de poderes del politeísmo secularizado le brindó suficiente libertad para hacerse público.

Finalmente, está la consideración de que el hombre individual, que ya ha asomado la *cabeza en esta libertad, si no desea perderlas (tanto su libertad como su cabeza), tiene que* buscar activamente el retorno desencantado de la polimiteicidad, que no es otra cosa que la capacidad de expresar opiniones y creencias plurales. En vez de una sola historia exclusiva del progreso único, necesita buscar la relatividad transgresora que viene con la pluralidad de posiciones.

Marquard, muy consciente de que el tiempo presente también produce sus propios mitos, enfatiza el modo en que distintas ideologías han tratado de disfrazar este hecho reduciendo el ámbito del mito a lo meramente exótico, ya sea el pasado o lo extranjero–primitivo. Esta trampa se logra mediante el artificio de evitar reconocer que los mitos son historias, narraciones, y así evitar fijarse en el presente para su estudio. En cambio, mientras más se acepte que los mitos son historias, más claramente se ve que el presente produce nuevos mitos. (Un ejemplo que usa Marquard como ilustración de este tipo de trampas ideológicas, es la pretensión de R. Barthes de que «*el mito sustrae al objeto del cual habla toda historia, con lo cual la historia se volatiliza*»; con esto, Barthes pretende

justificar que «*El mito, desde un punto de vista estadístico, es de derechas*», agregando que «*El mito de izquierdas no es esencial*».<sup>1</sup>

En la última parte de su ensayo, Marquard considera dos ejemplos específicamente narrativos y específicamente modernos, que demuestran la falsedad de las afirmaciones de los ideólogos que pretenden que los mitos han sido desterrados del mundo moderno, agotados ante la exigencia de conocimientos objetivos de nuestra época: la *ciencia* histórica actual, sobre todo en la forma del libro de divulgación popular histórica, y la novela. En ambos casos, se trata de géneros literarios de proyección de la polimiticidad, y por lo tanto, particularmente benéficos.

El monoteísmo cancela las historias de los múltiples dioses, pero el fin del monoteísmo acaba también con el dios único como agente protagonista de la historia única. Así, los mitos desdivinizados regresan a la prosa moderna, y «*se trasladan de la sede del culto a la biblioteca*». Los libros de Historia y las novelas son las expresiones polimíticas del mundo moderno, y son también la expresión de un politeísmo ilustrado. Unos y otras son el camino más directo para alejarnos de la ignorancia no-ilustrada, propia de la acción utópica que vive del mito único. Sólo la formación cultural *no comprometida* (con un monomito) puede ser capaz de defender la igualdad de oportunidades para todas las historias, que permita la polimiticidad, cuya liquidación engendra el vacío por el que se introduce siempre el monomito. Las libertades individuales se defienden al defender las historias *en plural*, tanto las históricas como las estéticas (es decir, los valores que representan, respectivamente, los libros de Historia y las novelas).

Por último, Marquard termina su ensayo con una conclusión para el ámbito que le es propio, el filosófico: la filosofía debe dejar ya, de una buena vez, toda pretensión anti-pluralista que quiera imponer el dominio de una razón exclusiva, que no admita disensiones. Esta concepción de la filosofía como aliada del monomito rechaza *a priori* la multiplicidad de historias, porque desde el impulso narrativo se multiplica siempre la capacidad de opinar sin seguir el dictado de la ortodoxia. Por esto mismo, la filosofía debe recuperar su propia capacidad narrativa: «*tal vez, pensar mejor equivalga a saber narrar*», sugiere Marquard. La filosofía debe ser capaz de nuevo de intentar narrar, aunque con eso pague el precio de reconocer su propia contingencia.

<sup>1</sup> Las citas de Barthes son de *Mythen des Alltags*, págs. 141, 138 y 163, respectivamente.

## REFERENCIAS

- BARTHES, Roland (1964/2003). *Mythen des Alltags*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- MARQUARD, Odo (1995/2000). *Adiós a los principios*. Traducción de Enrique Ocaña. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.



---

**JORGE ROARO**, es Investigador en la Universidad de Salamanca, España. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Salamanca, con una tesis sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*.

**DIRECCIÓN POSTAL:** Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): jorgeroaro@usal.es

---

**CÓMO CITAR ESTE TRABAJO:** ROARO, Jorge. «Elogio del politeísmo, en la visión de Odo Marquard». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, no. 7 (2017): pp. 581–592.