



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL MITO, SU VIGENCIA E INTERPRETACIONES.

UNA CRÍTICA AL CONCEPTO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

ALFONSO HERNÁNDEZ CASTILLO

ASESOR: LIC. OSIRIS SINUHE GONZÁLEZ ROMERO



MEXICO, DISTRITO FEDERAL. JUNIO 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ALFONSO HERNÁNDEZ CASTILLO

EL MITO, SU VIGENCIA E INTERPRETACIONES.

UNA CRÍTICA AL CONCEPTO

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I. Caracterización del mito	11
I.1 Mitos, cuentos populares y leyendas	12
I.2 Mito, rito y religión	20
I.3 Definiciones de mito	23
I.3.1 Clasificación y funciones del mito	29
I.3.2 Formación del mito	42
Capítulo II. Relación del mito con la filosofía	53
II.1 Atributos del mito griego	53
II.2 El mito como antecedente de la filosofía	64
II.3 Simbiosis del mito y la filosofía	80
II.4 El mito y el <i>logos</i> en la Grecia antigua	91
II.5 El mito y la razón utilitaria	98
II. 5.1 El mito según Hegel	104
II.5.2 Los estereotipos sociales	110
Capítulo III. Interpretaciones del mito	117
III.1 Tensión naturaleza y cultura	118
III.1.1 La teoría estructuralista de Lévi-Strauss	122
III.2 Lévi-Strauss y las escuelas del mito credencial, la animista y la alegórica	126
III.3 El psicoanálisis y los arquetipos	134
III.4 Cassirer y lo simbólico	142
III.5 La imaginación y la fantasía mítica	148
Capítulo IV. Vertientes	153
IV.1 El mito y la literatura	153
IV.2 El mito y la política	162
IV.3 El mito y la historia	185
IV.4 El mito y el saber	196
Conclusiones	209
Bibliografía	217

Introducción

En los tiempos primigenios por medio del mito el hombre transitó del caos al orden, buscó una explicación acerca de su cometido en el mundo y dotó de sentido a su existencia; en consecuencia forjó sus cosmovisiones y engendró a las divinidades. Al estar presente el mito en la historia de los más diversos pueblos, parece ser intrínseco a la condición humana.¹

Si para iniciar este trabajo se tratara de proponer una definición del mito, el esbozo anterior podría cumplir tal cometido; sin embargo en la medida en que se intenta un mayor acercamiento resulta más complejo e intangible, de manera que se escabulle y adopta disímbolas facetas, hasta llegar a asemejarse a uno de sus personajes: la Hidra de Lerna, monstruo de mil cabezas.

Así, ante la pretensión de acotar en qué consiste el mito se superponen diferentes posibilidades dado su carácter polisémico: una de ellas apunta a vincularlo al sentido de la existencia humana, ya que por medio del mito el hombre buscó una primera explicación acerca de la formación del cosmos para intentar entender su realidad y su destino, incluso más allá de la muerte. Otra opción podría consistir en indagar el tipo de saber que podrían contener los mitos antiguos, lo cual conllevaría a contrastarlos con los mitos contemporáneos, mismos que son utilizados para imponer determinados estereotipos sociales (que como se demostrará, hay diferencias antagónicas entre ambos). Una más destacaría el carácter narrativo del mito, lo acotaría como pieza literaria y aludiría a su carácter *poiético*. Pero también diversas corrientes interpretativas le han adjudicado significados ocultos y simbolismos exacerbados, que se supone responden a los arquetipos del inconsciente, hasta llegar a mitificarlo.²

¹ Resulta más apropiado utilizar el término de *condición humana*, en contraste con el de *naturaleza humana*; las razones de ello se expondrá a lo largo de este trabajo, en particular en el capítulo cuarto. Por lo pronto puede señalarse que el vocablo de naturaleza humana detenta un carga esencialista que pondera una sustancia eterna que se sitúa con antelación a la existencia, con atributos que se mantienen con independencia de las diversas condiciones materiales e históricas. Al aludir a la condición humana, se reconoce el proceso de su continua reconfiguración con avances, rupturas y retrocesos.

² El Diccionario de la Real Academia Española define como *mitificar* el “Convertir en mito cualquier hecho natural” o el “Rodear de extraordinaria estima determinadas teorías, personas, sucesos, etc.”; por *mitologizar* alude a “Conferir carácter mitológico a algo o a alguien”. Se utilizará la primera acepción por resultar más afín a los propósitos de este estudio. Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*. [en línea]. 23a. ed., Edición del Tricentenario. Madrid, Espasa, 2014 <<http://dle.rae.es/>>. [Consulta: 11 de marzo, 2016].

Para mayor complicación, el tema se ha abordado por diversas disciplinas como la filosofía, la historia, la lingüística, la antropología, la etnología, el arte, la psicología, entre otras, donde además su tratamiento no es homogéneo, al interior de cada una de ellas también se manifiestan una serie de corrientes teóricas, como la simbolista, la hermenéutica y la ritualista, por mencionar algunas. Más inquietante resulta que entre los autores dedicados a su estudio no hay coincidencias en cuanto a las características, empleo y funciones del mito; al respecto, cuando no se contradicen de manera flagrante, puede hacerse un esfuerzo por lograr cierta articulación entre sus postulados; sin embargo en el mejor de los casos sus teorías caminan por sendas separadas.

Pero ¿por qué ocuparnos del mito? que sin duda ha adoptado diversas acepciones según la época histórica que se considere. ¿Por qué nos interesa develar lo que encierra en sus diversas connotaciones, principalmente la filosófica? si bien están imbricadas las de índole antropológica, lingüística, psicológica, artística, entre otras ¿Por qué entonces desde una perspectiva filosófica es pertinente discernir acerca de esa conformación cultural?

El propósito inicial consiste en ordenar y analizar diversos postulados, ya que desde el ámbito de la filosofía los ejercicios teóricos han pretendido deslindar el tipo de discurso que pertenece al mito y cuál ya es propio de la reflexión filosófica; sin embargo las posiciones ortodoxas han ensombrecido la simbiosis entre ambos campos al simplificar al extremo la fórmula que sitúa al mito meramente como antecedente de la filosofía, hasta que se presenta el momento de la transición cuando el *logos* empieza a imperar, lo cual operaría con los presocráticos. No obstante, lo anterior obliga a conjeturar si el mito ha seguido un curso independiente de la filosofía después de la Época Antigua.

A la vez el estudio del mito brinda la posibilidad de problematizar diversos conceptos, como por ejemplo el que alude a la *verdad*,³ lo cual implicaría reflexionar si los mitos antiguos encerraban algún tipo de inteligibilidad y certezas, mismas que se objetaron a partir de la primacía del método racionalista que se adjudicó la filosofía, desestimando a los ejercicios especulativos que avanzaban por otras vías.

En todo caso, resulta pertinente aceptar que para comprender a mayor cabalidad los alcances del mito debe reconocerse que en su acaecer ha tenido un acompañante: la razón,

³ "Verdad: cualidad de las proposiciones que concuerdan con la realidad, especificando lo que de hecho es el caso". *Diccionario Akal de Filosofía.*, p. 1009.

pero ésta también ha adquirido diversas funciones y contenidos a través del tiempo, estableciéndose entre el mito y el *logos* diferentes tipos de relaciones, en ocasiones no tan opuestas como parecería en una primera impresión.

Así, a partir del gran momento de los mitos cosmogónicos, en la Antigüedad clásica los mitos constituían un intento por comprender las fuerzas de la naturaleza e imprimían orden y cohesión al ámbito social. En esa época no se manifiesta una oposición simplista entre el mito y el *logos*; llega a configurarse una dialéctica de complementariedad, por tanto su contradicción habría que identificarla en su accidentado acaecer.

Con posterioridad, en el Medievo, con la hegemonía de la religión cristiana quedaron suprimidos los dioses mundanos; ahora el dios es único y se encuentra más allá de lo terrenal; entonces no fue el *logos* quien se enfrentó al mito, fue una lucha a muerte del mito contra el mito, del judeo-cristiano contra el pagano: Quien enfrentó al mito antiguo con el judeo-cristiano fue el clero para hacerse del poder político y para ello empleó la razón teológica. En la Época Moderna la razón luchó por independizarse de la religión imperante, dada la utilización de que fue objeto, hasta alcanzar el punto culminante de su autonomía con la segunda Ilustración,⁴ expresada por los enciclopedistas y la Revolución francesa; si bien fue tan sólo un momento, pronto la razón regresará a su papel de servidumbre del poder político, antes detentado por la Iglesia Romana y la nobleza, después por el Estado secular.

La Era Contemporánea, pese al imperio de la razón, también ha creado sus propios mitos, por medio de los cuales se han ensalzado al héroe y a la nación, se ha brindado culto al Estado, hasta llegar a configurar estereotipos sociales que los medios masivos de comunicación pregonan como condición para el éxito individual y para alentar la sociedad de consumo.

Así, los mitos cosmogónicos y de los orígenes, los que aluden a los comienzos del devenir humano para ordenar la existencia y dotar de sentido al porvenir, contrastan con otra versión disminuida del propio mito, que se utiliza con fines enajenantes. Cabe destacar que en el primer caso el mito detentaba un carácter colectivo, la comunidad recreaba sus propios mitos y creía en ellos, de manera que incidían en la cohesión social; por su parte el

⁴ Gadamer distingue tres movimientos ilustrados de la razón: el de la Antigüedad, que corresponde a la Grecia clásica; el ubicado en la Modernidad, que alude a los enciclopedistas y la Revolución francesa; el último lo sitúa en el Siglo XX. Hans-Georg Gadamer, *Mito y Razón*, p. 24.

mito contemporáneo se adopta de manera individual, en un contexto de competencia donde el ascenso en la escala social se acompaña con el ropaje de estereotipos banales.

Por tanto, en su devenir el mito ha adoptado diversos registros. Abarca las epopeyas legendarias, donde los protagonistas realizan portentosas hazañas en un mundo fantástico poblado de dioses y seres sobrenaturales; también comprende las tragedias humanas que transmiten un mensaje aleccionador. A partir de la Modernidad el mito no deja de ser un tema recurrente en las diversas artes como fuente de inspiración, como lo expresa el romanticismo alemán. Además lo han utilizado diversos filósofos para hacer más explícitas sus teorías, como lo ejemplifica Platón.⁵

Los mitos a su vez han cumplido determinadas funciones filosóficas, como el ocuparse de problemas humanos importantes, configurar un cuerpo conceptual y establecer un prototipo moral del hombre, además de desplegar sus propias posibilidades cognitivas; no obstante posiciones teóricas ortodoxas lo han como pre-lógico.

Entonces a partir de la semántica del término *mito*, que hacía alusión en la Antigüedad a una narración sin importar su grado de veracidad, sin que ello implique que fueran falaces, podían guardar certezas como reflejo del mundo natural, ocurre que en la actualidad el mismo vocablo, además de aludir a los estereotipos sociales, puede contener una carga peyorativa cuando se quiere significar que una crónica, creencia o juicio resultan falsos o ficticios.

Pero así como el mito ha sufrido un accidentado acaecer, con la razón sucede otro tanto. Si reconocemos que por medio de ésta en la Antigüedad clásica se efectuaba un ejercicio de reflexión y abstracción, que entre otros propósitos, perfilaba la búsqueda de los principios unificadores que explicaran el fracturado mundo sensible y la accidentada experiencia, con posterioridad la razón pasa a ser utilizada por las instancias que detentan el poder político y económico para legitimar su empoderamiento. Desde entonces la razón constituirá un medio para alcanzar unos fines no precisamente racionales, sino acorde a las relaciones sociales de dominación prevalecientes.

⁵ Entre otros también lo han usado Friedrich Nietzsche y Albert Camus, sin embargo estos autores no serán tratados en este trabajo por los límites en que se encuentra acotado.

Con base en lo anterior, se consideró pertinente efectuar un estudio crítico, filosófico, acerca del mito, para identificar los elementos que lo caracterizan a través del tiempo y destacar los contrastes entre diversas escuelas teóricas que lo han tratado.

Las tesis a desarrollar en el presente trabajo son las siguientes:

- Constatar que las narraciones míticas han sido portadoras de un saber filosófico que aún perdura. El mito antiguo no sólo nutrió a la filosofía y constituyó su antecedente, como lo estipulan diversos autores, cabría reconocer que en la Antigüedad clásica el mito y el logos establecieron puentes comunicantes; incluso con posterioridad, el mito no pereció ante el protagonismo de la reflexión filosófica, se mantuvo en su propia vertiente.

- En tal proceso, tanto el mito como la razón se desdoblaron en un sentido fuerte y otro débil. En el caso del mito el sentido fuerte corresponde a su dimensión creativa, *poiética*, en la cual se manifiestan la sabiduría, la cultura, el arte. El sentido débil corresponde al uso del mito con fines mediatizadores, como el caso del mito contemporáneo mediante el cual se pretenden imponer paradigmas sociales para sustentar y reproducir determinadas relaciones de dominación (en la Antigüedad pudo haber cumplido también esta función, aunque de manera imbricada con la anteriormente referida en sentido fuerte). La razón, en su sentido fuerte se identificará con logos, propio de la filosofía y la metafísica; el débil alude a la razón utilitaria, entendida como aquélla que ha servido a los centros hegemónicos de poder para que prevalezcan sus intereses políticos y económicos.

- En consecuencia, en sentido fuerte el mito y el logos han convivido, como también ha acontecido entre el mito y la razón utilitaria en sentido débil. La oposición se manifiesta entre el mito, en sentido fuerte, y la razón utilitaria; el logos por su parte se contrapone con el mito en su acepción débil. Los vínculos entre el mito en sentido fuerte y el débil son inviables, así como entre el logos y la razón utilitaria, no obstante los segundos han pretendido situarse como sustituto de los primeros, cuando su diferencia es de naturaleza, no de grado.

- Las funciones sociales que el discurso mítico ha desplegado en cada época histórica, evidencian que han guardado correspondencia con las circunstancias materiales y sociales prevalecientes, por tanto los contenidos de los universos míticos

no responden a unos arquetipos perennes, ya que la cultura de cada pueblo ha moldeado de manera particular las respuestas a las preocupaciones humanas comunes.

Los ejes temáticos que atraviesan el desarrollo del presente trabajo son:

- Una de las características principales del mito ha sido su «fantasía dislocada», que representa un desborde de la imaginación hasta llegar a situaciones inverosímiles carentes de toda coherencia, si bien se mantiene cierta lógica para hacer comprensible el desarrollo de los acontecimientos. Bajo esta peculiaridad, el mito ha reflexionado sobre los problemas humanos y sociales importantes, además de gestar un cuerpo conceptual.

- Con excepción de los momentos propios de la Ilustración, la razón ha estado al servicio de poderes de índole política, económica y religiosa. Las posibilidades de la razón de reconocerse a sí misma se sitúa en ámbitos que trascienden a la misma razón, contradiciendo al pensamiento cuyo objeto de estudio es el pensamiento mismo.

- La desmitificación del mito debe perfilarse a evidenciar los simbolismos ocultos y significaciones exacerbadas que le han adjudicado diversas corrientes interpretativas, las cuales han identificado lo que podría denominarse un «pensamiento mítico», si bien ha sido tratado con fundamentos aún insuficientes. Por el momento resultará procedente destacar sus posibilidades como facultad creativa.

El presente trabajo se desarrollará bajo la siguiente estructura: dadas las diversas semánticas del término *mito*, para un análisis que permita su comprensión en diversos niveles, se acotarán sus características y atributos; sus clasificaciones y usos. Para ello en el primer capítulo se presentarán las definiciones del mito que se encuentran vinculadas a las funciones que ha desplegado; al respecto se emplearán los libros de G. S. Kirk, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, de Mircea Eliade, *Mito y realidad* y de Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*.

Después de la revisión bibliográfica, Kirk es el pensador que se ha considerado adoptarlo como referente; además permite ubicar las aportaciones de los demás autores debidamente contextualizadas, para evitar posibles tergiversaciones y excesos de nuestra parte, que como advierte Kirk, es fácil incurrir en el tratamiento del tema.

La acepción del mito se continuará urdiendo en el segundo capítulo, se tratará además su relación con el *logos* y el papel de la razón utilitaria. Esto conducirá a plantear que ha

sido más bien aparente la oposición entre mito y *logos*. A la vez se evidenciará que cierta clase de mitos se han criticado para poder imponerse otros, en un movimiento pendular que se ha manifestado a través de una larga historia, hasta llegar a los tiempos presentes. Con tal fin, en lo fundamental se continuarán empleando las obras de los autores ya referidos

Con los elementos adquiridos, en el tercer capítulo se disertará sobre las diversas interpretaciones de que ha sido objeto el mito, en particular por las escuelas estructuralista, la psicoanalítica y la simbólica. En tal marco y para lograr una mayor comprensión, será necesario abordar también a las corrientes teóricas del mito credencial, la animista y la alegórica.

Cabe advertir que realizar un intento por esbozar una definición unívoca del mito resulta impropio, ya que además de reconocer su carácter polisémico, se identificará que ciertas teorías basadas principalmente en conjeturas le han adjudicado propiedades que han inducido a mitificarlo, cuando las mismas más bien han discurrido sobre el «pensamiento mítico», lo que éste signifique, ya que incluso un acercamiento al mismo guarda mayores ambigüedades. Sin embargo, pese a las dificultades de hallar alguna solución satisfactoria y acabada, se explorará que podría entenderse por tal concepto en su vertiente como facultad creativa. En este capítulo se incorporarán diversos planteamientos de Levi-Strauss contenidos en sus obras, *Antropología estructural* y *El pensamiento salvaje*, así como de Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*.

En el cuarto y último capítulo se procurará efectuar un balance que permita ubicar al mito en distintos niveles: como obra literaria por una parte, por la otra se intentará apreciar su carácter *poiético* y sobre todo, destacar que contiene un determinado tipo de saber. Para ello se consideró pertinente filtrar al mito por el cedazo de la literatura, la política y la historia, hasta llegar a acotar el tipo de saber que podría contener.

Además, para desmitificar al mito se hará mención de los diversos usos de que ha sido objeto, de manera particular el de índole política, donde por medio de la razón utilitaria se ha desplegado al mito para sustentar los cultos a la autoridad y legitimar al Estado. Los centros de poder hegemónicos, también han configurado estereotipos sociales que conducen las actitudes y comportamientos del sujeto contemporáneo, donde las pretensiones de verdad responden a determinadas relaciones de poder. A la obra de Ernst Cassirer ya señalada, *Antropología filosófica*, se agregará *El mito del Estado*. En cuanto a

Lévi-Strauss, se seguirán citando sus dos libros señalados con anterioridad, así como su obra *Raza y cultura*.

En el desarrollo del presente trabajo se podrá apreciar que el devenir del mito, desde la Época Antigua a la contemporánea no ha seguido un curso lineal, ha estado sujeto a rupturas, retrocesos y nuevos avances, alterándose incluso los móviles iniciales. En este movimiento se ha llegado a modelar la siguiente paradoja: por una parte se presenta un mundo donde pervive el mito antiguo en sentido fuerte, las comunidades en que se manifiesta resguardan su propia cosmovisión y formas de dotar de sentido a su existencia, mientras en el plano económico se encuentran aún vinculados a actividades relacionadas al agro y sus carencias materiales son críticas; por la otra, predomina una sociedad en que el conocimiento y el pretendido progreso son manifiestos, si bien los diversos satisfactores se distribuyen de manera desigual entre sus miembros, donde a su vez imperan mitos individualistas que pretenden configurar la conciencia de los sujetos para que se realicen en unos estereotipos carentes de sentido, los cuales prometen un ascenso en la escala social y el reconocimiento público. En el último capítulo también se discernirá sobre esta paradoja, a efecto de aquilatar su viabilidad.

En la exposición de las obras de los autores citados se empleó el siguiente recurso: se contrastaron los postulados de dos posiciones contrapuestas, la de G.S. Kirk y la de Mircea Eliade; se incluyó además la de Hans-Georg Gadamer que podría ubicarse como intermedia. Lo anterior posibilita quede comprendida dentro del rango fijado por estos autores, las posiciones de otros pensadores no tratados en este trabajo.

Cabe señalar que un primer problema a que condujeron las críticas de Kirk sobre los postulados de otros autores, consistió en invalidar las definiciones del mito cuando éstas no podían abarcar la serie de mitos de una cultura en particular y con mayor razón, a los mitos en general. Tal perspectiva ha brindado elementos para aquilatar y modificar nuestra primera noción del tema.

Al debatir Kirk sobre las diversas posiciones teóricas en torno al estudio del mito, expone argumentos de gran calado, con los cuales es difícil no coincidir en primera instancia, ya sea por su gran erudición, o en parte por desconocimiento nuestro de las obras de otros pensadores a los que hace alusión o bien, en el caso que se haya efectuado su lectura, se carece del penetrante análisis de este autor.

Por su parte y si la apreciación es correcta, queda la impresión que Kirk, después de su crítica demoledora y debidamente fundamentada en torno a las posiciones de otros autores, deja en suspenso una significación más acabada del mito que sustituya las interpretaciones que va derribando, de manera que genera una serie de expectativas, para finalmente presentar una serie de tesis acerca del proceso de integración de los mitos que contextualiza el carácter histórico de la cultura a la que pertenecen.

Quizás la pretensión de ese autor, más que brindar una definición fastuosa sobre el mito (si bien profundiza de manera avezada sobre sus tipologías y las funciones sociales que ha desempeñado), radicaba en desmitificar al mito de las interpretaciones exageradas, cuando no erróneas, para identificar entre sus principales cualidades la de un tipo de narración que adquiere con el tiempo un carácter tradicional, misma que está plagada de una «fantasía dislocada» y reflexiona de manera intuitiva de los problemas humanos importantes, además de gozar de un estilo y una técnica literaria particulares.

Cabe referir que en este trabajo no se efectuarán análisis de mitos específicos; los estudios de caso de los especialistas constituyen ya una abundante y erudita bibliografía. La deliberación por tanto será más de orden conceptual, donde también se reconoce que los vocablos van adquiriendo diversos significados a través del tiempo y según el pensador que los utilice.

En todo caso y debido a que nos resultan más cercanos, se hará referencia a la serie de mitos de la Grecia clásica, ya que también ahí prosperó la filosofía que nutrió a la cultura occidental de la cual estamos imbuidos. Sobre este punto conviene tener presente que nos resulta imposible vivir y creer en el mito como lo hacían las culturas antiguas, simplemente porque respondemos a otra configuración epistémica, somos sujetos de otras latitudes temporales, espaciales y cognitivas, tan solo conjeturamos, interpretamos su cosmovisión y le atribuimos un significado. “Se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes”.⁶

Este estudio parte de reconocer que el mito goza de un carácter universal, ya que ha estado presente en toda la geografía y épocas en que las sociedades humanas se han

⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 360.

desplegado. Por tanto el mito no es patrimonio de ninguna civilización específica, si bien se manifiesta de maneras diversas de acuerdo a los contextos sociales, políticos y económicos prevalecientes. Cada cultura ha asumido a su manera, de acuerdo a sus condiciones históricas y con los recursos de que dispone, los problemas humanos comunes más importantes, como la configuración del universo, el papel de la divinidad, los designios del hombre, la fertilidad del suelo, la jerarquía social, entre otros temas.

Cabe advertir que cuando de nuestra parte no ha sido posible arribar a conclusiones definitivas al ahondar en determinados tópicos, se ha estimado preferible presentar un abanico de opciones a considerar en futuros estudios, que a su vez me alienta a continuar reflexionando y profundizando sobre el tema. En última instancia, el enfoque filosófico debe insistir en abordar de manera analítica y crítica el tema de que se ocupe, afrontando nuevas vetas de escrutinio, aunque resulten incompatibles con las aceptadas convencionalmente.

Procede por último advertir que en la realización del presente trabajo, tal vez se partió de expectativas mayores a las alcanzadas, pero mientras la pretensión inicial sea más ambiciosa, los logros por limitados que sean, tal vez logren situarse en niveles al menos aceptables.

Capítulo I

Caracterización del mito

Definir al mito guarda su grado de complejidad; se ha investigado desde múltiples perspectivas por ciencias como la antropología, la filosofía, la historia, la lingüística, el arte, la psicología, entre otras. Sin embargo como apunta G. S. Kirk en su libro *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, publicado en 1970, el estudio del mito exige se asuma “ante todo, un enfoque histórico, analítico y filosófico”,⁷ dejando a un lado las intuiciones.

En la introducción que antecede se indicó que nuestro punto de partida consideraba que por medio del mito el hombre interrogó sobre la constitución del universo, transitó del caos al orden, dotó de sentido a su existencia, buscó una explicación acerca de su cometido en el mundo, en suma, el hombre comenzó a adoptar consciencia de sí y del entorno en que habitaba. Como se expondrá en el desarrollo de la presente investigación, tal noción quedó rebasada al incorporar mayores elementos e incluso, tal vez sean mayores las incógnitas que se han perfilado, como también se podrá constatar.

Para entrar en materia, Kirk advierte: “resulta esencial tener una idea clara sobre lo que son los mitos y lo que no son, y, en la medida de lo posible, sobre cuáles son las maneras en las que éstos podrían funcionar. Y hablo de maneras, en plural, porque considero un axioma que los mitos no tienen una única forma, que no actúan según una simple serie de reglas, ni de una época a otra ni entre culturas diferentes”.⁸

Para despejar incógnitas de manera paulatina, en el presente capítulo se pretende develar una primera caracterización del mito; para ello se procederá a deslindar aquello que no debe considerarse propio del mito, dado que en el estudio del tema se ha especulado a partir de diversos tipos de conjeturas.

En consecuencia se distinguirá al mito de la leyenda y el cuento popular, para a continuación tratar la supuesta relación de los mitos con los ritos y la religión, de manera que se cuente con elementos suficientes para después abordar ciertas posiciones bastante difundidas en el intento de definir el término, con las clasificaciones y tipologías que ello implica. Se finalizará con algunas consideraciones sobre la formación del mito, que a su

⁷ G.S. Kirk, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, p. 18.

⁸ *Idem*.

vez brindan un antecedente adecuado para abordar en el segundo capítulo los atributos del mito griego, así como los vínculos entre el mito y la filosofía, en particular con el *logos*, lo cual conlleva tratar lo relativo a la razón utilitaria.

I.1 Mitos, cuentos populares y leyendas

Kirk primeramente diferencia entre los mitos y los cuentos populares por una parte, y las leyendas por la otra, donde los primeros están imbuidos de gran fantasía, mientras las segundas apelan a un mayor realismo, ya que tratan sucesos de carácter histórico.

Tal delimitación la matiza Kirk de la siguiente manera:

Mayor seguridad ofrece, en fin, volver en este punto a los griegos. Entre ellos podemos ver las diferencias entre leyenda y mito sin que las distorsione ninguna confusión terminológica, pues el griego, en vez de poseer demasiadas palabras para designar las diferentes clases de narraciones, posee muy pocas. Gran parte de la *Iliada* posee por su contenido claramente carácter histórico. No interesa ahora determinar en qué medida la leyenda ha exagerado y distorsionado la historia. [...] El caso es que el relato se basa en algún tipo de memoria del pasado y que se describe su desarrollo en términos de un fuerte realismo. La excepción más importante es el papel que tienen los dioses. [...] Los dioses de Homero pertenecen al mito; no desde luego a la esencia de la leyenda o saga, que en algún sentido se enraíza en la realidad. Por ello representan en la *Iliada* el aspecto metafísico de un relato básicamente legendario.⁹

Kirk refiere que en la *Iliada* además de los elementos históricos, se presentan aquellos que no pertenecen propiamente al mundo material, por ejemplo los dioses, por ende se empiezan a identificar las características de lo mítico: lo que corresponde a la fantasía, con independencia que se pueda referir a lo divino, ésto no constituye una condición necesaria.

En la cita anterior Kirk también alude a la metafísica,¹⁰ la cual trata temas que se sitúan más allá de la realidad inmediata, sin embargo como rama de la filosofía se deslinda de la fantasía, ya que sus elaboraciones las fundamenta en la razón y procura descubrir una

⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰ "Metafísica: con los estudios que son objeto de la 'filosofía primera' se constituye un saber que pretende penetrar en lo que está situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal.[...] La estructura del término 'metafísica' parece indicar que el objeto de esta ciencia es 'algo' que se halla más allá del 'ser físico': la *metaphysica* es en este caso una *transphysica*. Si lo que se halla más allá del ser físico es un ser inteligible, entonces la metafísica será el estudio del ser inteligible". José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t II. p 184.

verdad,¹¹ misma que se localizaría por detrás de las apariencias inmediatas; para ello se recurre a un método y se desarrollan argumentos debidamente elaborados.

A la vez, se refirió con antelación que la leyenda apela a sucesos acaecidos en el pasado. Cabría advertir que la historia, entre otros propósitos, procura mostrar acontecimientos de acuerdo a las pruebas contenidas en sus fuentes, sin embargo no se puede negar que la interpretación del historiador no deja de estar presente en la selección de sus hallazgos historiográficos y en la forma de ordenarlos, priorizarlos y sobre todo relacionarlos, donde muchas veces con la mera imaginación se tratan de zanjar los vacíos entre la serie de sucesos o en los móviles de los protagonistas.¹²

Kirk ofrece el siguiente ejemplo:

La idea de que los dioses determinan los acontecimientos humanos y de que pueden tener una descendencia heroica, como Aquiles, estaba sin duda fuertemente enraizada en la tradición narrativa griega y, anteriormente, en la aquea. El hecho sigue siendo que la *Iliada* trata en general de una gran gesta heroica, que realmente tuvo lugar en la toma e incendio de Troya; y hasta la Odisea, en la que se añaden otros elementos no históricos (de cuentos populares y de hadas) a la participación de los dioses, se basa en el mundo histórico, según las pretensiones del Peloponeso y de las islas occidentales.¹³

Por tanto será el grado en que sea evidente el uso de la imaginación,¹⁴ o de manera más particular el empleo de la fantasía,¹⁵ lo que podrá constituir un elemento para diferenciar al mito del relato histórico.¹⁶ Sin embargo cabría hacerse la siguiente pregunta: al exponerse una serie de acontecimientos como historia y otros como mitos ¿qué permite al oyente o al

¹¹En la Introducción se definió a la *verdad* de la siguiente manera: “cualidad de las proposiciones que concuerdan con la realidad, especificando lo que de hecho es el caso”. *Diccionario Akal de Filosofía*. p. 1009.

¹² Cf, Adam Schaff, *Historia y Verdad*.

¹³G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 53 - 54.

¹⁴ “Imaginación: facultad mental que se considera en ocasiones ligada a todo acto de pensamiento relativo a algo novedoso, contrario a los hechos o que no está siendo percibido en ese momento; [...] imaginar algo comporta a veces reproducir en la mente el modo en que eso mismo sería percibido. [...] La imaginación suele figurar de forma destacada en debates acerca de la posibilidad, considerándose que lo que es imaginable es coextenso con lo que es posible”. *Diccionario Akal de Filosofía, op. cit.*, p. 528.

¹⁵ “Fantasía: 1) Lo mismo que imaginación. 2) A partir del siglo XVIII, el uso contemporáneo de los dos términos, fantasía e imaginación, favoreció una distinción de significados, según la cual fantasía indica una imaginación sin regla o sin freno. [...] 3) Al lado de este significado, el romanticismo elaboró otro de acuerdo con el cual la fantasía es imaginación creadora, diferente, en calidad más que en grado, de la imaginación corriente reproductora. En tal sentido, Hegel veía en la fantasía ‘la imaginación que simboliza, que hace alegorías y poesía’, por lo tanto, ‘creadora’ ”. Niccola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, pp. 522 – 523.

¹⁶ La diferencia entre imaginación y fantasía se seguirá tratando de manera reiterada; las citas a pie de página de los diccionarios de filosofía que se acaban de presentar, por lo pronto constituyen un referente.

lector discernir entre ellos, más cuando se presentan aún sin clasificar? Cabría preguntarse si cierto tipo de historia que se produce incluso en la actualidad, independientemente del periodo que analice y del grado de cientificidad que se adjudique, continúa construyendo personajes dotados de un portentoso heroísmo al grado de despojarlos de su naturaleza humana, donde se ha suplido lo divino por un destino unívoco (tal disertación se abordará en el cuarto capítulo de este trabajo).

Para acotar aún más el carácter de la leyenda, cabe destacar el tipo de tiempo utilizado, mismo que al ser cronológico, se infiere dota de realismo a su trama. Por tanto, al tratar la leyenda temas de carácter histórico, guarda una memoria del pasado sobre episodios humanos.

Una vez deslindada la leyenda, mayor dificultad presenta el distinguir al mito del cuento popular, por lo cual merece mayor atención. En esta tarea Kirk primeramente trata de situar el elemento sobrenatural que se presenta de manera secundaria en los cuentos populares, sin embargo esto no resulta del todo suficiente; al respecto el autor propone lo siguiente:

Quisiera presentar una definición preliminar e incompleta de los cuentos populares, independientemente de su asociación con determinado tipo de sociedad o de nivel cultural, en los siguientes términos: hay cuentos tradicionales, cuya forma no está sólidamente establecida, en los que los elementos sobrenaturales son subsidiarios; no tratan fundamentalmente de temas «serios» ni comportan reflexión sobre problemas y preocupaciones profundos, mientras que su principal atractivo consiste en su interés narrativo.¹⁷

Por tanto el mito se aboca a tratar las preocupaciones humanas importantes, como la creación del universo, la relación entre la divinidad y los hombres, los designios del destino, la vida y la muerte, la fertilidad del suelo, la jerarquía social, las tensiones familiares, entre otros temas, según las peculiaridades de cada cultura.

En aras de la síntesis, podría establecerse la siguiente caracterización del mito y el cuento popular, parafraseando para ello a Kirk:

Propiedades del mito:

- Su libertad en el desarrollo y su compleja estructura, que no reproduce el ritual.
- Fantasía sin límites y frecuentemente paradójica.

¹⁷ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 58.

- Énfasis puesto sobre los elementos sobrenaturales.
- Los mitos suelen poseer ese elemento de seriedad, consistente en establecer y confirmar derechos o instituciones y en reflejar problemas o preocupaciones, sociales o estacionales.
- Sus personajes principales suelen ser sobrehumanos, dioses o héroes semidivinos, o animales que se convierten en héroes de civilización en la era de la creación humana.
- No depende normalmente de disfraces ni triquiñuelas, sino más bien de las reacciones imprevisibles de personalidades individualizadas más que de tipos.
- Falta de la lógica corriente, actúa completamente al margen de las consecuencias de los elementos sobrenaturales. Un elemento sobrenatural produce con frecuencia cambios drásticos e inesperados en el movimiento progresivo de la trama.
- Los personajes, en particular el héroe, son específicos, y sus relaciones familiares cuidadosamente señaladas; se hallan ligados a una determinada región, aunque tal región puede variar según donde se esté relatando el mito. La acción es complicada y con frecuencia se interrumpe con episodios que la atañen sólo de manera imprecisa.
- Los mitos, por muy específicos que puedan ser en lo que se refiere a personajes y localizaciones espaciales, parecen desarrollarse habitualmente en un pasado atemporal.

En el mito la fantasía desbordada mantiene un papel primordial en el desarrollo de la trama, pero también en la constitución de los personajes, en la textura de los escenarios y en la relaciones de los protagonistas. Ahora bien, con esta configuración ¿cómo es posible que el mito trate de los asuntos humanos importantes? ¿no representa una falta de coherencia tal exceso? o por el contrario ¿ha sido una de las formas más pertinentes para tratar tales preocupaciones? Las posibles respuestas se engarzarán con el debido cuidado a lo largo de este trabajo.

Destaca además lo que concierne al tiempo mítico, el cual no es cronológico como en la leyenda, es un tiempo fuerte, denso, donde es posible se concentren los sucesos que proporcionan orden y significado al devenir humano. El mito en todo caso ensalza más las cualidades del héroe cultural que el tiempo histórico en que se desenvuelve la trama.

Para enfatizar aún más las cualidades del mito, resulta procedente contrastarlas con las del cuento popular, las cuales se enlistan a continuación, también parafraseando a Kirk:

Propiedades del cuento popular:

- Elementos fantásticos, mágicos o milagrosos, en donde los elementos sobrenaturales son subsidiarios.

- No tratan fundamentalmente de temas serios, ni comportan reflexión sobre problemas y preocupaciones profundos, su principal atractivo consiste en el interés narrativo.

- Los cuentos populares suelen reflejar situaciones sociales simples, se basan en los miedos y deseos más corrientes, así como en el gusto del público por las soluciones claras e ingeniosas; introducen argumentos fantásticos más con la intención de ensanchar el alcance de la aventura y la astucia que por una necesidad imaginativa o introspectiva. “En los cuentos populares corrientes [...] son enormemente frecuentes las brujas, gigantes, ogros y objetos mágicos: representan lo sobrenatural, pero el héroe o heroína es un ser humano, muchas veces de origen humilde, que tiene que realizar sus objetivos humanos a pesar de o con la ayuda de fuerzas fantásticas”.¹⁸

- Se presentan clases sociales diferentes a la aristocracia de los mitos, como es el caso de los cuentos tradicionales del aldeano y del campesino.

- Los cuentos populares ejemplifican una fantasía determinada, consistente en la satisfacción del deseo.

- El descubrimiento de un tesoro o el logro de grandes recompensas por acciones aparentemente pequeñas (con frecuencia de una gran moralidad, que es una cualidad que se deja a disposición de los menos privilegiados), son más típicos en los cuentos que en los mitos. “Por cierto, me inclinaría a sugerir que el empleo del ingenio es la característica más sobresaliente y consistente de los cuentos populares, y tiende a aparecer tanto si hay elementos sobrenaturales como si no”.¹⁹

- Un suceso conduce naturalmente a otro (admitiendo de antemano, por ejemplo, que uno de los personajes que habla sea un animal).

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

- La trama de los cuentos populares se da por supuesto que ha ocurrido en un tiempo histórico, muchas veces incluso en el pasado, pero no en el más distante o primigenio.

Si bien en el cuento popular está presente la fantasía, ésta se encuentra más atemperada que en el mito y hay cierta lógica en el desarrollo de los acontecimientos; además como su principal propósito radica en el entretenimiento, no aborda de manera seria los asuntos humanos importantes. Paradójicamente quien sí lo hace, el mito, utiliza una fantasía desbordada y estas cualidades también incidirán en la estructura de la trama. En los cuentos populares por tanto será más sencillo la presentación de un problema: su desarrollo llega a un punto culminante que irrumpe en crisis, para que a continuación el desenlace brinde una catarsis.

No obstante lo anotado con anterioridad para diferenciar los tipos de narraciones que corresponden al mito o al cuento popular, cabe la siguiente advertencia:

Ninguna categorización binaria de los relatos tradicionales parecerá suficiente, pero es evidente que la distinción entre relatos sacros y profanos (llamándose los primeros «mitos» y clasificando los segundos como meros relatos de diversión o «literatura oral») resulta más confusa y menos útil que la que reconoce mitos, de carácter sacro y también profano, y cuentos populares. Ambos géneros se hallan controlados, si bien a niveles diferentes, por las leyes de la narración, que actúan de manera más destacada —quizá más descarnada— en los cuentos populares que en los mitos. En la práctica, tal como hemos visto, ambos se superponen con frecuencia, y este hecho sugiere que se mantengan «mito» y «mitología» como términos inclusivos, tanto para los mitos en sentido estricto como para los cuentos populares.²⁰

En consecuencia, debe aceptarse que en bastantes ocasiones se presentan imbricados los diversos tipos de narrativas; tal como lo ejemplifica Kirk:

Muchos mitos comportan una creencia en lo sobrenatural, y en la mayor parte de las culturas ello implica una religión politeísta; pero muchos otros mitos, o lo que mitos pudiera parecer, no. Al margen del caso de Edipo (que me parece un ejemplo irrefutable de un mito por todos reconocido con una asociación superficial, tan sólo en su estructura episódica primaria, con la religión o lo sobrenatural), existen los tipos de mitos llamados frecuentemente leyendas o cuentos populares. Los estudiaré más a fondo después, pero por el momento observaré que es una imprudencia ignorar, en las etapas más antiguas de su definición, relatos como los de la seducción de Helena por Paris, o la muerte de Héctor por Aquiles; o los de la mujer que se desembaraza de sus

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

pretendientes mediante una treta, o la otra mujer (o su padre) que elige a su esposo en un certamen. Los dos primeros ejemplos podrían llamarse «leyendas», los dos últimos «cuentos populares», aunque la verdad es que los cuatro entran dentro de lo que la mayoría entiende por «mito», a pesar de no contener ningún componente religioso serio de ningún tipo.²¹

Por tanto, así como no es del todo clara la distinción entre los mitos y las leyendas, en todo caso quien destaca en el primer caso es el elemento imaginario y en el segundo el real e histórico, los cuales suelen presentarse mezclados en las narraciones tradicionales, por su parte resulta aún más difícil establecer una nítida diferenciación entre los mitos y los cuentos populares.

Una vez presentados los aportes de Kirk para caracterizar al mito como un tipo específico de narrativa frente al cuento popular y la leyenda, en tal propósito también ayudan los argumentos de Mircea Eliade, contenidos en su obra *Mito y realidad*:

La epopeya heroica no pertenece a la tradición popular; es una forma poética creada en los medios aristocráticos. [...] La saga [la leyenda] linda con el mito y no con el cuento. Muy a menudo es difícil decidir si la saga cuenta la vida heroizada de un personaje histórico o, por el contrario, un mito secularizado. Ciertamente, los mismos arquetipos —es decir, las mismas figuras y situaciones ejemplares— reaparecen indiferentemente en los mitos, la saga y los cuentos. Pero, mientras que el héroe de la saga acaba de una manera trágica, el cuento tiene siempre un desenlace feliz. [...] En la saga, el héroe se sitúa en un mundo gobernado por los Dioses y el destino. Por el contrario, el personaje de los cuentos aparece emancipado de los Dioses; sus protectores y sus compañeros bastan para asegurarle la victoria. Este despegue, casi irónico, del mundo de los Dioses lo acompaña una total ausencia de problemática. En los cuentos, el mundo es simple y transparente.²²

A diferencia de Kirk, sitúa Eliade por una parte al mito y la zaga —o leyenda— y por la otra al cuento popular, ya que para este autor enfrenta mayor dificultad diferenciar entre los dos primeros (Kirk presentaba por una parte al mito y al cuento popular y por la otra a la leyenda). Así para Eliade, tanto en el mito como en la zaga o leyenda, los héroes pueden aparecer conviviendo con los dioses y el destino es manifiesto; en ocasiones incluso parecería que se muestra como héroe mitológico un personaje de la historia real o bien el mito se seculariza. Esta apreciación puede sugerir que la relación entre historia y literatura es persistente.

²¹ *Ibid.*, pp. 28 – 29.

²² Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 93.

Un punto en que ambos autores coinciden, radica en considerar que en el mito y la leyenda los personajes pertenecen a la aristocracia, mientras que en el cuento popular provienen de los estratos con carencias materiales, en particular del campesinado.

Otros elementos que destaca Eliade son los siguientes: “la oposición entre el pesimismo de la saga y el optimismo de los cuentos; la progresiva desacralización del mundo mítico”.²³

En la cita anterior Eliade rescata el *final feliz* de los cuentos populares, que es otro punto en común con Kirk; al respecto se aludió con anterioridad al efecto catártico que deviene en la estructura narrativa del cuento. A continuación se presenta la imbricación entre el mito y el cuento popular que Eliade identifica:

En primer lugar, al nivel de las culturas «primitivas», la distancia que separa los mitos de los cuentos es menos neta que en las culturas donde existe una profunda separación entre la clase de los «letrados» y el «pueblo» [...]. A menudo, los mitos se mezclan con los cuentos (y es casi siempre en ese estado como nos los presentan los etnólogos), o más aún: aquello que se presenta con el prestigio de un mito no es sino un cuento en la tribu vecina. Pero lo que interesa al etnólogo y al historiador de las religiones es el comportamiento del hombre con respecto a lo sagrado, tal como se desprende de toda esta masa de textos orales. Ahora bien: no es siempre cierto que el cuento señale una «desacralización» del mundo mítico. Se podría hablar con mayor propiedad de un enmascaramiento de los motivos y de los personajes míticos; y en vez de «desacralización» sería preferible decir «degradación de lo sagrado».²⁴

Si bien se señaló que los protagonistas del mito y la leyenda se sitúan en la aristocracia, Eliade acota que en las culturas primitivas,²⁵ mientras menos jerarquizada se encuentre la sociedad, menor es la diferencia entre el mito y el cuento popular; por el contrario ésta será más evidente en sociedades donde impera una aristocracia decantada, lo cual muestra cómo los diversos tipos de narraciones responden a las condiciones sociales en que están inmersos; este tópico se continuará desarrollando e incluso constituirá un eje temático en nuestro intento de desmitificar al mito.

Por el momento, como se aprecia, entre la posición de Kirk y Eliade las desavenencias aún no son tajantes; sin embargo, el segundo ya ha introducido el elemento religioso o con

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 94.

²⁵ Este término de *culturas primitivas* merece toda una disertación, de nuestra parte la abordaremos en los capítulos tercero y cuarto, cuando se presenten los aportes de Levi-Strauss en el tratamiento del tema.

mayor precisión, la presencia de lo sagrado como parte constitutiva de los mitos, lo cual sí marcará una diferencia radical entre ambos autores, como se expone a continuación.

I.2 Mito, rito y religión

Si bien se imbrican los límites del mito con el cuento popular y la leyenda, el acotamiento de fronteras puede resultar menos complicado cuando se trata del mito, las prácticas rituales y las creencias religiosas. De acuerdo con Kirk:

Con menor razón puede defenderse la postura aún más sutil de que todos los mitos están asociados con el ritual; o el colmo de la limitación, la que supone que todos ellos derivan o tienen su *origen* en rituales, cuya causa o motivo presentan. [...] Es indudable el caso de muchos mitos, quizá sobre todo en Oriente Medio, que están asociados con rituales, y que muchos de ellos han sido creados como explicación de acciones cuya finalidad no resultaba ya visible. Con todo, resulta difícil con frecuencia decir, sólo por la forma del mito y del ritual, cuál de los dos tiene la preeminencia, y la cautela se hace más que nunca necesaria.²⁶

Kirk además destaca que son reducidos los mitos griegos donde pueda establecerse un nexo con los ritos. En todo caso, la posición que vincula al mito con el ritual responde a la tendencia a adjudicarle al primero trasfondos religiosos: “Clasificar los mitos junto a los rituales, por lo demás, es una manifestación particular, pero no más atractiva, de la difundida opinión según la cual los mitos tratan de los dioses, están asociados con la religión o son necesariamente sagrados”.²⁷ Para diferenciar al mito del rito,²⁸ destaca Kirk lo siguiente:

Lo cierto es que los mitos poseen, al parecer, propiedades esenciales, como su fantasía, su libertad en el desarrollo y su compleja estructura, que no reproduce el ritual, y sugieren que sus orígenes y

²⁶ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 29.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁸ En cuanto a los ritos, Kirk identifica los siguientes tipos: los de iniciación, los vinculados a la fertilidad y aquellos que hacen referencia a las instituciones sociales y culturales. En la época antigua en que se presentaban estos ritos, las sociedades dependían fundamentalmente de la actividad agrícola para su sobrevivencia, lo cual constata la conexión de las prácticas rituales con las condiciones materiales prevalentes: “Además de ser actos rutinarios de propiciación y sacrificio, los ritos tienden a ser *rites de passage* [Se está aludiendo a los ritos de iniciación, que por ejemplo corresponden al paso del adolescente a la adultez a partir de un *renacimiento*], o a estar en contacto con la fertilidad agraria. La continuidad de la regularidad social y natural, de modo más general, explica los demás tipos. Los *rites de passage* comportan aislamiento, regresión a un estado natural, combate, pruebas; los ritos de fertilidad llevan consigo víctimas propiciatorias, flagelaciones, purificaciones, cremaciones, relaciones sexuales y variadas manipulaciones evidentes de plantas y animales. El travestismo y otras inversiones del orden natural y cultural son frecuentes en ambos”. *Ibid.* pp. 37 - 38.

motivaciones son, en ciertos aspectos importantes, bien diversos. [...] Esto basta para refutar la afirmación categórica de que los mitos se derivan del ritual. En efecto, un único ejemplo sería adecuado, formalmente hablando, pero se dispone de más datos. Aparte de Edipo, Gilgamesh y otros ejemplos del mundo antiguo, el extenso repertorio de mitos tsimshi registrado por Franz Boas sugiere que la mayor parte de ellos permanecían expresamente separados de los rituales, por mucho que se refirieran a la época de la creación.²⁹

En cuanto a la religión, señala Kirk:

Por otra parte, para volver al grueso de la cuestión, sería una insensatez negar que muchos mitos importantes en muchas culturas están en algún grado asociados a la *religión*. Es natural en las religiones politeístas que los dioses (tanto si son antropomórficos, teriomórficos³⁰ o participan de las dos formas), al ser individuos diversos, tengan relaciones unos con otros, e incluso a veces con humanos, y que tales relaciones quieran hallar expresión en continuas narraciones; aquéllas que más éxito obtengan tenderán a hacerse tradicionales y, por ende, clasificables como mitos. Con todo, se ha notado frecuentemente que los mitos tienen algo más que esa conexión mecánica o accidental con la religión.³¹

El deslinde que se acaba de enunciar entre mito y religión es de la mayor relevancia en el tratamiento del tema entre diversos autores y corrientes teóricas, ya que permitirá distinguir las funciones sociales que el mito ha desempeñado. Si, como señala Kirk, entre las características principales del mito se encuentra su fantasía exacerbada, una estructura narrativa compleja y abertura en el desarrollo de sus temas, la religión por el contrario se sustenta en dogmas inamovibles, su interpretación es cerrada y por ende la diferencia con el mito es radical. El sustrato de éste lo constituye la *poíesis* y esa propiedad en adelante será necesario tenerla presente, ya que cuando se empiezan a crear historias —lo que se denomina como *mitopoyético*—, corresponde a un mundo que ya detenta los embriones de las culturas y sus símbolos.

Emilio Lledó Iñigo, en su libro *El Concepto Poíesis en la Filosofía Griega*, establece que en la antigüedad clásica “«poíesis» significó «hacer» en su sentido concreto y material”.³² La acepción que se mantiene actualmente, se refiere a “sublimación, y en

²⁹ *Ibid.*, p. 44.

³⁰ Es decir, con formas de animales, ya sea en su totalidad o de manera parcial, como sucede con las divinidades egipcias, mesopotámicas y mesoamericanas.

³¹ G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 49 - 50.

³² Emilio Lledó Iñigo, *El concepto “Poíesis” en la filosofía griega*, p. 11.

muchos casos el apartamiento y la repulsa de esa misma materia”.³³ Cuando en este trabajo se aluda a tal término, se mantiene el sentido de crear no tan solo objetos materiales, también se incluyen las obras que se vinculan al ámbito de la cultura y las artes.

Para continuar con el deslinde entre el mito y la religión, si bien puede parecer evidente de acuerdo con lo referido por Kirk, no por ello resulta sencillo, tal como se muestra al hacer éste mención a cómo lo han abordado otros autores, como es el caso de Cassirer.

Ernst Cassirer, en efecto, escribió lo siguiente: «En el desarrollo de la cultura humana no podemos determinar el punto en el que el mito acaba y empieza la religión. A lo largo de toda su historia la religión continúa estando indisolublemente conectada con elementos míticos y penetrada por ellos. Por otra parte, el mito, hasta en sus formas más crudas y rudimentarias, contiene algunos motivos que de alguna manera anticipan los ideales religiosos, más elevados y posteriores a él. El mito es desde su propio comienzo religión en potencia». Tales palabras están, al parecer, completamente injustificadas. Las razones que Cassirer tiene para hacer tales afirmaciones se refieren a la naturaleza del mito y de la religión en cuanto formas de expresión. Cree que el creador de un mito trabaja sobre un sustrato no de pensamiento sino de sentimiento. El sentimiento, según él, es pasional y simpático. El «hombre primitivo» percibe la solidaridad de la vida con el mundo de la naturaleza y los contempla de manera sintética, no analítica. *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss, con su demostración de los elaborados sistemas de categorías que los indígenas construyen al analizar las especies naturales, constituye la refutación adecuada de tal idea.³⁴

Por tanto si nuestra apreciación no está errada, el mito se situaría en el ámbito de la impresión (más que de la expresión), es decir, a través del mito el hombre realiza una apropiación del mundo, pero no de manera mecánica como un simple reflejo del entorno circundante, o como mimesis; por el contrario, se presenta todo un proceso que va configurando una cosmovisión acerca de un universo cargado de sentidos. En consecuencia, el hombre no se encuentra en una actitud pasiva, constituye su mundo en un curso *poiético* y por ello, la gran importancia de la fantasía creadora que se presenta en el mito de manera exacerbada, si bien desde una perspectiva filosófica resultaría paradójico que el mito se ocupara de los problemas humanos importantes por su posible carencia de lógica.

³³ *Idem.*

³⁴ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 50.

Por el momento y de acuerdo con lo referido, debe evitarse confundir mito con rito y religión, son de naturaleza diferente, aunque algunos mitos guarden contenidos rituales y religiosos.

En resumen, los mitos no se relacionan con la religión por una intensidad universal de sentimientos más de lo que puedan relacionarse con ella por el tema que tratan, pues, como hemos visto, mientras unos mitos tratan de dioses, otros no. Por lo tanto, sería sabio rechazar de principio la idea de que el mito y la religión son aspectos gemelos del mismo objeto, o que son manifestaciones paralelas de la misma condición psicológica, con la misma firmeza que hemos rechazado la de que todos los mitos están asociados a los ritos.³⁵

Cabe señalar que si bien Eliade establece como condición que el mito debe contener lo sagrado, lo sobrenatural, situándose en franca oposición con los postulados de Kirk, se considera más pertinente exponer sus postulados en el siguiente apartado, ya que hasta el momento a manera de antecedentes se ha tratado de acotar qué debe considerarse ajeno al mito, para continuar con una aproximación sobre qué si resulta constitutivo de éste, para lo cual además de las aportaciones Kirk y de Mircea Eliade, se incluirán las de Hans-Georg Gadamer, de acuerdo con su obra *Mito y Razón*.

I.3. Definiciones de mito

A modo de primicia resulta oportuno atender el siguiente señalamiento de Kirk: “No existe una sola definición de mito, una forma platónica de mito, a la cual deba amoldarse cualquiera de los casos que se puedan presentar. Los mitos, como veremos, difieren enormemente en su morfología y en su función social y se observan indicios de que una verdad tan obvia está empezando a ser ampliamente aceptada”.³⁶

En el planteamiento anterior llama la atención la mención sobre la función social del mito, donde destaca que puede desplegar diversos roles. En el siguiente apartado en que se abordará su tipología, se identificarán los de índole política, cultural y religiosa.

Por el momento, Mircea Eliade, en su obra *Mito y Realidad*, define al mito de la siguiente manera:

Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». [...] Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. [...] En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.³⁷

En este planteamiento se encuentra un sentido unívoco que constituirá el eje sobre el cual Eliade efectuará la interpretación del mito, la cual se basa en una posición esencialista,³⁸ que pretende establecer un principio absoluto, como si realmente existiera esa sustancia que constituye la naturaleza, la esencia de todas las cosas, de la cual se ha ocupado la metafísica y que para Eliade está dada por el elemento de lo sagrado.³⁹ Por otra parte, mientras se vincule al mito con las condiciones históricas y materiales en las cuales está inmerso, su estudio adquirirá un carácter procesual, que no implica lineal, ya que los acontecimientos se presentan con avances, rupturas y retrocesos, para después conducirse por diversos derroteros, en ocasiones inciertos.

En cuanto a la definición del mito por parte de Gadamer, en su obra *Mito y Razón* señala:

La palabra *mythos* es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que «discurso», «proclamación», «notificación», «dar a conocer una noticia». En el uso lingüístico nada indica que ese discurso llamado *mythos* fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese algo que ver con lo divino.⁴⁰

³⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 7.

³⁸ Esta posición está presente en diversas corrientes teóricas que han profundizado sobre el tema y que se expondrán en el capítulo tercero de este trabajo. Por el momento cabe señalar acotar lo siguiente:

Esencia: “la E. de una cosa, que es cualquier respuesta que se pueda dar a la pregunta: ¿que es?; 2) la E. necesaria o sustancia, que es la respuesta (a la misma pregunta), que enuncia lo que la cosa no puede dejar de ser y es el *por qué* de la cosa misma.” N. Abbagnano, *op. cit.*, pp. 428 – 429.

Esencialismo: Este término ha sido forjado para designar las doctrinas filosóficas (más específicamente, doctrinas metafísicas y ontológicas) en las cuales se afirma que la esencia prima sobre la existencia, o que la esencia es previa a la existencia, o que la existencia se resuelve en esencia o se reduce a esencia. J. Ferrater Mora, *op. cit.*, t I., p. 558.

³⁹ “Sagrado: El objeto religioso en general o sea todo lo que es objeto de una garantía sobrenatural o que concierne a tal garantía. Como esta garantía puede ser a veces negativa o prohibitiva, lo sagrado tiene el doble carácter de lo santo y de lo sacrílego, o sea, de lo que es sagrado por estar prescrito por la garantía divina o de lo que es sagrado por hallarse prohibido o condenado por la misma garantía”. N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 1030.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Mito y Razón*, p. 25.

[...] En cualquier caso, el mito es lo conocido, la noticia que se esparce sin que sea necesario ni determinar su origen ni confirmarla.⁴¹

[...] El mito es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la del recibir lo dicho. La palabra griega, que los latinos tradujeron por «fábula», entra entonces en una oposición conceptual con el *logos* que piensa la esencia de las cosas y de ese pensar obtiene un saber de las cosas constatable en todo momento.⁴²

En este rubro se observa una discrepancia crucial entre Mircea Eliade y Gadamer, ya que mientras el primero refiere invariablemente el mito a lo sagrado, para el segundo no es una condición necesaria que se aluda a lo divino,⁴³ pero además —y esto es de suma importancia—, Gadamer perfila que en el mito no se encuentra un saber equiparable al del *logos*, ya que corresponde a una noticia que se asume sin necesidad de constatar su veracidad. Se infiere por tanto, que el mito es aceptado porque forma parte de las costumbres, incluso no importa que sus contenidos no puedan develarse por los métodos de un conocimiento con bases racionales y por tanto, tampoco se requiere demostrar los fundamentos de sus postulados.

Para contrastar las posiciones entre Gadamer y Kirk, cabe apreciar el siguiente señalamiento de este último:

La etimología es un punto de partida habitual, pero en este caso no resulta de ninguna utilidad. Para los griegos *mythos* significaba simplemente «relato», o «lo que se ha dicho», en una amplia gama de sentidos: una expresión, una historia, el argumento de una obra. La palabra «mitología» puede resultar confusa en nuestra lengua, pues puede denotar tanto el estudio de los mitos como su contenido o una serie determinada de mitos. Para Platón, el primer autor conocido que emplea el término, *mythologia* no significaba más que contar historias. [...] En el caso de los mitos griegos, casualmente, poseemos algo parecido a un sistema. Y en ello consiste parte del embrollo, pues tal sistema fue establecido en un período relativamente tardío (comparado con la probable antigüedad de la tradición mítica en su conjunto) por autores como Homero, Hesíodo, los trágicos, los poetas catalogadores helenísticos y los esquematizadores y compiladores del mundo grecorromano.⁴⁴

⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

⁴² *Ibid.*, p. 17.

⁴³ "Divino: Algunos autores estiman que Dios y lo divino son la misma realidad. Otros consideran que 'Dios' es solamente un nombre para designar lo divino. Otros, finalmente, indican que lo divino es una de las cualidades de Dios". J. Ferrater Mora, *op. cit.*, t I, p. 466.

⁴⁴ G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 24 - 25.

Cabe advertir que la tradición mítica que señala Kirk, la sitúa varios milenios antes de la época de Homero y Hesíodo, en el neolítico.

De acuerdo con lo expuesto, si por un lado la palabra mito corresponde a la noticia que se transmite y es aceptada sin necesidad de mayor comprobación, que no implica por ello que sea falaz o verdadera; en nuestra sociedad contemporánea, en el uso habitual del término permanece la semántica que denota al mito como una crónica o juicio absurdo, con una carga peyorativa, dada la preeminencia de la razón y del conocimiento con bases científicas. Se expondrá más adelante que en la actualidad además existen mitos que configuran unos estereotipos banales que pretenden amoldar la conciencia de los individuos, no obstante la preeminencia de la ciencia.

De acuerdo con Kirk, también se utiliza el término cuando se pretende describir una especie de sistema, dada la serie de los mitos griegos,⁴⁵ no obstante señala el autor:

La verdad es que los mitos griegos no proporcionan ningún ejemplo mejor de lo que sea la quintaesencia del mito, de lo que pudiera hacer cualquier otra serie extensa de ellos procedente de otra cultura. En cierto modo nos dan menos información que la mayoría [...]. Y sin embargo hemos llegado a considerarlos como el sistema paradigmático que se suele usar como punto de referencia central para el estudio global de la mitología. Resulta paradójico que tal actitud persista aún, incluso cuando los antropólogos y etnólogos han registrado muchas otras colecciones de mitos diferentes procedentes de otras culturas, algunos de los cuales poseían claramente cualidades y cumplían funciones que el material griego no ejemplificaba.⁴⁶

Cabe precisar que en este trabajo se hará referencia sobre todo a los mitos griegos por resultarnos más cercanos (pese a la gran mitología del México antiguo) y ello, no desvirtuará las posibles conclusiones a que se podrán arribar, ya que:

A pesar de todo, es saludable usar los mitos griegos, entre otros, para controlar las teorías que se basaron fundamentalmente en ellos. Perseo y Medusa, Ulises y el Cíclope, por ejemplo, nos ponen inmediatamente en conflicto con dos presupuestos básicos que se exponen, por lo común, directamente, variando sólo el grado de explicitud. El primero de ellos es que todos los mitos tratan de dioses o derivan de rituales; el segundo, que todos los mitos son completamente diferentes o, por el contrario, no pueden diferenciarse de los cuentos populares. [...] El dogma de que todos los mitos tratan de dioses se puede fácilmente eliminar en esa formulación, si aceptamos

⁴⁵ Con base a este señalamiento, en este trabajo se usará el vocablo *mito* para aludir al concepto en términos generales; cuando se mencione la palabra en plural, se estará haciendo referencia a diversos tipos o serie de éstos, como los mitos griegos o los de contenido sagrado.

⁴⁶ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 24.

que las historias de Perseo y Medusa (y Andrómeda en este caso), y Edipo, Layo y Yocasta son realmente mitos, pues ninguno de ellos «trata» de dioses, si «tratar» significa «referirse fundamentalmente a una cosa».⁴⁷

La polémica se va tornando interesante, Kirk y Gadamer han derribado la primera definición que sobre el mito ha planteado Mircea Eliade, en términos que los mitos aluden invariablemente a lo sagrado y que en consecuencia encierran el principio de toda la creación. Por su parte, la diferencia entre los dos primeros es más sutil y se orienta más a la fuente, es decir a la generalización del concepto a partir de la cultura griega. Es factible resumir lo expuesto con la anotación siguiente:

En cuanto se comprende que el mito, como concepto general, es completamente vago, que en sí mismo no supone más que una historia tradicional, queda ya claro que restringirlo a determinadas clases de narraciones, «sagradas» o las que están relacionadas con los rituales, resulta precario e induce a error, sobre todo si se presume que las tendencias de una determinada cultura en este aspecto son análogas a las de todas las demás culturas que están al mismo nivel material y social.⁴⁸

La cita anterior permite destacar que los mitos no deben considerarse vinculados a los ritos y la religión⁴⁹ de manera inexorable, no únicamente porque el conjunto o una serie de mitos de una cultura particular no traten de estas temáticas y por tanto, una posible definición quede incompleta. Lo relevante de evitar tal pretensión radica en aceptar que los mitos no aluden a una esencia inamovible y perenne como principio de todo, sino que responden a las condiciones particulares en lo cultural y lo material, de las sociedades en que se fraguan.

Cabe señalar que al estar situado el mito en el ámbito de las creencias, no explica, se asume, así las narraciones míticas forman parte de una cultura en la cual adquieren sentido. Por ello un mito que puede ser representativo y de la mayor importancia para una

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁹ En el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora, en la entrada de Religión se establece lo siguiente: "Dos interpretaciones etimológicas suelen darse de 'religión'. Según una, 'religión' procede de *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (= "religar", "vincular", "atar"). Según otra — apoyada en un pasaje de Cicerón, *De off.*, II, 3—, el término decisivo es *religiosus*, que es lo mismo que *religensy* [...]. En la primera interpretación lo propio de la religión es la subordinación, y vinculación, a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios. En la segunda interpretación, ser religioso equivale a ser escrupuloso, esto es, escrupuloso en el cumplimiento de los deberes que se imponen al ciudadano en el culto a los dioses del Estado-Ciudad". J. Ferrater Mora, *op. cit.*, t II, pp. 558 - 559.

comunidad, para otra puede carecer de relevancia y adoptarse como un cuento popular o incluso, no comprenderse en lo más mínimo.

Resulta, en efecto, necesario e importante recordar que las diferentes culturas *son* diferentes, esto es, que las preocupaciones comunes de la humanidad (respecto al nacimiento y la muerte, el alimento y el sexo, la guerra y los instrumentos) no se expresan de la misma manera ni en la misma proporción entre una cultura y otra. Las «teorías generales» sobre el mito y los rituales no son una cuestión simple. Las costumbres y creencias contradictorias de grupos y culturas incluso vecinas han sido exploradas dramáticamente desde Heródoto a nuestros días. Es un hecho innegable que los indios zuni de la cultura Pueblo de la América sudoccidental eran manifiestamente distintos en su tranquila vida, obsesivamente ceremonial, de sus vecinos, los indios de México, California y las Praderas, que se dedicaban a una cruda imaginaria sexual, violentos rituales y brutales autotorturas.⁵⁰

Cabe advertir que desde las condiciones particulares de cada cultura, los mitos abordan las preocupaciones comunes de la mayor importancia para la humanidad, como la vida y su contraparte la muerte, las disertaciones sobre un posible destino, las jerarquías sociales, los ciclos agrícolas, el lugar del mundo en el cosmos, por mencionar algunas.

Pero incluso puede reconocerse que la carga de sentidos con que se asumen estas preocupaciones fundamentales responde a un proceso histórico que no es lineal, se manifiestan avances y retrocesos persistentes, por tanto se opone a concepciones que traten de imponerse como absolutas.

Sin embargo también habría que ser precavidos frente a cierto relativismo filosófico, que propugna una actitud que niegue la posibilidad de asirse a determinadas formulaciones culturales dada su evanescencia, o se oponga a determinadas posibilidades cognitivas ante la supuesta fragilidad de sus fundamentos. Para avanzar en la comprensión de las configuraciones sociales, si en ello radica el interés, además de admitir su carácter procesual, resulta de mayor provecho asumir la debida apertura, desde una perspectiva que sitúe los diversos entornos y condiciones en que las sociedades y su cuerpo de creencias se han configurado.

Al explorar las características del mito se ha obtenido un primer acercamiento, en términos de que consiste en una narración tradicional, que con una «fantasía dislocada» se ocupa de los problemas humanos importantes. No obstante se está aún en los inicios,

⁵⁰ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 48.

mayores elementos se obtendrán al tratar su tipología, la cual se expone en el siguiente apartado.

I.3.1 Clasificación y funciones del mito

Para abordar esta temática se continuarán contrastando los postulados de los autores ya citados. De acuerdo con Mircea Eliade, a grandes rasgos se identifican tres tipos de mitos: los cosmogónicos, de los orígenes y fundacionales. Los primeros aluden a la transición del caos al orden, hacen su aparición las generaciones de los dioses y se crea el cielo, la tierra, el mar, el inframundo. Aquí se podría situar la Teogonía de Hesíodo, según el mismo Eliade.

En los mitos de los orígenes hace su aparición el hombre, las plantas, los animales; los dioses y la humanidad conviven, ésta no sufre mayores trabajos ni penas y se identifica como una edad de oro, que diversas teleologías sitúan como un horizonte por venir nuevamente.

Los mitos fundacionales reseñan los mandatos sagrados para erigir ciertas ciudades,⁵¹ o bien la génesis divina de las dinastías como una manera de legitimar su empoderamiento, en ocasiones puede incluso ser el mismo dios quien esté gobernando.

Se sugiere un orden: se crea el cosmos por obra de los dioses, después surgen los hombres, la flora y la fauna que habitan el mundo, para finalmente ordenarse el cuerpo social, si bien estos planos pueden en ocasiones estar imbricados. Al respecto, los mitos cosmogónicos podrían situarse en el nivel de la metafísica, los que atañen a los orígenes corresponderían al ámbito de la naturaleza y los fundacionales se ubicarían en el orden de la sociedad, con su política y cultura.

La clasificación aludida, como cualquier otra, si bien tiende a la generalización, puede resultar útil para discernir acerca de la función social del mito, como se puede apreciar con toda claridad con los mitos fundacionales, ya que constituyeron un medio para que en el orden social se arraigara la aceptación de jefaturas despóticas y ésto, no tan solo permeó en la población en sus diversos estratos, los mismos monarcas han tenido la convicción de que su posición efectivamente proviene de un mandato divino y de que su persona goza de

⁵¹ Un ejemplo cercano lo constituye la profecía de la fundación de Tenochtitlán, que debía hacerse en el sitio donde los antiguos mexicas encontraran un águila devorando una serpiente sobre un nopal; suceso que no ponen en duda los libros de historia oficiales.

cualidades extraordinarias; situación que además de justificar tiranías y conquistas, también fortaleció a las instituciones religiosas al explotar a cabalidad tal diseño político.

Cabe advertir que en un estudio a profundidad de los mitos de una cultura particular, se podrá observar que las clasificaciones referidas se encuentran imbricadas, es decir aunque los mitos de los orígenes se deriven de los cosmogónicos, tal vez no exista una frontera clara para diferenciarlos; con los mitos fundacionales sucede lo mismo, pueden ser una consecuencia de los mitos cosmogónicos o bien convivir con los mitos de los orígenes. Eliade lo explica de la siguiente manera:

Está, ante todo, el hecho de que el mito de origen comienza, en numerosos casos, por un bosquejo cosmogónico: el mito rememora brevemente los momentos esenciales de la Creación del Mundo, para pasar a narrar a continuación la genealogía de la familia real, o la historia tribal, o la historia del origen de las enfermedades y de sus remedios, y así sucesivamente. En todos estos casos, los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico.⁵²

Así: “Toda historia mítica que relata el origen de algo presupone y prolonga la cosmogonía. Desde el punto de vista de la estructura, los mitos de origen son equiparables al mito cosmogónico. Al ser la creación del Mundo la creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación”.⁵³ Si bien se refirió que en el mito se manifiesta la facultad humana creativa, ya que por medio de ésta el hombre configuró su universo superando un simple reflejo de la naturaleza, a la vez puede reconocerse una especie de desdoblamiento del carácter *poiético* del mito, es decir el mito es creación y a su vez el mito crea, en ellos se narran los acontecimientos de la creación del universo, de los cuales se derivan los sucesivos tipos de creaciones, desde los órdenes cósmicos y divinos hasta llegar a la naturaleza y los grupos humanos. Por su parte, al quedar organizados estos diferentes niveles, se atribuyen con claridad las competencias que deben cumplir los hombres en el cuerpo social.

Cabe destacar que “La prueba de que el mito cosmogónico no es una simple variante de la especie constituida por el mito de origen es que las cosmogonías, como acabamos de ver, sirven de modelo a toda clase de «creaciones»”.⁵⁴ Esta cita conduce a profundizar que la creación del cosmos que narran los mitos no es estática, no radica en un primer momento

⁵² M. Eliade, *op. cit.*, p. 20.

⁵³ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

tan solo, contiene una dinámica que a su vez genera sucesivos acontecimientos. En tal contexto, la descripción de los personajes que habitan en el cielo, la tierra y los inframundos, adquieren un sentido peculiar por su simbolismo y sus acciones; el Olimpo no tan solo constituye la morada de los dioses, además es el lugar donde se desencadenan entre ellos una serie de fuerzas pasionales similares a las humanas, por tanto pueden constituir un paradigma o bien una forma de expresión de tales fuerzas.⁵⁵ A su vez el Hades no representa tan solo el lugar al que se transita después de la vida terrena, en él los hombres siguen sorteando una serie de pruebas y se configuran los mayores sortilegios.

Dicho lo anterior a manera de simple ejemplo y tal vez incompleto, se advierte que la carga de significados y sentidos contenidos en los mitos han dado pauta a múltiples corrientes interpretativas, incluso algunas con sus excesos han contribuido a la mitificación de los propios mitos al dotarlos de significados exacerbados o simbolismos ocultos. Para evitar apreciaciones apresuradas, amerita se traten estos tópicos con el debido cuidado; de nuestra parte se abordarán en el capítulo tercero de la presente tesis.

Continuando con el análisis que realiza Eliade, este autor establece que por medio de los ritos los pueblos reactualizan el mito, traen esos comienzos ancestrales al presente para que la existencia continúe fluyendo cargada de vitalidad, a la par que se reparan las crisis. De esta manera en las ceremonias rituales, en las creencias que dan contenido a las costumbres, se manifiesta el eterno retorno, pero donde los mitos no se encuentran estáticos o inamovibles, a partir del plan inicial en el transcurso del tiempo los mitos se van vivificando, se cargan de nuevas connotaciones mientras van orientando el curso de la humanidad.

Así, después del primer gran suceso de la creación, continúan gestándose creaciones subsecuentes en los distintos órdenes supra naturales y terrenales, pero estos segundos movimientos si bien no dejan de estar vinculados al momento primigenio, constituyen una especie de reactualización de los comienzos, en la cual no se manifiesta la versión original en toda su pureza, ésta sufre una serie de reelaboraciones, por tanto en el mito se asiste a una continua recreación del momento original y aunque conserva la esencia de éste, no es una simple copia, tiene su propia carga creativa: “La recuperación del Tiempo primordial,

⁵⁵ De manera apresurada podría inferirse que las pasiones humanas, más que constituir un exceso que debe contenerse, están a la altura de las mismas divinidades.

que es lo único capaz de asegurar la renovación total del Cosmos, de la vida y de la sociedad, se obtiene ante todo por la reactualización del «comienzo absoluto», es decir, la Creación del Mundo”.⁵⁶

Al desdoblarse los comienzos en diversos planos, divinos, naturales y humanos, interesa destacar los tipos de tiempos que se están involucrando: más que un tiempo lineal, cronológico, hay un tiempo fuerte, sagrado diría Eliade, donde acontece la primer creación que dota de sentido a las sucesivas recreaciones.

No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración. Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo. Esto implica también que no se vive ya en el tiempo cronológico, sino en el Tiempo primordial, el Tiempo en el que el acontecimiento *tuvo lugar por primera vez*. Por esta razón se puede hablar de «tiempo fuerte» del mito: es el Tiempo prodigioso, «sagrado», en el que algo *nuevo, fuerte y significativo* se manifestó plenamente.⁵⁷

Procede destacar la distinción entre el tiempo primigenio y el cronológico, los comienzos contenidos en el primero no deben entenderse como causa de las recreaciones sucesivas que podrían manifestarse en el tiempo histórico, no hay una relación de antecedente y consecuente, más bien ambos planos están superpuestos y su relación consiste en que el primero dota de sentido al segundo.

Desde nuestra particular perspectiva, cabe advertir que el remitirse a los orígenes tiene una carga metafísica que a su vez puede conducir a un esencialismo, ya que pretende erigir un principio que enarbola paradigmas absolutos; por tanto en el análisis del devenir histórico deben evidenciarse las corrientes teóricas que tratan de posicionar como eternas supuestas verdades, donde más bien subyacen intereses económicos y de legitimización del poder político, tal como se expuso al definirse los mitos fundacionales.

Puede acotarse la posición de Eliade de la siguiente manera: el autor clasifica al mito en tres tipos y lo sitúa en estrecha simbiosis con el rito, a partir de lo cual trata de brindar una definición general del mito (y que él mismo advierte, es aún imperfecta y por ende no está exenta de error). Sin embargo sus postulados deben calificarse como insuficientes ya que no abarcan a los mitos en forma genérica, sino tan solo a cierto tipo de éstos, a los que tienen un contenido sagrado y aluden al tiempo primigenio. Cabe señalar que los estudios

⁵⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

de este autor, no se acotaron al ámbito griego, en su obra citada proporciona múltiples ejemplos de otros pueblos, por lo cual no puede justificarse que en su perspectiva pueda haber un sesgo de apreciación por haberse abocado tan solo al estudio de los mitos de una determinada cultura.

Procede a continuación se exponga la tipología que Kirk establece atendiendo a las funciones de los mitos, describiendo tres grandes clases: la de carácter narrativo y de entretenimiento; la operativa, iterativa⁵⁸ y revalidatoria; así como la especulativa y aclaratoria o explicativa; por su parte la segunda clasificación contiene al mito credencial y la tercera al mito evaluador. Además por separado identifica a los mitos escatológicos.

Resulta evidente que esta tipología es esquemática, como muestra claramente el primer tipo, pues todos los mitos son historietas y dependen en gran medida de sus características narrativas a la hora de su creación y su conservación. Sin embargo, los mitos exclusivamente narrativos y que, al parecer, carecen de todo contenido especulativo u operativo son bastante raros, o pertenecen más bien a los géneros específicos de los cuentos populares o las leyendas, conservados por su atractivo como puros y simples relatos o como reliquias elaboradas del pasado. En efecto, los mitos legendarios no se relatan sólo por entretenimiento, y más bien podrían corresponder al segundo tipo, pues glorifican a famosos caudillos y la historia tribal al relatar las guerras y victorias, como acontece en ciertas partes de la Iliada homérica, o enmascaran ciertas contradicciones existentes entre los ideales nacionales y la realidad.⁵⁹

Para nuestro interés, en la cita anterior se encuentra más explícita la formulación que sostiene que la creación de los mitos se encuentra condicionada⁶⁰ por las circunstancias materiales e históricas. Primeramente al ubicarlos como piezas literarias, no por ello los mitos pierden la posibilidad de crear a su vez (como se ha venido señalando), es decir tal característica no es exclusiva de las divinidades o se manifiesta en aquellas obras que se supone realizan los hombres por encargo de los dioses, en todo caso el hombre crea a sus dioses para que a su vez éstos puedan crear al hombre. En segunda instancia, Kirk ya ha señalado que un cuento popular se convierte en mito cuando adquiere un carácter de tradicional y por tanto se ocupa de los asuntos importantes de los hombres, pero estas

⁵⁸ Los mitos iterativos se emplean de manera repetitiva en determinados ritos y ceremonias.

⁵⁹ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁰ Al utilizar el término *condicionar*, se mantiene incólume el trecho que permite al hombre que crea una obra artística el manifestar su talento con todos sus atributos y potencialidades; si se partiera de una relación un tanto mecánica entre esas condiciones materiales y las obras que en tal contexto se generan, el término a emplear sería el de *determinar*.

preocupaciones no son siempre las mismas, cada época histórica y cultura contiene las propias y son motivo de las narraciones míticas, como bien se ejemplifica con determinadas guerras o el empoderamiento de ciertos caudillos, pero también pueden contener cierta crítica social y ésto, resulta obvio que depende de contextos específicos donde las contradicciones se exacerban.

Por su parte:

El tipo operativo, iterativo y revalidatorio constituye una categoría bastante amplia, como muestra su propia definición. Los mitos que incluye suelen ser repetidos regularmente en acontecimientos rituales o ceremoniales, constituyendo esta repetición parte de su valor y significado. Puede que a veces tengan finalidades mágicas, o constituyan parte de un ritual que pretende tener alguna eficacia o producir unas consecuencias deseadas en la naturaleza o en la sociedad. Muchos mitos de la fertilidad son de este tipo. La inversión del paso del sol en los solsticios o el principio o el final de las lluvias ocasionales se ven ayudados y confirmados mediante la ejecución de acciones imitativas realizadas en el momento crucial del año, y a veces se ven acompañadas de mitos que afirman cuál fue la primera vez que ocurrieron, cuál fue el acontecimiento original y paradigmático de este suceso tan deseado. Lo mismo que la ejecución de acciones rituales se entiende que impone una compulsión simpatética de la realización del suceso, o por lo menos que impide su interrupción, mediante una representación simbólica de regularidad, el recitado de un mito y la recreación de los orígenes míticos de dicho suceso colaboran de la misma manera a asegurar su repetición. Mircea Eliade ha proporcionado muchos ejemplos del reasentamiento intencionado de esta «primera vez», aunque, al hacer de él la función de la práctica totalidad de los mitos, ha exagerado en gran manera su posible finalidad a expensas de otros aspectos, y Theodor H. Gaster, en su obra *Thespis* (Nueva York, 1950), ha subrayado satisfactoriamente la función de ciertos mitos en algunos rituales del Oriente Próximo antiguo.⁶¹

En nota al pie de página agrega Kirk:

La naturaleza acrítica de gran parte de la obra de Eliade queda bien demostrada por su presunción [...] de que los aborígenes de Australia, lo mismo que los antiguos mesopotámicos, debieron de poseer, con toda probabilidad, conceptos tales como «ser», «no ser», «real» y «devenir», aunque no tuvieran palabras que los expresaran; o la de que la idea de una «primera vez» creadora explica la constancia de tipos heroicos como el fanfarrón, o el concepto del salvaje noble, o los amores de Dido y Eneas (véanse las págs. 33, 39 y sigs. y 171 y sig., de la segunda de dichas obras). Este tipo de extravagancias, así como su marcada redundancia, han hecho a Eliade bastante impopular entre muchos antropólogos y sociólogos. Percy S. Cohén, por ejemplo, esboza una teoría del mito como

⁶¹ G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 310 - 311.

un «anclaje del presente en el pasado» (Man, N. S. IV, 1969, 343 y 349 y sigs.) con aparente desconocimiento de que el planteamiento de Eliade no es muy distinto del de Malinowski.⁶²

Si bien nuestra intención (y buscábamos la oportunidad para ello), consistía en recuperar en parte la interpretación de Mircea Eliade, acotándola no para los mitos en general, sino para el subconjunto de los mitos en que está presente lo ritual, lo sagrado, la cita anterior nos dejó sin argumentos para su defensa, ya que al parecer llega a exageraciones sin el debido sustento. En todo caso, el tratar la obra de Eliade ha permitido abarcar un amplio espectro en el cual se podrían ubicar diversos autores como el mismo Kirk señala, pero sigamos por el momento con este pensador para precisar en qué consisten las funciones del mito.

Otros mitos que se recitaban en un contexto religioso podían tener diferente finalidad, a saber, reproducir los orígenes y la benevolencia pretérita de determinada divinidad para lograr su apoyo en el presente, uso que se funde con el del himno y que se ve ejemplificado en Grecia por los aspectos narrativos de los himnos homéricos. Pero lo que constituye la segunda subdivisión del mito iterativo es el mito modelo o credencial. El principal objetivo práctico de tales mitos es confirmar las costumbres tribales o sus instituciones, mantener su memoria y adjudicarles alguna autoridad, por ejemplo todo el sistema de clan, o la institución de la monarquía y las leyes de sucesión; entre sus objetivos está también reafirmar e institucionalizar las creencias tribales.⁶³

De manera más contundente Kirk señala cómo los mitos a su vez podían operar para imponer y afianzar principios de autoridad, ya sea que éstos se encarnaran en las divinidades o en las monarquías, en todo caso mientras más manifiesta fuera la simbiosis entre el poder divino y el terrenal, esta última adquiriría mayor aceptación y respeto en la sociedad, de manera que los excesos de los gobernantes cuando se llegaban a mencionar se hacía con las mayores reservas, como si al denunciarlas se estaría atentando contra un orden no tan solo mundano. Este empleo del mito ha continuado hasta la Época Contemporánea, como lo ejemplifican los orientados a rendir culto a la autoridad.

En la línea descrita, continúa Kirk clasificando la función de los mitos:

Se acepta aquello cuya genealogía puede ser confirmada, atribuyéndose al tiempo mítico en que se dio un orden a todas las cosas la consecución de su propia naturaleza. Etiologías como éstas constituyen, en cierto modo, una credencial de la existencia con todos los derechos de determinado

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 311.

objeto o costumbre. No se trata exactamente de una resacralización que se produce mediante la evocación del momento primero en que fueron creados, como presupone Mircea Eliade. En algunos casos sí que es así, aunque en la mayor parte de ellos tales objetos y costumbres tienen que ver explícitamente con creencias y ritos religiosos; sin embargo, en los ejemplos de carácter profano suele tratarse de un modo de fijarlos en la tradición con la finalidad de determinar su aplicabilidad y su verdadera esencia. Este tipo de mitos explicativos menores suelen carecer de importancia en lo referente a la narración, destacando en cambio determinada relación mítica, como, por ejemplo, el hecho de que la luna sea la esposa o el hijo del sol. No hace falta que su repetición sea ceremonial, sino que la tradición queda mantenida y confirmada mediante alguna reminiscencia informal pero frecuente.⁶⁴

De acuerdo a lo expuesto, los mitos operativos e iterativos de Kirk coinciden con los mitos cosmogónicos y de los orígenes de Mircea Eliade; a su vez aquéllos contienen al mito credencial, el cual corresponde con los que denominó Eliade como fundacionales. Por su parte los mitos especulativos y explicativos del mismo Kirk coinciden con los mitos mediadores de contradicciones de Lévi-Strauss (se explicarán más adelante) y abarcan al mito evaluador como enseguida se describe. Además están los mitos únicamente narrativos que ya se refirieron y los escatológicos, que se mencionarán por aparte.

El tercer tipo de función mítica, en todos los conceptos importante, es precisamente la especulativa y explicativa. Es bien cierto que las etiologías explícitas de nombres, orígenes y funciones de plantas, animales, hombres, cultos, rituales, costumbres, instituciones, precipicios, grutas, montañas o ríos, suelen ser bastante superficiales, y que en las sociedades salvajes suelen añadirse a un mito de manera rutinaria, sin afectar su esencia. Este tipo de etiologías se imbrica, tal como indicaba anteriormente, en la función iterativa y operativa de los mitos, y forma parte del proceso de ligar el presente huidizo a la regularidad del pasado, sancionada por la tradición y la divinidad.⁶⁵

Esta función explicativa del mito podría guardar analogía⁶⁶ con la actividad especulativa propia de la filosofía, la cual permite ahondar en el tratamiento de diversas

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 312 - 313.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 313.

⁶⁶ Helena Beristáin por analogía u homología, establece que: “en semiótica se llama así a la correspondencia estructural, es decir, al tipo de relación que se da en una correlación entre las partes de dos sistemas semióticos de diferente naturaleza; correlación fundada en las conexiones entre ambos sistemas distintos, las que se descubren mediante una operación de análisis semántico que consiste en formular un “razonamiento analógico” (que establece la relación de analogía, o sea de semejanza entre dos cosas distintas) a propósito de elementos estructurales (sememas)”. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, p. 253.

problemáticas y poder brindar una explicación. Estos temas, al igual que en los mitos, en ocasiones pueden ser de índole supraterráneo, como le ejemplifica con todo realce la metafísica, en donde se han debatido conceptos de la mayor envergadura como el alma, el espíritu, el destino, la sustancia y otros más que han encumbrado a grandes autores en la historia del pensamiento. Tal vez por ello se ha situado al mito como un mero antecedente de la filosofía, escollo que habría que superar, ya que si bien pueden identificarse ciertas analogías, también guardan sus diferencias que no son menores.

Como se ha mencionado el mito hace gala de una fantasía desbordada y de ahí sus cualidades *poiéticas*, lo cual no implica que en la filosofía, como en las demás ciencias, el elemento creativo guarde un papel secundario, en todo caso sus fronteras están dadas por sus métodos cognitivos, donde la filosofía privilegia el uso de la razón. No obstante, se demostrará que entre el mito en sentido fuerte y el *logos*, aunque pertenezcan a esferas diferenciadas (imaginación y razón), no se encuentran en oposición, ambos han convivido y brindado inauditos frutos.

La función filosófica (especulativa) que se propone pudo haber desempeñado el mito, encuentra cierto sustento en la siguiente cita:

Los mitos complejos y particularmente elaborados, sobre todo si poseen un fuerte carácter imaginativo y fantástico, no suelen contar entre sus objetivos con el de proporcionar una etiología concreta y específica. Cuanto más complejo es el mito, más fundamental y abstracta resulta la paradoja o la institución que intenta explicar o reflejar. Su función explicativa se ensancha cada vez más significativamente respecto a la de historia «sin más», expresión favorita de los antropólogos, y además con razón, pues a mayor trivialidad en la etiología suele corresponder exactamente el grado de artificialidad y la falta de seriedad que reproduce Kipling. Lo que sí que induce totalmente a error es la aplicación de esa expresión «sin más» a explicaciones míticas más serias, en las que los problemas, o, de modo menos directo, las preocupaciones que provocan, se hallan reflejados en narraciones míticas.⁶⁷

Entonces si los mitos especulativos guardan mayor grado de complejidad, en ellos a la vez podría descubrirse cierto tipo de reflexión filosófica que conduce a un particular tipo de saber por el sendero de la alegoría.⁶⁸ Si se insiste en la función filosófica del mito es porque

⁶⁷ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 314.

⁶⁸ El *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin describe a la alegoría o metáfora continuada que en un nivel superior constituye un metalogismo: “Se trata de un ‘conjunto de elementos figurativos usados con valor translaticio y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades’, lo que permite

como se acaba de enunciar, en ellos también subyace una pretensión de *saber* y éste constituirá un eje temático que se mantendrá en el curso del presente trabajo. Para profundizar al respecto las siguientes palabras de Kirk resultan pertinentes:

Con mayor frecuencia el mito proporciona una escapatoria aparente al problema, simplemente a través de un ensombrecimiento, o bien haciendo que resulte abstracto e irreal, o exponiendo en términos emotivos que es irresoluble o inevitable, como si formara parte de los dones divinos o del orden natural de las cosas, o proporcionando alguna atenuación o solución aparente, solución que ha de ser también mítica. Si el problema pudiera resolverse por medios racionales, en los términos del sistema de creencias de la comunidad, por muy extraño que pueda parecer, su resolución no tomaría la forma de un mito, sino de una revisión de la terminología, una alteración de la institución o una exposición directa.⁶⁹

Un aporte de la mayor importancia de la reflexión filosófica radica en su interpretación crítica, abierta, que no pretende empoderar verdades o conceptos absolutos. Tal abertura en mucho contribuye al campo del saber, como se puede inferir de la siguiente cita de Kirk:

Los mitos en los que aparentemente se resuelve algún dilema son [...] un ejemplo de una manera de enfocar problemas que, ni siquiera hoy día, con unos recursos mayores de conocimientos y lógica, podemos aún empezar a resolver. Se trata, claro está, de una ilusión. Cuando filósofos como Platón recurren al mito en los momentos cruciales en que la razón parece incapaz de seguir avanzando, eligen un tipo de mitos que no prefiguran ni producen cortocircuito alguno de los métodos filosóficos. Son simplemente evocadores y figurativos, de modo que afirman la verdad de la inmortalidad y fenómenos de ese estilo [...]. El Poema de Gilgamesh y, en general, los auténticos mitos son, en cierto modo, más eficaces: pocas veces se trata sólo del cumplimiento de un deseo, y pudiera decirse que el creador de mitos primitivo se hallaba más cerca de la realidad de lo que lo está el filósofo que utiliza el mito como segundo recurso.⁷⁰

Sin duda resulta complejo tratar de dilucidar una fórmula para acercarse a ese saber que se encuentra en fuentes míticas, no ortodoxas, más cuando en el campo filosófico han prevalecido las teorías que cumplen los requisitos de un conocimiento con bases *racionales*. Una muestra de los aportes del mito lo expone Kirk así:

que haya un sentido aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona y que es alegórico". Helena Beristáin, *op. cit.*, p. 253.

Más adelante la misma autora indica que: "La metáfora (como la comparación, el símbolo, la sinestesia) se ha visto como fundada en una relación de semejanza entre los significados de las palabras que en ella participan, a pesar de que asocia términos que se refieren a aspectos de la realidad que habitualmente no se vinculan". *Ibid.*, p. 308.

⁶⁹ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 314.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 315.

Las soluciones que pueden ofrecer los mitos especulativos son las siguientes: el alejamiento del problema o su efectivo enmascaramiento mediante un relato que presupone que éste no hace al caso o simplemente pretende que no existe; la resolución de una contradicción según la manera indicada por Lévi-Strauss, que comporta la introducción de un factor mítico que sirve de mediador entre polos extremos; la domesticación de aspectos repelentes o inadmisibles de la naturaleza, tal como indicaban Tylor y Jacobsen, mediante la reducción de las fuerzas impersonales a formas personales y, por tanto, más comprensibles; y el uso de otros tipos de alegorías, en los cuales da la impresión de que la trasposición de una situación problemática a un conjunto de términos nuevo desvela nuevas asociaciones y relaciones, que hacen menos severo el problema.⁷¹

No obstante el aparente alejamiento o enmascaramiento del problema y la invención de soluciones carentes de vinculación directa, como caídas del cielo (o del infierno), tales recursos son del todo relevantes para la comprensión del mito y por tanto en adelante se hará alusión a ellos de manera reiterada. Cabe advertir que tales formulaciones han conducido en ocasiones a asumir el mito de manera dogmática, como si contuviera sentencias y arquetipos que tan solo procede el repetirlos. Tal vez ello se deba a las interpretaciones que lo relacionan de manera tajante con la religión, cuando el nexo consiste en que ésta ha adoptado motivos contenidos en los mitos cuando ya gozan de una aceptación en el cuerpo de creencias sociales. Así el diluvio universal es un tema recurrente, pero también la religión crea sus propios íconos y los relaciona con las creencias tradicionales, como lo ejemplifica en nuestro entorno la invención de la Virgen de Guadalupe.

En cuanto al mito evaluador, señala Kirk: “Habría que añadir, a modo de apéndice, a estas modalidades del mito explicativo y especulativo el evaluador, que en cierto modo es especulativo. Un mito puede presentar dos metales como el oro y el cobre, o dos actividades como la agricultura y la ganadería una junto a otra, con el objetivo primordial de aducir una determinada valoración relativa”.⁷²

Desde nuestro particular punto de vista, los recursos utilizados por el mito permiten apreciar una forma de *episteme*, no constituye una simple forma retórica la afirmación de Kirk de que el creador de mitos antiguo se encuentra más cerca de la realidad en comparación al filósofo que recurre al mito como subterfugio; esto puede evidenciarse al considerar que el mito puede introducir *un factor mítico que sirve de intercesor entre polos*

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid.*, p., 316.

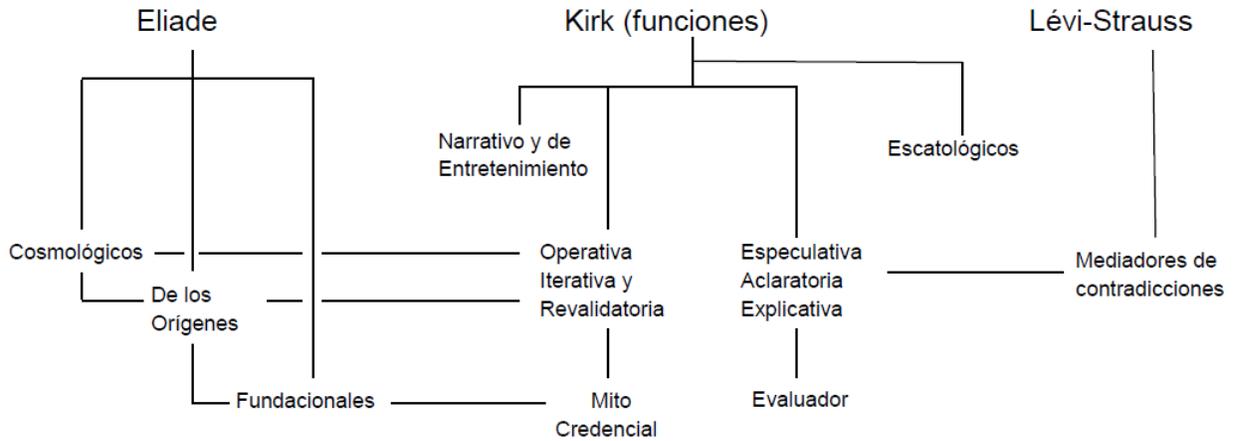
extremos. Lo referido posibilita identificar un sentido filosófico, tanto en el despliegue del mito como mediador de contradicciones, como al trasladar una situación problemática a un nuevo entorno en el cual entran en juego otros conceptos; se establecen así asociaciones que enriquecen las pautas de solución y en el mejor de los casos, se descubren problemas inéditos. Entonces resulta artificiosa la supuesta oposición entre el mito y la filosofía, los ámbitos de cada quien es factible se nutran recíprocamente.

Para concluir con la clasificación del mito realizada por Kirk, se menciona al mito escatológico, mismo que además de resultar evocador, se presentó de manera recurrente en las culturas antiguas.

Finalmente, queda una categoría que no queda muy bien atendida por esta tipología que acabamos de apuntar, a saber, la de los mitos escatológicos: cómo los dioses o los mortales difuntos llegan a parar bajo tierra, qué es lo que ven en su camino hacia allí, la geografía del infierno y el aspecto que tienen sus gobernantes y los súbditos de éstos, los sufrimientos que se les inflige a los muertos por los descuidos cometidos durante sus ritos funerarios en la tierra, etc. Particularmente notables en las mitologías del mundo antiguo, bastante más que en las restantes, aunque se vean aún representados en los mitos escatológicos noruegos y en muchos conjuntos salvajes, estos mitos no tienen por qué ser ni descaradamente narrativos, ni especulativos o explicativos —puesto que, en muchos casos, se acepta sin más el mundo de los muertos—, ni siquiera invariablemente operativos o prácticos. En Egipto la función práctica era, por supuesto, casi universal. Las almas de los difuntos tenían que saber cómo entrar en el mundo de los muertos, la observancia del ritual y las declaraciones que habían de hacer: tales eran, efectivamente, los objetivos de los textos de los sarcófagos, el Libro de los muertos y todos los demás *aide-mémoire* funerarios. En Grecia se tuvieron ocasionalmente tales creencias, aunque no en fecha muy temprana: de ese modo, las tablillas que se enterraban en las tumbas «órficas» de la Magna Grecia, a finales del siglo IV a. C., recordaban a los muertos la topografía del Hades, las fuentes de la memoria y del olvido y lo que había de decir el alma para probar su pureza. Platón hacía alusión a creencias órficas análogas, y en el siglo V Heródoto relacionó estos mitos y rituales escatológicos con Egipto, origen que no resulta en absoluto inverosímil. Pero podría remontarse a la propia Mesopotamia. Enkidu recibe ciertas instrucciones, antes de bajar al mundo inferior para intentar recuperar el tambor y los palillos de Gilgamesh, y, al no obedecerlas, pierde toda posibilidad de volver sano y salvo (pág. 139). Por lo tanto, el concepto de mitos escatológicos, que atesoran información para los muertos, nos es conocido desde los tiempos más antiguos.⁷³

⁷³ *Ibid.*, pp., 316 – 317.

Clasificación de los Mitos
Diagrama



Después de presentar las funciones que para Eliade y Kirk el mito desempeña, pareciera que el primero guarda segundas intenciones ya que le adjudica al mito cualidades que más bien responden a su propia posición esencialista, misma que rescata los tiempos primigenios para imponer un sentido sagrado a los acontecimientos sucesivos, lo cual no constituye una característica unívoca del mito, mostrándose mucho más completa la exposición de Kirk. Si se trata de buscar coincidencias entre los autores referidos, a lo que podemos arribar por el momento, es a considerar que el mito contiene un modo particular de saber.

Con base en lo expuesto con anterioridad es viable reformular la suposición anotada al inicio de este capítulo acerca del carácter del mito, lo cual no es menor, si bien está aún pendiente identificar a qué atañe el tipo de saber contenido en el mito. Por el momento, la propuesta se complementaría de la siguiente manera: Los mitos constituyen algo diferente a las fábulas o leyendas, tampoco son formulaciones mágico religiosas, los mitos son la primera explicación que se han dado los pueblos acerca del universo para poder entender su realidad y cuál es su papel en el mundo, de darle un sentido a la desolada existencia ante las fuerzas superiores del cosmos, de enfrentarse al fenoménico caos de la naturaleza; por medio del mito se transitó del caos al orden. En suma, a partir del mito el hombre adoptó consciencia de sí mismo, intentó responder al qué hago aquí y para qué, de manera que los mitos en las culturas antiguas proporcionaban una cosmovisión que incidía en la cohesión social.

Aún no todo está dicho, nuestro supuesto aún no está acabado si se pretende aplicar para los mitos en general, por tanto requiere se aprecie desde diversas perspectivas; es necesario continuar con el debido cuidado para aquilatar la pertinencia de sancionarlo o corregirlo.

Al respecto cabe tener presentes los siguientes señalamientos que se acaban de exponer: Primero, si el problema de que trata el mito *se pudiera resolver por medios racionales*, no adoptaría la forma de mito; pero además en el lenguaje alegórico del mito con que se encaran los problemas humanos, no se halla algún tipo de coherencia inteligible. Segundo, constituye una ilusión el privilegiar las posibilidades de los mitos en que aparentemente se resuelve algún dilema, tan sólo lo *mitiga*; pero en ciertos casos, “el creador de mitos primitivo se hallaba más cerca de la realidad de lo que lo está el filósofo que utiliza el mito como segundo recurso.”⁷⁴

Por tanto si se logra acotar el tipo de saber que contiene el mito, se estará cerca de demostrar uno de los postulados hipotéticos que orientan el desarrollo de este trabajo, consistente en mostrar que el mito en sentido fuerte no debe considerarse como un mero antecedente de la filosofía; el mito mantiene su autonomía aun cuando la filosofía llega a adquirir preeminencia, en todo caso convivieron en una relación fértil. Procede seguir por este derrotero; así en el siguiente apartado se expondrá el proceso de formación del mito, para a continuación considerar, en el capítulo segundo, en qué consisten los posibles nexos entre éste y la filosofía.⁷⁵

I.3.2 Formación del mito

Los antecedentes del mito, de acuerdo a Kirk, han adolecido de estudios teóricos solventes, como a continuación se señala:

Muchas de las investigaciones que se han hecho acerca de la modalidad mítica de expresión se basan en el presupuesto de que se puede determinar, efectivamente, el origen de los mitos. Quizá, sin embargo, lo más que se puede hacer es descubrir cómo parece más o menos que se utilizaban los mitos en aquellas culturas del pasado de las que se conserva suficiente documentación. Tal ha

⁷⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁷⁵ Cabe señalar que para ser consecuentes con nuestras hipótesis, además de distinguir entre el *logos* y la razón utilitaria, también resultará importante diferenciar el carácter *poiético* del mito antiguo en relación al mito contemporáneo que promueve estereotipos sociales, en los cuales se distingue un carácter comunitario y otro individualista, respectivamente.

sido la finalidad primordial del presente examen. No obstante, sigue interfiriendo el problema de los orígenes, puesto que función, evolución y origen constituyen una serie de elementos interrelacionados. El estudio sobre la naturaleza de las religiones se ha visto en el pasado seriamente obstaculizado por las teorías acerca de sus orígenes, y tal estudio resulta evidentemente análogo en muchos momentos al estudio de los mitos. Pero de lo que pecaban esas teorías era de dogmatismo, y al mismo tiempo de presumir que pudiera llegar a identificarse un único tipo de origen.⁷⁶

De acuerdo a la cita anterior, ante la escasez de vestigios, si se insiste en querer dilucidar los orígenes del mito, se podrá sólo conjeturar de acuerdo a las funciones que ha desempeñado, mismas que se abordaron en el apartado anterior. La imposibilidad para establecer de manera precisa tales orígenes la explica Kirk en la cita siguiente:

[...] evidentemente, no podrá determinarse nunca cómo llegaría a originarse el mito en una cultura ágrafa, y resulta además bastante dudoso que, en cualquier caso, los mitos se originen todos de la misma manera, [pero] parece teóricamente justificable y prácticamente útil el apuntar una serie de propuestas acerca de las alternativas posibles. Al hacerlo, hay que seguir siendo consciente de las limitaciones de los argumentos *a priori* en un terreno sobre el que se sabe tan poco, así como de lo restringido del valor de las intuiciones personales expresadas por personalidades académicas que conocen la escritura, desmitologizadas y aristotelizadas. [...] Ciertos críticos pensaron que lo más probable sería que los mitos hubieran empezado siendo simples relatos, que habrían adquirido posteriormente las características especiales propias de los mitos, y no que dichas características, tal como se han visto demostradas por sus diversas funciones últimas (revalidatoria, explicativa, etc.), hubieran conformado los relatos desde un principio. Su preferencia por esta probabilidad, que a primera vista puede resultar muy atractiva, se basa en un modelo que acaso sea demasiado simple y que desde luego es bastante conjetural, a saber, que la narración de relatos se sigue espontáneamente con relativa rapidez al desarrollo de la propia lengua, y que sus temas más antiguos son experiencias reales o construcciones simples en ellas basadas.⁷⁷

Si bien despejar los orígenes del mito es una tarea que no cuenta con la información y los medios necesarios, suponer por pura intuición que primeramente surgen como simples relatos y después adquieren sus funciones operativas resulta insuficiente. Conjeturar lo contrario como hace Kirk es de la mayor relevancia; cabe al respeto apreciar su postulado con sus propias palabras para evitar cualquier tergiversación:

⁷⁶ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 341.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 341 - 342.

Sin duda es más prudente aceptar que los aspectos narrativo y funcional de los mitos habrían tendido en muchos casos a desarrollarse paralelamente, y no a apoyarse en analogías inseguras con la lengua, o con los sistemas de comunicación en general, y en último término llegar a la convicción de que la simple narración habría precedido siempre al mito funcional, o, por el contrario, que la propia idea de narrar relatos se habría visto determinada por necesidades funcionales específicas.⁷⁸

La relevancia radica en aceptar que desde los primeros tiempos el hombre ha utilizado este recurso, al mito, no como una narración de entretenimiento, sino para situarse y comprender al mundo, le fue tan necesario para subsistir como podría haber sido el fuego.

En consecuencia, el mito desde sus inicios mantiene su carga *poiética*, en término de que el hombre construye un mundo que le pertenece, le permite relacionarse con la naturaleza a partir de situar en otra plano los fenómenos con que se enfrenta. Por tanto queda superada la explicación simplista de la carencia de una ciencia, la formulación de una cosmovisión propia es de otra índole, corresponde a una apropiación cultural.

Cuando por medio del mito el hombre transita del caos al orden, está en condiciones de situarse en un mundo que ya no le resulta ajeno, violento y desordenado, donde su vida de manera continua se encuentra en riesgo; por el contrario su existencia adquiere sentido al igual que el entorno en que habita, por tanto también innova del no ser al ser, el cual contiene un sustrato material e histórico, no es un ser en abstracto.

Por tanto si lo más prudente consiste en aceptar (y no se puede aspirar a más), que el mito como forma de relato desde sus inicios ya contiene sus funciones operativas, lo cual permite adquiera su carácter tradicional, en este proceso está presente otro factor, el relator de los mitos:

En el fondo los mitos son relatos que han ido pasando de generación en generación, que han llegado a hacerse tradicionales. Para que no sean simples relatos transitorios sin más, es decir, para no ser uno más, que se olvida en cuanto ha sido contado, han de poseer unas características especiales. Lo mismo ocurrirá con los que los cuenten, lo cual complica todavía más el resultado.

Los mitos como se ha referido no surgen por inspiración divina, si bien el mito en la antigüedad mantenía un carácter comunitario al configurar el cuerpo de creencias sociales, figuraban los relatores de mitos que a su vez componen y recomponen los mitos al momento de transmitirlos de manera oral, por lo cual los relatos son susceptibles de una

⁷⁸ *Ibid.*, p. 342.

continua reformulación, no están fijados por ninguna escritura, su ductibilidad permite se apeguen al cambio en las preocupaciones de la comunidad de acuerdo a los retos de su entorno, tanto sociales como naturales (guerras o inundaciones, por ejemplo).

El carácter *poiético* del mito es incesante, no se restringe a una mimesis de las condiciones materiales en que está inmerso, apunta también a moldear un mundo cultural y a una búsqueda acerca del cometido del hombre.

En cuanto al papel del relator de mitos, Kirk describe así el proceso:

La mayor parte de las veces, los cantores recibían sus cantos de boca de otros cantores, provistos de una experiencia mayor, y da la impresión de que las innovaciones que habrían introducido consistirían principalmente en una selección y reorganización, realizadas a veces de manera casi accidental. El hecho de que un canto o un relato llegue a ser tradicional, es decir, pase a formar parte del repertorio que mantienen unos intérpretes más o menos profesionales, no depende sólo de las características que *aquél* posea, sino también de los gustos, los métodos, las ambiciones y las limitaciones *de éstos*. *Mutatis mutandis* lo mismo podría decirse, con toda verosimilitud, de los narradores de relatos en otras culturas más sencillas. El propio narrador de cuentos debió de ser un factor muy importante y bastante desconocido en la formación de los relatos y en su conservación hasta después de las dos primeras generaciones, que habría sido su momento crucial, o dicho de manera más general, hasta el momento en que llegaran a ser firmemente tradicionales.⁷⁹

Si al destacar el papel de los rapsodas se ha desacralizado al mito, conviene por tanto fijar la atención en esta figura para adentrarse en el proceso de formación del mito. Cabe regresar sobre nuestros pasos para enfocar de nuevo el asunto desde esta perspectiva. Se señaló que los caracteres narrativo y funcional surgen de manera paralela mientras el mito se va perpetuando como tradicional, pero falta atender una de sus principales características, su «fantasía dislocada», la cual según Kirk se va incorporando de manera paulatina.

Dudo mucho de que una fantasía semejante, a menos que formara parte del modo de vida en su totalidad de la sociedad en cuestión, haya correspondido a los relatos en su primer momento, en el punto de partida de su evolución, o de que se haya introducido en ellos ya completamente constituida como una parte más de sus primitivas posibilidades operativas, por mucho que sean precisamente estas dislocaciones fantásticas las que con frecuencia muestran con mayor claridad la utilidad de fondo de un mito ya plenamente desarrollado. [...] Suponiendo, pues, que la fantasía y la dislocación afectaran gradualmente a los relatos, ¿cómo es que se produjeron tales fenómenos y

⁷⁹ *Ibid.*, p. 343.

por qué ocurrieron? De nuevo no podemos más que dar un elenco de posibilidades. Por ejemplo, sería posible que dichas características hubieran surgido, en ocasiones, como accidentes de la tradición de la propia narración de cuentos, de modo que se habrían desplazado o se habrían amalgamado sin mucho rigor ciertos temas de una manera que habría parecido tener una determinada eficacia, por lo cual se los habría conservado así, o bien que habrían estimulado los vuelos de la imaginación del narrador por derroteros no previstos. Es posible asimismo que ciertos relatos utilizaran algún material procedente de los sueños, reproduciendo sus características imaginativas y caóticas.⁸⁰

Ya sea que los elementos fantásticos del mito tuvieron como fuente los cuentos, o sea que se adaptaron los temas que habían demostrado mayor impacto en la audiencia o estimularon la imaginación del narrador, o bien surgieron de los sueños, o en todo caso concursaron estos factores sin excluirse mutuamente, se arriba así a dos tópicos: la imaginación y el sueño,⁸¹ el cual por vez primera se enuncia en este trabajo; y ocurre cuando se fija la atención en la participación de los rapsodas en el proceso de formación del mito.

Para Kirk imaginación y sueños intervienen de manera simultánea en el proceso de amoldar el material narrativo al incorporar sus cargas fantásticas, pero con una diferencia sutil que resulta relevante; señala que a partir del involucramiento de los sueños podría suponerse que:

[...] la fantasía y la dislocación habrían desembocado en los mitos. Sin embargo, sería otra vez más fácil creer en un amoldamiento gradual del material narrativo, en una extensión progresiva de la imaginación y lo irreal mediante la incorporación de secuencias oníricas (según preferencias y respuestas inconscientes o parcialmente conscientes), y no aceptar la concepción esencialmente romántica de los mitos que brotan directamente del inconsciente.⁸²

Es decir, Kirk no acepta que el inconsciente, como depositario de los sueños, haya trasladado sus contenidos directamente a los mitos, más bien el material narrativo se ha forjado en un proceso paulatino con el concurso de la imaginación y ciertas secuencias oníricas, que incluso se pudieron trabajar conscientemente. Considérese que la imaginación reproduce las imágenes de aquello que no está presente, es mimesis, imitación, sin embargo la fantasía corresponde a una imaginación creadora, capaz de formar por la alegoría

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 343 - 344.

⁸¹ "Sueño: La acción de la imaginación durante el dormir". N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 1100.

⁸² G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 344.

imágenes que pueden no existir en la realidad. En este punto, por alegoría se puede también comprender a la combinación de imágenes para formar otras nuevas.

Dicho esto, es factible diferenciar en mayor grado a la imaginación y a la fantasía;⁸³ si la primera es mimesis la segunda es *poiesis*; puede resultar más sencillo tratar de explicar la primera, respecto a la segunda, es poco lo que puede conjeturarse en el papel que desempeña en el acto creativo.

Algunos autores utilizan tales término como sinónimos sin embargo por lo que se expone en este trabajo podrán establecerse una graduación al interior de cada término, es decir una imaginación atemperada y otra más acentuada, igual puede ocurrir con la fantasía, al grado que Kirk se refiere a una «fantasía dislocada», lo cual puede parecer redundante en una primera impresión, pero corresponderá a esa fantasía exacerbada. El precisar los niveles referidos tampoco resulta sencillo, se tratarán de marcar en el transcurso de las páginas siguientes, conforme se disponga de los argumentos suficientes.⁸⁴

En línea con la argumentación anterior, hay otro elemento importante que también interviene en la composición del material narrativo:

Un tercer factor igualmente posible sería el interés por lo sobrenatural en sí mismo, por seres o fuerzas que quedan fuera del alcance de la experiencia humana corriente. Como los cuentos nacen de lo insólito y lo que llama la atención es el objeto de su temática, y como, asimismo, el comportamiento de las fuerzas sobrenaturales y los acontecimientos con ellas relacionados suelen, por su parte, llamar igualmente la atención, es inevitable que muchos cuentos incluyan argumentos sobrenaturales. Tal es la situación simplemente en el terreno de lo narrativo, pero resulta también evidente que, a medida que los cuentos empiezan a reflejar intereses individuales o valores tribales, incorporan elementos de la propia religión. Apuntábamos en el primer capítulo que no todo lo que se llama corrientemente mito trata y se interesa primordial y esencialmente por la religión, o los dioses o lo sobrenatural, pero muchos sí, y, como estos elementos están, por un lado, naturalmente en relación con la fantasía y, por otro, son objeto del mayor y más profundo interés humano, constituyen en parte el trasfondo de la mayoría de los mitos. Pero hemos visto ya que la fantasía y la dislocación no se hallan restringidas sobre todo a las ideas religiosas, sino que

⁸³ De acuerdo al *Diccionario Akal de Filosofía* ya citado, la imaginación corresponderá a reproducir en la mente los hechos que en ese momento no están siendo percibidos; mientras que el *Diccionario de filosofía* de N. Abbagnano también citado, dentro de su definición de fantasía alude a una imaginación sin regla ni freno.

⁸⁴ Cabe además señalar que en el tercer capítulo de esta tesis se efectuará una crítica a las teorías que han interpretado a los mitos a partir del inconsciente, representadas en lo fundamental por la corriente psicoanalítica, que considero en alguna medida ha enturbiado el tratamiento del tema y por tanto ha contribuido a su mitificación.

más bien constituyen éstas un género particular, aunque limitado, de la fantasía (las acciones religiosas, al igual que las mágicas, raramente son impredecibles). Debieron de reforzar y estimar enormemente el desarrollo fantástico de los mitos, pero, casi con toda probabilidad, no les dieron principio.⁸⁵

Resulta prudente en este momento recapitular sobre lo expuesto: los aspectos narrativo y funcional de los mitos surgen de manera simultánea, después se desarrolla su vertiente fantástica, ya sea por accidentes en el ejercicio narrativo, por la mezcla y pulimentación del material literario, ya porque adoptaran algún material proveniente de los sueños previamente trabajados conscientemente. La preocupación de temas humanos importantes, tratados con una «fantasía dislocada», configuran al material narrativo que cuando alcanza un carácter tradicional adquiere la categoría de mito, en lo cual incide la capacidad y talento del relator.

También en dicho proceso se amalgama en el material narrativo el atractivo de lo sobrenatural, en esta sucesión en algunos casos se concatenan las creencias religiosas, pero en el desarrollo, no en el origen de los mitos, y esto es importante enfatizarlo, dada la preocupación de diversas corrientes teóricas que insisten en privilegiar un *origen* que dota de una esencia sagrada, perenne e inamovible, el desarrollo de los mitos y de los acontecimientos contenidos en ellos. Cabe advertir que la temática religiosa, así como la mágica, si bien parten de la fantasía, se encuentran acotadas por el mismo sistema al que corresponden (religioso o mágico).

Al discernir en el proceso de formación del mito, se ha destacado el acto creativo del compositor y relator de mitos, donde la comunidad participaba al aceptar y hacer suyos los mitos, en los cuales se amalgamaba su cuerpo de creencias, es decir el mito se creaba, recreaba y vivía de manera colectiva; el mito por tanto aportaba cohesión social, para ello debía poseer diversas cualidades que a la vez le imprimían su utilidad, como se describió al tratar sus funciones (operativa, especulativa, explicativa, evaluativa, revalidatoria, etc), lo cual conecta con el tipo de saber que podría contener el mito; al respecto resultan ilustrativas las siguientes citas de Kirk:

A lo largo del presente libro me he concentrado sobre todo en los aspectos especulativos de los mitos, en el papel que muchos de ellos representan, según el cual encarnarían la respuesta a

⁸⁵ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 345.

determinados problemas. A diferencia de Lévi-Strauss, no creo que todos los mitos tengan dicho papel, o que todos reflejen los problemas de la misma manera. Esa simplificación exagerada y doctrinaria fue la primera que dio mala fama a las teorías explicativas de los mitos, la que causó que Malinowski y sus seguidores reaccionaran negando que cualquier mito tuviera algo que ver con explicaciones abstractas, al menos en las culturas tribales. Lévi-Strauss ha demostrado que por lo menos esto es falso. He expresado ya ciertas reservas ante este tipo de análisis de los mitos amerindios, pero me cuesta trabajo creer que algún crítico bien informado pueda rechazar hoy día que en el fondo de gran parte de este material resuenan ecos de una especulación seria o que bien constituyen el reflejo de alguna preocupación. Es más, tengo la pretensión de haber demostrado que muchos de los relatos mesopotámicos conservados, por no hablar de otros mitos tribales o incluso unos cuantos vestigios de la mitología griega, quedan interpretados del modo más plausible y completo como intentos de tratar, al menos parcialmente, asuntos que supondrían alguna confusión y cierto interés. Pues bien, en ese caso, ¿qué relación existe entre el aspecto fantástico y dislocado que tienen muchos mitos y sus otros aspectos, que reflejan algún tipo de problemática? ⁸⁶

Es decir ¿la «fantasía dislocada» tan solo está presente en ciertos mitos (los de tipo operativo), en otros quien prevalece es la alegoría (en los especulativos) ?

Podríamos argumentar que se podría reflejar un problema a lo largo de una historieta estrictamente alegórica y no fantástica, lo cual nos lleva directamente, sin embargo, a formular la siguiente pregunta: ¿puede resolverse en algún sentido un problema o simplemente paliarse de esa manera? La mera trasposición a un código diferente no lo conseguiría, [tan solo la mitiga] como señalé anteriormente. Tal vez dicho código, o el modelo mítico o alegórico podría comportar la inclusión de su propia manera de solucionarlo, pero en ese caso estamos ya sobrepasando la estricta alegoría. Es verosímil que al menos una parte de estas dislocaciones tenga que ver con la función problemática. En los mitos mesopotámicos de dos escenas, por ejemplo, da la impresión de que se hubieran yuxtapuesto a veces relatos distintos —¿tal vez, al principio, por un accidente de la tradición?—, de un modo tal que habría provocado cierto tipo de dislocación y que posteriormente se habría utilizado como medio de refractar una situación en otra distinta. Esta cuestión necesita particularmente una discusión más profunda. ⁸⁷

Si se entendió debidamente la incógnita que Kirk plantea, podría reformularse en los siguientes términos: ¿por medio de la fantasía es posible especular sobre los problemas humanos importantes? ¿o tan solo es viable un acercamiento por medio de la alegoría? pero sin que intervenga la «fantasía dislocada». Al parecer esta segunda opción es la más

⁸⁶ G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 345 - 346.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 346.

congruente, sin embargo la pura metáfora se encuentra restringida en sus posibilidades explicativas, por tanto no resulta pertinente renunciar a la primer opción, es necesario incluir a la fantasía dadas las limitantes de la metáfora para poder acceder a otros niveles en el tratamiento de los temas. No obstante la respuesta no puede ser tajante ni simplista, en todo caso es necesario atender de nuevo el proceso de formación del mito:

Según la ponderación de las posibilidades que hemos presentado de manera provisional, las funciones especulativa y operativa de los mitos puede que se hayan desarrollado gradualmente a partir de la narrativa; las necesidades de la comunidad se imprimen, entre otros aspectos de la vida social, en la narración de cuentos como modo básico de comunicación; por último, aumentan gradualmente y de modo un tanto disperso los elementos más fantásticos de los mitos, que reflejan la demanda en los cuentos de lo que llama la atención así como la importancia de lo irracional y lo sobrenatural tanto en el estado del sueño como en el de vigilia. Una valoración de este estilo sería bastante distinta de las que consideran a los mitos únicamente como credenciales o como intentos de describir la naturaleza o como reflejo de los rituales, y distinta también de las que se centran en un determinado modo mítico de expresión, considerado quizá como una reacción emocional especial ante el mundo, dependiente de la emisión de símbolos fecundadores.⁸⁸

Por tanto, si de manera simultánea se presentan inicialmente los caracteres narrativo y funcional del mito, en ese momento ya están presentes sus temas relativos a las preocupaciones que más importan a la comunidad a que pertenecen; esto incluso opera como un anclaje, las condiciones materiales constituyen el sustrato de la narración mítica. Después se incorporan de manera paulatina los elementos fantásticos y alegóricos, sea por influencia de los cuentos, por una superposición accidental de materiales narrativos o por la fantasía del relator de mitos.

Es decir, sobre esa base material está orbitando esa fantasía creadora, que al ocuparse de los problemas humanos importantes asume funciones filosóficas, los planos se superponen, imbrican y generan nuevas configuraciones.

El problema no es sencillo enfocarlo y para imprimirle cierto orden, corrientes interpretativas del mito le han adjudicado *a priori* sus propias tesis, como por ejemplo se han mencionado la preeminencia de lo sagrado, el retorno a los orígenes, la proyección del inconsciente, sin embargo resulta provechoso con una actitud crítica volver a presentar las diversas perspectivas con que sea posible encarar las incógnitas. Tal vez no se descubran

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 346 - 347.

nuevos filones, pero al menos se podría llegar a desmitificar al mito al sacudirlo de interpretaciones exageradas y presentar el abanico de opciones con que es factible tratarlo con la debida seriedad.

Incluso un cuadro tan provisional como el que hemos trazado podría ser enormemente incompleto. Mucho es lo que se necesitaría antes de que se llegara a entender, siquiera de manera confusa, el proceso de creación de un mito; se requeriría, como mínimo, una comprensión más profunda de la fantasía mítica como algo atractivo en sí mismo, como algo que proporciona una visión diferente y más luminosa del mundo.⁸⁹

Para profundizar en una posible alternativa acerca de la interrogante establecida, Kirk ha traído a escena el término de *fantasía mítica*, de nuestro parte se asume y se tratará en este trabajo bajo el término de «pensamiento mítico» (en otras partes de su libro, Kirk ha utilizado esta última denominación, con objeto de evitar una posible confusión se uniformará su uso). El tratar lo relativo al «pensamiento mítico» resulta de suma importancia para comprender en qué consiste el mito; incluso queda la impresión que en ocasiones se ha confundido un término por otro, por tanto se procurará rescatar en lo sucesivo mayores elementos para su análisis, hasta llegar a brindarle una atención específica en el tercer capítulo de este trabajo.

Por el momento y a partir de lo expuesto, cabe puntualizar que a través de la analogía, al trasladar a campos semánticos distintos el planteamiento de un problema se abren otras posibilidades en su tratamiento; este proceso se enriquece de manera paulatina con las imágenes que la fantasía proporciona, ya que en ese desdoblamiento tales imágenes juegan un rol protagónico para imprimirle a los conceptos diversos significados, según el contexto en que estén inmersos y eso abre pautas a un saber en continua reelaboración, nunca estático. Este es el tipo de saber que se procurará identificar en los universos míticos.

Por ejemplo, como preocupación humana considérese la soledad, en términos que por la ausencia de una relación dialógica con el otro se percibe un vacío de identidad. Por analogía en un mito se presenta la figura del ermitaño, al cual por medio de la fantasía se le ubica en parajes desolados, entonces el vacío interno del primer plano adquiere ahora una dimensión externa que implica la ausencia de límites; el ermitaño entonces puede rebasar las fronteras de su existencia inmediata. Así y no obstante el uso de la fantasía, o

⁸⁹ *Ibid.*, p. 347.

precisamente a través de ella, se llegan a trascender las apariencias o realidades inmediatas. Ha habido relatos de esta índole que alcanzan la altura del mito, si bien pueden también detentar otras connotaciones, como es el caso de Zaratustra.

Cabe la siguiente pregunta en este momento, el «pensamiento mítico» ¿podrá concebirse como una faceta del pensamiento filosófico? más si se considera que éste también representa ruptura, rebasa los límites impuestos por los dogmas, no tan solo religiosos, sino en las mismas disciplinas teóricas. Por ejemplo la metafísica ha dado muestras del intento de trascender las fronteras de los mundos terrenales, que si bien se sustenta en un método *racional*, no deja de estar poblada de conceptos que sólo es posible alcanzar por medio de la imaginación.

También en la filosofía hay *poíesis* como lo demuestran grandes pensadores, pero no es tampoco la intención incurrir en excesos. Para no perder la perspectiva filosófica, es necesario fundamentar debidamente los argumentos, se impone avanzar con cautela, con el debido *método*, que en el trabajo filosófico constituye uno de sus pilares.

En tal perspectiva en el siguiente capítulo se abordará la relación del mito con la filosofía, en particular se tratará lo relativo al *logos* y para ello se adoptará como referente a la Grecia clásica, ya que constituye el campo donde ambos protagonistas se muestran con gran realce; ésto sin demérito de otras latitudes en las cuales también han estado presentes, no obstante de esa cultura se ha nutrido el mundo al que pertenecemos.

Capítulo II

Relación del mito con la filosofía

Una vez que en el capítulo anterior se expuso el proceso de formación de los mitos, se dispone de cierto sustrato para abordar los vínculos entre el mito y la filosofía. Cabe advertir que la posición teórica mayormente aceptada considera que el primero constituyó un mero antecedente de la segunda. Para problematizar tal postulado en este capítulo se incorporará otra vertiente, que consiste en considerar que si bien en el periodo de la Grecia clásica el mito y la filosofía convivieron, ante el posterior desarrollo y primacía de ésta el mito no pereció, se desplegaron cada uno en su propio ámbito, pero se perdieron los puentes comunicantes tan fructíferos que antes mantuvieron.

Lo anterior implicaría aceptar que una vez que en la Grecia antigua la filosofía adquirió tal estatuto, en cuyo proceso incluso se nutrió del mito, éste perduró pese a que la filosofía constituyó el ámbito primordial en que se fraguó el conocimiento. En todo caso se altera la continuidad del mito; de manera que además de resguardar ciertos saberes ancestrales (sentido fuerte), se desdoblará en un sentido débil donde adquirirá otras propiedades y ejercerá una función social en contraste a su desempeño tradicional. Así de constituir el mito un cuerpo de creencias que incidía en la cohesión de la comunidad, de atañerle la especulación de los problemas humanos importantes, pasará a utilizarse para imponer determinados dogmas con objeto de reproducir las relaciones sociales de dominación imperantes, donde incluso no se enfrentarán el mito y la filosofía, la contienda se librará dentro del campo de los propios mitos y quien arbitre será una razón teológica y utilitaria despojada del *logos*.

II.1. Atributos del mito griego

Cabe primeramente advertir que si bien el pueblo griego no tenía una fuerte proclividad a las prácticas religiosas, no obstante el mito sí tuvo una importante presencia en su ámbito cultural, es decir en su sistema de creencias sociales, en el proceso de humanizar su entorno: “En cierto modo, la historia de la cultura griega es la historia de las actitudes que adoptó ante el mito; ninguna otra civilización occidental importante se ha visto tan controlada por una tradición mítica evolucionada”.⁹⁰

⁹⁰ G.S. Kirk, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, p. 304.

En el contexto geográfico y cultural de la Grecia antigua, cada zona justificaba su origen con su propio cuerpo de mitos,⁹¹ a partir de los cuales se genera su relación y desarrollo; de acuerdo a Kirk:

Todas las regiones de Grecia tienen su propia genealogía mítica, centrada en la casa que gobernaba su principal centro durante la época micénica, y se consiguió una compleja interrelación de las diversas regiones mediante desplazamientos individuales o mediante guerras y migraciones. Puede que la base temática de los episodios en que se ven envueltos todos estos numerosos personajes resulte pequeña, pero las múltiples combinaciones de temas y lo variado de sus adaptaciones a las más sorprendentes y diversas circunstancias locales producen una fuerte sensación de riqueza y realismo a la vez.⁹²

Cabe destacar que según este autor, uno de los rasgos peculiares de la mitología griega radica en que el hombre no fue creado con el fin de servir a los dioses,⁹³ lo cual es característico de otras mitologías, donde los hombres crearon a los dioses para que éstos a su vez crearan a los hombres; ello deriva en un compromiso, ya que el hombre debe estar agradecido y cumplir una serie de deberes de acuerdo a los mandatos divinos.

Que los griegos no guardaran esta actitud no deja de ser un hecho sobresaliente, sin embargo no implica una independencia con respecto a sus divinidades, ya que el pueblo griego guarda una disposición trágica al considerar que no puede escapar al destino que los dioses le han impuesto. De ahí la importancia de la obra de Platón, ya que entre otros temas, pretende separar la justicia de la esfera divina para situarla en el dominio de los hombres, que sean ellos quienes la ejerzan y no los dioses (a este autor lo trataremos de manera particular más adelante).

Los temas que comparte la mitología griega con otras culturas, si bien con sus propias características, radican en la fertilidad del suelo, evocan la época de oro, aunque también está presente la destrucción de los hombres por parte de los dioses. Además se describen la jerarquía divina, las hazañas de los héroes, los designios del destino, la relación entre la vida y la muerte, las tensiones familiares, principalmente. En un proceso complejo en continua reelaboración, en el mito se halla un sentido vital.

En tal contexto, “Subsiste una verdad importante, que además distingue la mayoría de los mitos griegos de la mayoría de los de Oriente Próximo, a saber, que el tema de la

⁹¹ Corresponderían a los mitos credencial señalados por Kirk o a los mitos fundacionales de Eliade.

⁹² G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 303.

⁹³ *Ibid.*, p. 258.

fertilidad no encontró en Grecia una gran variedad de formas de expresión mítica distintas del ritual”.⁹⁴ En pueblos que dependían principalmente de la agricultura para su subsistencia, resulta inherente que la fertilidad del suelo fuera una de sus preocupaciones importantes y por tanto estuviera contenida en los mitos, sin embargo al no ser el clima de Grecia hostil o su suelo desértico, como era el caso de Egipto, no tenía por que destacar este tema, lo cual confirma la relación de las preocupaciones míticas con las condiciones materiales de la cultura a la cual pertenecen.

En los mitos griegos es más ilustrativo el tema de la relación entre los dioses y los hombres, donde el destino del hombre es inexorable y no había posibilidades de modificarlo por ellos mismos. Así cuando Prometeo burla a los dioses, éste es factible porque él mismo es otra divinidad y su castigo, más que por el robo del fuego, responde al engaño cometido. No obstante entre los dioses y los hombres no deja de haber tensión, disputa (cabría analizar a mayor detalle en otra ocasión que tan crueles se presentan los dioses griegos en relación a otras culturas):

En Egipto se puede encontrar cierto paralelismo del concepto de edad de oro y asimismo de la idea, atenuada ya entre los griegos, de los dioses que se dedican a destruir periódicamente a los hombres. El tema del gran diluvio —que sólo pudo originarse dadas las condiciones del valle del Tigris y el Eufrates, y no en Egipto— es adoptado por los griegos, y el plan de Zeus de reducir la población de la tierra, motivo que en su formulación más general se halla ampliamente difundido, es el punto de partida de la *Iliada*; pero no existe un equivalente griego de los baños de sangre que provocan las diosas guerreras del tipo Inanna/Ishtar, su equivalente cananea Anath, o las diosas egipcias Hathor o Sekhmet.⁹⁵

En los nexos y conflictos entre los dioses y los hombres, destaca en la mitología griega el concepto de la edad de oro, donde ambos conviven y no existen trabajos agobiantes ni roles de servidumbre. Al parecer todo es armonía, sin embargo este edén tan solo aparece en la primera generación (de cinco) del proceso de creación de los hombres. Entre cada época los dioses destruyen a los hombres y la siguiente especie humana que crean es más imperfecta, hasta llegar a la actual —lo contrario sucede en la mitología de la cultura maya, donde se va perfeccionando el hombre, sin embargo su finalidad es que sea capaz de servir a los dioses—. Cabe entonces la siguiente interrogante ¿ese hombre no se dedica a servir a

⁹⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 274 - 275.

los dioses dadas sus imperfecciones y por ello los dioses se dedican a vituperarlo, le imponen un destino trágico como si de un juego se tratara? Por su parte, en la mitología griega ese paraíso perdido de la edad de oro no se reformula como nuevamente por venir.⁹⁶

Merece un mayor acercamiento el mito de las cinco épocas en que se fue gestando al hombre:

El orden de los acontecimientos, tal como los contempla Hesíodo, es bastante sistemático. Originariamente, la tierra producía sus frutos en abundancia y sin necesidad de esfuerzos (*Los trabajos y los días*, 42 y sig.); luego [Zeus] les quitó a los hombres esta vida tan fácil por el engaño de Prometeo en lo referente al sacrificio (48 y sig.). Les retiró asimismo el fuego, que los hombres debían de poseer ya durante la edad de oro, bajo el reinado de Crono, pero Prometeo lo robó a su vez en el hueco de una caña, de modo que Zeus se volvió a desquitar anunciando la creación de un mal que daría gusto a todos (57 y sig.). Se trataba de Pandora. Hasta ese momento la humanidad había vivido libre de males, penas y enfermedades, pero la mujer los dejó salir a todos de la tinaja en que estaban guardados (90-104). A continuación viene el mito de las cinco razas, con el que Hesíodo pretende completar su relato. La raza de oro, en la época de Crono, no conocía ni el esfuerzo ni la enfermedad, de acuerdo, pues, con el estadio correspondientemente anterior al engaño de Zeus por Prometeo en lo referente al sacrificio, si bien sus componentes seguían siendo mortales, aunque morían sin dolor y rápidamente, convirtiéndose en númenes por encima de la tierra (113-123). La raza de plata, por el contrario, carecía de la suficiente madurez; mostraban su *hybris* (conducta egoísta) unos con otros, y un impío descuido para con los dioses. Su insensatez les trajo la desgracia, puesto que, tras una breve edad adulta, Zeus los ocultó bajo tierra, donde se convirtieron en númenes ctónicos. La raza de bronce es también diferente: sus integrantes siguen a Ares y a la *hybris*, no toman alimento (¿cereal?) y son brutos y grandísimos; se van directamente al Hades sin dejar un nombre. Los hombres de la raza heroica son mejores, aunque se van matando unos a otros en las famosas guerras que protagonizan. Unos se van al Hades, otros a las islas de los Bienaventurados, donde reina Crono, según el verso 169, que algunos manuscritos omiten. En cuanto a la edad de hierro, no dejan de sufrir y producir penalidades y destrucción ni de día ni de noche, hasta que sean a su vez destruidos por Zeus. A esta raza pertenecemos nosotros y Hesíodo.⁹⁷

Se observa que así como hubo generaciones de hombres, también acontece con los dioses: primero se presentan los dioses de la naturaleza, Urano y Gea,⁹⁸ creación del cielo y

⁹⁶ Si bien es un tema persistente en determinadas religiones monoteístas, incluso diversas filosofías de la historia apuntan a una teleología, así como ciertas doctrinas de índole política.

⁹⁷ G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 276 - 277.

⁹⁸ Cuando en el capítulo anterior se describió la clasificación de los mitos que realiza Eliade, se consideró la creación del cosmos en un nivel metafísico y ahora se señala a Urano y Gea como a las divinidades que se

la tierra, que se mantienen en constante copulación, mientras Océano, el mar, los rodea; después vienen Crono y los Titanes, de donde procede Prometeo; al último figura Zeus y su descendencia, habiéndose presentado luchas entre ellos para imponerse y conquistar la hegemonía divina, tal como acontece entre los hombres. Esto resulta importante, ya que si bien se observa cierta sistematicidad en la obra de Hesíodo, las actitudes de los griegos hacia los dioses no mantienen una tendencia lineal. En la época de Platón se abandona el enaltecimiento a Zeus por diversas congregaciones para regresar a las primeras dinastías de los dioses, lo cual tiene serias repercusiones filosóficas, como se detallará más adelante.

Otro tema de la mitología griega que amerita destacarse es el referente a la tensión entre naturaleza y cultura:

El contraste entre naturaleza y cultura es ciertamente antiguo y tiene mucho que ver con la oposición griega, tan explotada por los sofistas en el siglo V a. C., entre *physis*, naturaleza, y *nomos*, ley o costumbre. [...] tal polarización se revela enormemente fructífera, pudiéndose adoptar para incluir e ilustrar muchos e importantes problemas de la vida humana, pues constituye un tipo de análisis cuya aplicación a los dilemas de la humanidad puede mostrar conexiones y distinciones significativas, que, de otro modo, ni se podrían sospechar.⁹⁹

Al identificar a los dioses con la naturaleza (Gea y Urano por ejemplo), se le dota de un significado a ésta, de manera que la naturaleza está animada por espíritus o divinidades,¹⁰⁰ lo cual es propio del panteísmo. Este animismo podría considerarse como un tipo de alegoría, ya que se resitúa la naturaleza en otros planos para hacerla más comprensible. Además se presenta un tipo de simbolismo, como es el caso de identificar a Zeus con el rayo, que expresa al fuego. De esta manera, si bien el hombre forma parte de la naturaleza, se genera una mediación por la cultura, sin embargo al parecer entre los griegos este tema no adquirió demasiada relevancia:

Al mismo tiempo, el contraste entre naturaleza y cultura no es un tema más universal de los mitos griegos de lo que pueda serlo de los mesopotámicos. Se encuentra totalmente ausente de la mayoría de los mitos fundamentalmente divinos y también de los que son fundamentalmente

identifican con la naturaleza, que correspondería al siguiente nivel, a los mitos de los orígenes (el tercer nivel, el que se situaría en la cultura, alude a los mitos fundacionales). Esto no representa una contradicción ya que en la mitología los diversos planos pueden presentarse imbricados o desdoblarse las deidades en diversos roles.

⁹⁹ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰⁰ Frazer en su obra *La rama dorada. Magia y religión*, detalla el proceso de la configuración de los espíritus que animan a la naturaleza, hasta llegar a la instauración de las divinidades.

heroicos. Sería forzar los hechos el pretender que el papel de benefactor cultural de los hombres desempeñado por Prometeo, por ejemplo, se refiere seriamente a la oposición entre los sucesivos estados de naturaleza y cultura, pues el proceso que conduce de la no cultura a la cultura debe formar parte de toda visión histórica y evolutiva del mundo.¹⁰¹

En todo caso, cuando la relación del hombre con la naturaleza está mediada por los dioses, se establece una armonía, se respetan las fuerzas de la naturaleza dado su carácter sagrado, por tanto la relación entre naturaleza y cultura no debería presentarse como antitética. Cuando la voluntad humana se orienta a dominar la naturaleza, puede ocurrir que la naturaleza siga su propio curso y es cuando se presenta la tensión; entonces el hombre recurre a la técnica para lograr imponerse pero también se rompe la armonía previamente establecida entre la *physis*¹⁰² y el *nomos* (norma positiva, ley o costumbre). Al respecto señala Kirk:

Ni los antiguos griegos ni sus intérpretes modernos fueron capaces de rastrear el pasado del contraste específico que suponen *physis* y *nomos*, aunque los contrastes más generales que existen entre palabra y obra, nombre y objeto nombrado o apariencia y realidad son ya habituales en Esquilo, Píndaro, Heráclito y Homero. Da más bien la impresión de que fueron las curiosas diferencias notadas entre la cultura griega nativa y las culturas de Egipto y Persia las que determinaron esta línea de investigación. Surgió así una especie de etnografía primitiva y convido en la opinión sostenida por Félix Heinemann de que tal polarización «se produjo originalmente a partir de la conciencia nacional griega»[...]. No habría que esperar que tal contraste ejerciera sobre los griegos la misma presión que ejercía sobre los indios bororó de Sudamérica o incluso sobre los pueblos mesopotámicos. Los griegos no vivían como los mesopotámicos o los egipcios en fértiles valles rodeados por el desierto ni, como muchos pueblos salvajes, constreñidos por la selva y la hostilidad de fieras salvajes. Ni siquiera el clima de que gozaban, al menos en tierra firme, ponía con demasiada frecuencia en conflicto sus planes humanos con la arbitrariedad de la naturaleza. Y sin embargo, al menos un elemento de la mitología griega parece compadecerse con un tipo de análisis semejante, a través del cual resulta comprensible, de modo que se convierte en un indicio de su validez. Me refiero a dos grupos de

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² "Physis: equivale a natura y es traducido por 'naturaleza' en tanto que 'lo que surge', 'lo que nace', 'lo que es engendrado (o engendra)' y por ello también cierta cualidad innata, o propiedad, que pertenece a la cosa de que se trata y que hace que esta cosa sea lo que es en virtud de un principio propio suyo. [...]. La *physis* puede referirse a 'todo cuanto hay' en el sentido de que 'todo cuanto hay' emerge de esa fuente de movimiento que podría ser simplemente 'el ser' o 'la realidad' ". José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t II., pp. 415 - 416.

criaturas insólitas, que no son ni héroes ni dioses, y que caminan al fondo del paisaje del mundo mítico: los Centauros, los Sátiros y Silenos por una parte, y los Cíclopes por otra.¹⁰³

Es decir, si entre *physis* y *nomos* se encuentra la disputa entre naturaleza y cultura, en Grecia ésta no alcanzó altos grados de tensión, ya que la naturaleza no presentaba condiciones adversas serias que pusieran en entredicho los planes humanos. Kirk identifica la relación entre naturaleza y cultura en las figuras de los centauros y los cíclopes, que son de inventiva propia de la mitología griega.

[...] los Centauros se hallaban asociados con la naturaleza, con las montañas, los árboles, las grutas y las corrientes. Lo mismo ocurre con los Sátiros y Silenos, que son la contrafigura masculina de las Ninfas. Tal es, al menos, lo que sugiere el Himno homérico a Afrodita de los Silenos, quienes, como Hermes, se unen amorosamente a las Ninfas en el fondo de las grutas (262 y sig.); y un fragmento hesiideo (123 M-W) hace a los «inútiles y desdeñables Sátiros» y a las Ninfas descendientes de Foroneo, el inventor del fuego. Y las Ninfas (en sus diversas formas específicas de Driades, Náyades, Oréades, etc.) está fuera de toda duda que eran espíritus con los diferentes aspectos de la naturaleza.¹⁰⁴

Quedan muchas dudas por aclarar, pero sea cual sea la opción que se tome —influencia neolítica sobre los protogriegos de los Balcanes o desarrollo imaginativo griego a partir de los caballos asiáticos a finales del segundo milenio—, los Centauros, en su forma mítica plenamente desarrollada, tienen todo el aspecto de ser un fenómeno peculiar griego, y pocos son los capítulos de la mitología griega de los que se pueda decir lo mismo.¹⁰⁵

Los centauros y los cíclopes son una configuración híbrida entre divina y humana; se ha mencionado en este trabajo el papel de la alegoría que en el proceso creador permite trasladar los planos en que se presentan los problemas para abrir alternativas en su tratamiento; lo cual se enriquece con las imágenes que la fantasía proporciona, ya que se generan nuevos conceptos o imprimen otros significados a los ya existentes, según el contexto en que estén inmersos, elaborándose así explicaciones inéditas.

De lo expuesto con anterioridad, se infiere que en el proceso de representación por medio de imágenes, se trasciende a la constitución de los símbolos que podrían detentar una carga conceptual, que involucraría un tipo de saber. Tal puede ser el caso de la figura de Quirón:

¹⁰³ G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 190 - 191.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 194.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 195 - 196.

En resumen, Quirón —y, en menor medida, también Folo— representa el extremo de la cultura, mientras que el resto de los Centauros representan la naturaleza en sus formas más impredecibles y anticulturales. Tal contradicción ha sido señalada con frecuencia, aunque nunca explicada adecuadamente. [...] La clave la daría más bien la simple observación de que muchos aspectos del mundo natural pueden ser vistos como amistosos o como hostiles y violentos, según la época y las circunstancias.¹⁰⁶

Puede apreciarse la prevalencia de determinadas condiciones materiales en la configuración de los universos simbólicos, los cuales permiten la comprensión y apropiación de un entorno, ya sea geográfico, social, o de índole más espiritual inclusive. En este juego inacabado, próximos a los Centauros se encuentran los Cíclopes: “Representan, por otro lado, la naturaleza en sus aspectos más ideales y benignos, sin que se halle opuesta a la cultura, no una naturaleza salvaje y repelente, sino la que espera, en condiciones ejemplares, ser desarrollada por ella”.¹⁰⁷

Se señaló la relación de equilibrio entre naturaleza y cultura en el panteísmo, ejemplificada con Urano y Gea, sin embargo son los Cíclopes quienes mejor pueden ilustrar esa armonía; pero además están presentes otros factores:

Hay en todo esto una especie de ordenada confusión de actitudes, que sugiere que se está amañando el acercamiento de varios aspectos de la naturaleza y la cultura con la intención de realizar su valoración. Esta aparente manipulación, en cierto modo, es la que hace convertirse en mito un tópico del cuento popular, dándole no sólo un aura de fantasía, sino también su significado profundo.¹⁰⁸

Así se muestra la capacidad, la fuerza que sólo el mito puede impregnar a un saber que se elabora por derroteros diferentes, donde la fantasía, con su creación de imágenes y relaciones novedosas es la protagonista, hasta llegar a configurar determinado simbolismo. La pertinencia de ese saber no puede ponerse en entredicho, donde incluso se manifiesta una dialéctica:

Puede lograrse cierta comprensión del problema incluso por parte de los que se enfrentan con el mito en su estado actual: tanto la naturaleza como la cultura se consideran ambivalentes, y ésa es seguramente la clave del dilema general. La naturaleza puede ser lo mismo salvaje y hostil (Polifemo) que benéfica y pacífica (la isla), un punto de vista romántico que resulta raro, pero no

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 198.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 208.

desconocido, para los griegos en muchos períodos de su historia. La cultura puede ser lo mismo deseable —a la hora de aplicar las leyes, por la humanidad que conlleva, o por la utilización de las diversas técnicas (los demás Cíclopes resultan ambiguos en lo que respecta a los dos primeros aspectos, y primitivos en el tercero de ellos)—, que no deseable, pues la cultura corre paralela a la enfermedad, la conciencia de la muerte y el abuso de dones tales como el vino o el emparentamiento.¹⁰⁹

En la mitificación de las fuerzas de la naturaleza hay algo más que una forma de comprenderlas, se profundiza al proporcionarles además un significado, en esas fuerzas están inmersos unos espíritus a los cuales se les nombra, es decir se les dota de una denominación que corresponde a un plano simbólico; más no por ello se les denota, más propiamente se les connota, en términos de que suspenden su nivel inmediato de significación, que correspondería a la denotación, para situarse en otro nivel que proporcionan sentidos implícitos, no terminantes, y de ahí la evanescencia en su tratamiento. En este punto es importante insistir que tal proceso no debe situarse en un plano de un conocimiento incipiente, que después será superado con el desarrollo de la ciencia y la técnica; corresponde a otro tipo de saber, que incluso mantuvo relaciones fructíferas con el *logos*, como se detallará en los siguientes apartados.

No queremos decir que estos aspectos opuestos se hallen mediados precisamente, en un sentido estrictamente lévi-straussiano, en el mito de los Cíclopes, sino más bien que, al ponerlos en contacto, al combinar elementos contradictorios en una amalgama fantástica, los poetas de la tradición habrían dado expresión, consciente o inconscientemente, a las ambigüedades y complejidades inherentes a los conceptos que se tipificarán como *nomos* y *physis*, costumbre y naturaleza. Particularmente reveladora resulta la demostración de la correspondencia de un elemento con otro. Los demás Cíclopes están civilizados en relación a Polifemo, incivilizados en relación a Ulises y sus compañeros, y en algún aspecto supercivilizados, al igual que la raza áurea hesiodea, en relación a la humanidad en general.¹¹⁰

Así se aprecia una dialéctica en el tratamiento de la naturaleza y la cultura, donde ninguno de los términos alcanza una posición hegemónica; se encuentran en un juego constante, donde el equilibrio se fractura una y otra vez para volverse a establecer en posiciones diferentes. Por tanto corresponde a un saber dúctil, maleable, tal vez un conocimiento con pretensiones de mostrarse más riguroso, por vías más *racionales*, exigiría

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹¹⁰ *Idem.*

conclusiones más acabadas, sin embargo como señala Kirk, los poetas de esa época llegaron a *combinar elementos contradictorios en una amalgama fantástica*.

Tal dialéctica también puede observarse al discernir sobre la muerte como opuesto a la vida, así como en el papel del destino, que es un tema recurrente tanto en los mitos griegos como en diversas culturas, como se muestra a continuación:

Los griegos no perdían el tiempo en intentar explicar la muerte o hacerla más digerible. El griego no ofrece ninguna correspondencia al Poema de Gilgamesh, en la medida en que éste trata de un héroe que intenta determinar los límites entre mortalidad e inmortalidad. No es que los griegos guardaran silencio ante esta cuestión: la elaborada mitología acerca del mundo subterráneo, la sombría descripción de las condiciones por las que pasan los muertos (cuya expresión más vivida nos da Aquiles en la escena del infierno del undécimo canto de la Odisea), el tema de la divinidad de la vegetación que desaparece y va a parar al Hades constituyen la prueba de que los mitos griegos tenían una total conciencia de la muerte como un hecho más a tener en cuenta. Pero no hay muchos testimonios de que se cuestionara la necesidad de la muerte, o de que guardaran un particular rencor al destino o a los dioses por hacer a la muerte universal e inevitable, tal como parece que implicaba el Poema de Gilgamesh. Muy al contrario, la literatura griega está llena de una aceptación directa e inequívoca de la mortalidad del hombre, y Homero, Píndaro y los trágicos subrayan repetidamente que entre dioses y hombres existe a este respecto una distancia insalvable. El hombre ha de morir con toda certeza, y la vida que le aguarde tras la muerte sólo puede ser una vida desgraciada. Tal es el punto de vista, al menos hasta la difusión de las religiones místicas, que presuponen tanto los mitos como la literatura en general, y esta independencia con respecto a la ilusión es una de las cualidades de los griegos más admiradas.¹¹¹

Ya se ha mencionado el carácter trágico del pueblo griego, se deduce por tanto que en los mitos especulativos se presentan fuerzas y acontecimientos ajenos al hombre y a su voluntad que marcarán su destino:

De modo que la «conclusión» de este mito [el de las cinco razas], si es que nos parece bien plantearlo en estos términos, sería que la causa de la inclusión de la muerte en la vida, de la degradación a medida que aumenta la madurez, estriba en el hado, en el destino natural de los hombres a hacer la guerra, que en ciertos aspectos es buena; pero en parte, también, estriba en los propios hombres, pues ni el esfuerzo ni la guerra exigen la presencia de la *hybris* ni excluyen la justicia, aunque es a ese punto al que se ha llegado.¹¹²

¹¹¹ *Ibid.*, p. 282.

¹¹² *Ibid.*, p. 288.

Es decir, si en el destino llega a haber intervención humana, estará imbuida de una *hybris* entendida como exceso y desmesura sin límites, de manera que el mismo actuar humano por sí solo excluye a la justicia y a la prudencia. Esta valoración contenida en los mitos griegos, en ningún sentido podrá considerarse como propia de un conocimiento incipiente; su vigencia resulta irrefutable en la historia humana, donde la violencia y el exterminio, aunque se justifiquen en ideales absolutos como el de libertad y democracia, responden causalmente a intereses de dominación económicos y políticos, de manera que los centros de poder hegemónicos hacen gala de una crueldad y una destrucción del todo desmesuradas, donde además la ciencia es utilizada al servicio de tales fines.

El carácter trágico de los griegos se muestra de forma pulimentada en la obra de Esquilo, Sófocles y Eurípides, como los mayores representantes de un tipo particular de narrativa mítica, la cual es en parte responsable de ese carácter complejo del mito, pero también en ella se encuentra una búsqueda para rescatar y proyectar lo humano.

Al referirme a la variada complejidad de la tradición mítica, aludo al estado en que la tradición se encontraba, por ejemplo, en el siglo VII a. C. Corrientemente, cuando se menciona la mitología griega, se piensa por un lado en Homero, pero por otro, también, en las formas que dio al mito la tragedia griega [...]. La reinterpretación escrita de los mitos alcanzó su cumbre en el drama del siglo V, cuando se construyó una nueva versión del mundo mítico más profunda y más sutil en cuanto al pensamiento de lo que lo fuera durante siglos, incluso más que siglos. Sin embargo, se trataba de una creación primordialmente literaria, de formas totalmente distintas, y también con unos métodos e intencionalidad diferentes, de los mitos espontáneos del pasado anterior a la utilización de la escritura.¹¹³

Sin embargo en la tragedia griega el mito no se solidificó por el uso de la escritura, al contrario, se reavivó y reformuló la tradición mítica ante los nuevos problemas sociales de la época; así el quehacer literario como acto creativo se mostró con el mayor realce.

El resultado habría sido que la mitología griega, que con su sistemática complejidad había logrado equilibrar lo que había perdido con la disminución gradual de sus aspectos imaginativos y especulativos, adquiriría así una nueva dimensión. El impulso mitopéyico se encontraba en el pasado remoto; Homero y Hesíodo trabajaban ya con una larga tradición selectiva y formalizada, y con la poesía y el drama del siglo V volvían a alterarse sus componentes. Por eso podría decirse que existen dos estadios distintos de manipulación consciente de los mitos griegos: el largo estadio de selección y codificación que culmina en Homero y Hesíodo, y el estadio de reinterpretación

¹¹³ *Ibid.*, pp. 304 – 305.

llevado a cabo particularmente por los grandes trágicos del siglo V. Éstos tomaron como un dato la mitología esquematizada y de transición, y con ella construyeron, mediante nuevos intereses y técnicas, un mundo un tanto vago, pero vivido de mitos, en el que sobre el fondo de las situaciones narrativas tradicionales se reflejaban las preocupaciones de la sociedad contemporánea. No habría que menospreciar ninguno de estos estadios de manipulación. Ambos contenían mucha sutileza e inteligencia, y exigían una respuesta sensible a la antigua visión de las cosas, y ambos dieron lugar a una nueva dimensión mítica.¹¹⁴

Por tanto, si las obras de Homero y Hesíodo representan una sistematización del material mítico y en el tratamiento de sus temas se muestra su carácter especulativo, en términos de que se procura reflexionar sobre los problemas humanos, sin embargo en este caso la «fantasía dislocada», que es una de las características principales del mito, se encuentra atenuada. Lo mismo sucede en la tragedia, si bien es un tipo de mitología diferente a su antecesora, con un alto grado de sutileza y la presencia de la escritura implica una labor más consciente de parte de sus autores, los cuales se avocan a tratar los problemas sociales de su época.

Pero si en la mitología de Hesíodo y Homero, así como en la tragedia, que constituyen los dos estadios emblemáticos de la mitología griega, está ausente esa fantasía desbordada ¿dónde se halla? o bien ¿los mitos griegos adolecen de esa importante cualidad? “Ninguno de los dos fue lo que de modo tan vago suele llamarse mitopéyico; las nuevas características míticas se produjeron más o menos por accidente, y la naturaleza de la imaginación mítica primitiva sigue siendo todavía un problema, al que intentaremos dar si no una solución, desde luego sí algunas delimitaciones esenciales en el próximo y último capítulo”.¹¹⁵

En el siguiente apartado al abordar al mito como antecedente de la filosofía, se expondrá cómo identificó Kirk, en la formación de la cultura griega, esa «fantasía dislocada» propia del «pensamiento mítico».

II.2 El mito como antecedente de la filosofía

Si bien en el apartado anterior se aludió tan solo a la obra de Kirk, debido a que en ella se identificaron los temas que interesaban tratar, a partir de este apartado se retomará el

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 305 - 306.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 306.

procedimiento de contrastar a los autores citados en el primer capítulo. Al respecto se presentará cómo presentan Mircea Eliade y G. S. Kirk al mito como precedente de la filosofía. A Gadamer se citará al tratar lo relativo al *logos*. Señala Eliade:

Es imposible abordar sin titubeos el problema del mito griego. Tan sólo en Grecia el mito inspiró y guió tanto la poesía épica, la tragedia y la comedia como las artes plásticas; pero asimismo es la cultura griega la única en la que se sometió al mito a un largo y penetrante análisis, del cual salió radicalmente «desmitificado». El nacimiento del racionalismo jónico coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología «clásica», tal como se encontraba expresada en las obras de Homero y de Hesíodo. Si en todas las lenguas indoeuropeas el vocablo «mito» denota una «ficción», es porque los griegos lo proclamaron así hace ya veinticinco siglos.¹¹⁶

Eliade alude a la *desmitificación* del mito en términos de que a partir del análisis que realizaron los presocráticos, éstos despojaron al mito de los atributos de que gozaba, como explicación de la formación del mundo y del papel de los dioses y los hombres. A esta crítica de los mitos tradicionales también se le ha llamado *mitología*, pero por este término además se entiende el estudio de la serie de mitos de una cultura determinada. De nuestra parte por *desmitificación* del mito, se hará referencia a la crítica de las significaciones exacerbadas y simbolismos ocultos que le han atribuido diversas corrientes interpretativas de épocas más recientes.

Por el momento cabe señalar que tanto Eliade como Kirk coinciden acerca de la gran influencia que el mito alcanzó en la cultura de la Grecia antigua, como también que desde los presocráticos se vio sometido a una crítica racionalista y fue objeto de una sistematización por parte de Hesíodo.¹¹⁷ No obstante en esos procesos el «pensamiento mítico» fue respetado, continuó estando presente en la idiosincrasia, en el *ethos*¹¹⁸ griego, tan solo se impugnaron cierta clase de mitos:

Se quiera o no, cualquier ensayo de interpretación del mito griego, al menos en el seno de una cultura de tipo occidental, está en mayor o menor grado condicionado por la crítica de los racionalistas griegos. Como va a verse, esta crítica no fue dirigida más que en contadas ocasiones contra lo que podría llamarse el «pensamiento mítico» o el comportamiento que de él resulta. Los críticos consideraban especialmente los actos de los dioses tal como los narraban Homero y

¹¹⁶ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 71.

¹¹⁷ Platón también criticó de manera incisiva al mito y a los poetas, sin embargo por el tipo de aportes que esgrimió, merece mención aparte, la cual se presentará más adelante.

¹¹⁸ Ethos: índole, hábito, carácter.

Hesiodo. [...] Interesa subrayar que son especialmente las aventuras y las decisiones arbitrarias de los dioses, su conducta caprichosa e injusta, su «inmoralidad», las que han constituido el blanco de los ataques racionalistas. Y la crítica principal se hacía en nombre de una idea de Dios cada vez más elevada: un verdadero Dios no podía ser injusto, inmoral, vengativo, celoso, etc. La misma crítica la prosiguieron y la acentuaron los apologistas cristianos. Estas tesis, a saber: que los mitos divinos presentados por los poetas no pueden ser verdaderos, prevaleció al principio entre las élites intelectuales griegas y, finalmente, después de la victoria del cristianismo, en todo el mundo grecorromano.¹¹⁹

Eliade sintetiza la crítica de algunos filósofos presocráticos de la manera siguiente:

No es cuestión de resumir aquí el largo proceso de erosión que acabó por despojar a los mitos y a los dioses homéricos de su significado original. De creer a Heródoto (I, 32), ya Solón había afirmado que la «deidad está llena de envidia y de inestabilidad». De todos modos, los primeros filósofos milesios se negaban a ver en las descripciones homéricas la figura de la verdadera divinidad. Cuando Tales afirmaba que «todo está lleno de dioses» (A 22), se sublevaba contra la concepción homérica, que confinaba a los dioses a ciertas regiones cósmicas. Anaximandro propone una concepción total del Universo, sin dioses ni mitos. En cuanto a Jenófanes (nacido hacia 565), no duda en atacar abiertamente al panteón homérico. Se niega a creer que Dios se agite y se mueva como cuenta Homero (B 26). Rechaza la inmortalidad de los Dioses tal como se desprende de las descripciones de Homero y de Hesiodo: «Según Homero y Hesiodo, los dioses hacen toda clase de cosas que los hombres considerarían vergonzosas: adulterio, robo, engaño mutuo» (B 11, B 12)⁴. No acepta tampoco la idea de la procreación divina: «Pero los mortales consideran que los dioses han nacido, que llevan vestidos, que tienen un lenguaje y un cuerpo suyo».¹²⁰

Por tanto si los hombres inventaron a sus dioses con una corporeidad similar a la humana, así como adúlteros y envidiosos, tal vez así se veían los hombres entre ellos, sin embargo por medio del ropaje mítico se sitúan estas características en otros planos, por ejemplo las pasiones desplegadas por los entes divinos podrían constituir una alegoría de las fuerzas de la naturaleza. Por el momento procede destacar que la crítica *racional* realizada por la Ilustración griega, depura el sistema de creencias y valores contenidos en los mitos de Homero y Hesíodo, de manera que empieza a constituir un antecedente de la filosofía, sin embargo el mismo Hesíodo brinda otro aporte a la filosofía, dada por la sistematización sobre las generaciones divinas contenida en su obra:

¹¹⁹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 71.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 73.

Hesíodo no se contenta con registrar los mitos. Los sistematiza y, al hacerlo así, introduce ya un principio racional en estas creaciones del pensamiento mítico. Comprende la genealogía de los Dioses como una serie sucesiva de procreaciones. La procreación es, para él, la forma ideal de entrada en la existencia. W. Jaeger ha puesto de relieve, con razón, el carácter racional de esta concepción, donde el pensamiento mítico se deja articular por el pensamiento causal. La idea de Hesíodo de que Eros fue el primer dios que hizo su aparición después del Caos y de la Tierra (*Teogonía*, 116 ss.) fue ulteriormente desarrollada por Parménides y Empédocles. Platón subrayó en el *Banquete* (178 b) la importancia de esta concepción para la filosofía griega.¹²¹

Cabe subrayar que el movimiento racionalista de los presocráticos tan solo critica a los dioses del Olimpo encabezados por Zeus, que corresponden a la tercera generación divina, pero en un movimiento simultáneo adoptan los alcances sistematizadores de la mitología de Hesíodo, a la vez que rescatan los dioses de las primeras genealogías: Gea y Urano como iniciadores de la procreación; Cronos y los titanes como segunda estirpe.

Anotamos en el apartado anterior que en el mito de las cinco razas humanas contenido en la obra de Hesíodo, se podían también identificar tres generaciones de dioses, por lo tanto asistimos a un proceso de sucesivas muertes y nacimientos, no a un momento único de creación del que se derivan todos los entes. Esto mismo lo plantea Eliade como se acaba de constatar en la cita anterior, sin embargo este autor realiza un salto un tanto forzado, con la sola finalidad de posicionar sus postulados, lo cual constituirá la principal crítica que desde nuestra apreciación realizamos de su obra. Cabe observar con cuidado:

Para estas *élites*, lo «esencial» no había que buscarlo ya en la historia de los Dioses, sino en una «situación primordial» que precedía a esta historia. Asistimos a un esfuerzo para ir más allá de la mitología en cuanto historia divina y para acceder a la fuente primera de donde brotó lo real, para identificar la matriz del Ser. Gracias a la busca de la fuente, del principio, de la *arché*, es como la especulación filosófica reencontró, por un breve intervalo, la cosmogonía; ya no se trataba de un mito cosmogónico, sino de un problema ontológico. [...] Se accede, pues, a lo «esencial» por un retorno prodigioso hacia atrás: no ya un *regressus* obtenido por medios rituales, sino un «retorno hacia atrás» operado por un esfuerzo del pensamiento. En este sentido podría decirse que las primeras especulaciones filosóficas derivan de las mitologías: el pensamiento se esfuerza por identificar y comprender el «comienzo absoluto» de que hablan las cosmogonías, de desvelar el misterio de la Creación del Mundo, el misterio, en suma, de la aparición del Ser.¹²²

¹²¹ *Ibid.*, p. 72.

¹²² *Ibid.*, pp. 54 – 55.

Entonces el mito por una parte narró la gestación del universo y el rol protagónico de los dioses, proporcionó una forma de aprehender el mundo con todos sus avatares, aportó la cosmovisión que a la vez constituía un cuerpo de creencias sociales, ese mito según Eliade a su vez contiene los inicios de la especulación filosófica en cuanto a la búsqueda del principio, del origen, de la *arché*; por tanto el mito ya contiene en germen los temas que hará explícitos la reflexión metafísica. Cabe en este momento la siguiente pregunta ¿no está estirando el autor una interpretación conveniente para sostener su tesis del *comienzo absoluto*, ya que el mito rastrea el tiempo primigenio? La solución a ello compromete seriamente la caracterización del mito que se termine por adoptar.

Eliade llega a identificar el «pensamiento mítico» como aquél que reconoce el origen y fundamento de todo lo creado, adjudicándole a ese *comienzo absoluto* un carácter ontológico como fuente primaria del ser. Este postulado resulta forzado, no se coincide con que el «pensamiento mítico» se reduzca a los límites que le acaba de imponer Eliade, e incluso que es opuesto a tal restricción, ya que si en el mito y de manera particular, en el «pensamiento mítico» se reconoce una *poíesis*, nada más alejado a esto que constreñirlos a un principio inamovible.

Eliade recurrirá a ejemplos de lo más diverso para insistir en su premisa, incluso ata a Platón a ese regreso a los orígenes, cuando la riqueza del pensamiento de este autor reboza de múltiples posibilidades en su tratamiento.

Pero se verá que la «desmitificación» de la religión griega y el triunfo, con Sócrates y Platón, de la filosofía rigurosa y sistemática no abolieron definitivamente el pensamiento mítico. Por otra parte, se hace difícil concebir la superación radical del pensamiento mítico mientras el prestigio de los «orígenes» se mantiene intacto y se considera el olvido de lo que sucedió in illo tempore —o en un mundo trascendental— como el obstáculo principal para el conocimiento o la salvación. Veremos cómo Platón es aún solidario de esta manera de pensar arcaica. Y en la cosmología de Aristóteles sobreviven aún venerables temas mitológicos.¹²³

De acuerdo a lo expuesto, para Eliade el mito le aporta a la reflexión filosófica el rescate de *los orígenes* que contienen la *esencia* de todo lo creado en el universo, y por ello pervive el «pensamiento mítico» aún en el seno de la rigurosa filosofía. Al respecto, Eliade impone una perspectiva esencialista, no en balde en una cita anterior destaca el término lo «esencial». Continúa el autor:

¹²³ *Ibid.*, p. 55.

Muy probablemente, el genio griego hubiera sido impotente para exorcizar, por sus propios medios, el pensamiento mítico, aun cuando este último Dios hubiera sido destronado y sus mitos hubieran quedado degradados a la categoría de cuento de niños. Así, pues, por una parte, el genio filosófico griego aceptaba lo esencial del pensamiento mítico, el eterno retorno de las cosas, la visión cíclica de la vida cósmica y humana, y, por otra parte, el espíritu griego no estimaba que la Historia pudiera convertirse en objeto de conocimiento. La física y la metafísica griegas desarrollan algunos temas constitutivos del pensamiento mítico: la importancia del origen de la *arché*; lo esencial que precede a la existencia humana; el papel decisivo de la memoria, etc. Esto no quiere decir, evidentemente, que no exista solución de continuidad entre el mito griego y la filosofía. Pero se concibe muy bien que el pensamiento filosófico pudiera utilizar y prolongar la visión mítica de la realidad cósmica y de la existencia humana.¹²⁴

La solución de continuidad que menciona Eliade, seguramente consistirá en que la filosofía desarrollará el tratamiento de sus propios temas y su epistemología, dados los aportes del «pensamiento mítico». Desde nuestra particular apreciación, si bien la filosofía conquistará sus propios ámbitos del saber, por su parte el «pensamiento mítico» se mantendrá en su particular dimensión con su «fantasía dislocada» y sostendrá su propio curso. En cuanto al rescate del mito por parte de la filosofía tan solo se manifestará de manera subsidiaria, o será campo de estudio por parte de otras esferas del conocimiento que posteriormente se diversificarán, ya sea la historia, el arte, la literatura, por mencionar algunas, desde la perspectiva y método propio de tales disciplinas teóricas.

Procede recapitular sobre lo expuesto hasta el momento: Eliade considera que ya en la época de los presocráticos la aristocracia griega rechaza a los dioses de Homero y Hesíodo por su comportamiento *humano, demasiado humano*, dada su inclinación por el engaño, la venganza y la libido exacerbada. No obstante los dioses no fueron desterrados, los griegos recurrieron a las deidades ancestrales, los de la primera y segunda generación antes de Zeus (Urano y Gea, Cronos y los titanes), como lo demuestran los rituales órficos y pitagóricos, así como diversas costumbres populares. Es decir el «pensamiento mítico» prevaleció, aunque con otras exigencias, al mismo tiempo que la reflexión filosófica fue ganando terreno (lo cual en nada justifica la interpretación de Eliade respecto a la recuperación de los *orígenes*).

¹²⁴ *Idem.*

Cabe apreciar cómo presenta Kirk el proceso aludido anteriormente; la diferencia será notoria y de consecuencias relevantes en cuanto a la fijación del periodo histórico que marca las fronteras entre las especulaciones míticas y las filosóficas. Señala el autor:

[Respecto a] la tendencia moderna a considerar las versiones hesiodeas una especie de filosofía incipiente: [...] ¿Llegó realmente Hesíodo al punto de transición entre los modos de pensamiento mitopéyicos y los racionales, tal como se suele afirmar corrientemente y está casi universalmente admitido? ¿Acaso los mitos de Prometeo, Pandora y las cinco razas se hallan impregnados de cierto grado de expresión directa y coherencia lógica, precisamente porque Hesíodo se halla, a ese respecto, entre dos aguas? Citaré de nuevo a F. M. Cornford, no porque él represente semejante punto de vista en su forma más descarnada, sino más bien porque ofrece una formulación insólitamente refinada de tal idea: «Tras el primitivo estadio de la creación de mitos propiamente dicha, se produce un período de transición en el que se mantienen las viejas imágenes y símbolos, pero cargados de una consciencia naciente tal que trascienden su significado propio e inmediato. En el propio Hesíodo están en vías de hacerse metáfora y alegoría [...]. Ferécides es un buen ejemplo de esta fase de transición [...]. Por fin habría llegado un momento en el que el pensamiento racional se habría expresado conscientemente y las mayores inteligencias de la raza habrían despertado del sueño de la mitología. [...] Este hecho tuvo lugar en Jonia en el siglo VI, y así nació lo que el mundo occidental llama filosofía o ciencia».¹²⁵

Interesa destacar de la cita anterior la afirmación de que los mitos solo alcanzan con Hesíodo el despliegue de la alegoría. Se ha señalado que por medio de la analogía el mito permitió resituar en otros planos los problemas humanos importantes, lo cual permite abrir otras posibilidades en su tratamiento, por lo cual esta característica debió corresponder no únicamente a la mitología de Hesíodo. Pero sobre todo, se considera que las *imágenes* y *símbolos* contenidos en los mitos antiguos fueron burdas expresiones del mundo que rodea al creador de mitos, de manera que sólo con la cuota de racionalismo introducida por Hesíodo el mito alcanza su mayor grado de elaboración, pero entonces ¿dónde queda la «fantasía dislocada» que es una de las principales características del mito? Kirk despeja la incógnita anterior por medio de un cuidadoso análisis, como se expone en las páginas siguientes.

A primera vista tal afirmación parece irrecusable, pero logra dar a entender que el estadio de «la creación de mitos propiamente dicha» se sitúa relativamente muy cerca del propio Hesíodo, e igualmente que el despertar final del sueño a la claridad de la razón se produjo en fecha muy poco

¹²⁵ G.S. Kirk, *op. cit.*, pp. 290 - 291.

posterior a la suya. El mismo tipo de presupuesto sostiene la afirmación de otro crítico, de perspicacia también insólita —aunque en este campo, bastante menos bien informado—, Lévi-Strauss, según el cual el *bouleversement* mediante el cual el pensamiento mítico trasciende las imágenes concretas ya se sabe que se halla situado «en las fronteras del pensamiento griego, en el punto en el que la mitología se rinde ante la filosofía que surge como condición esencial de la especulación científica». De nuevo aparece la firme premisa, según la cual el verdadero pensamiento mítico cede el paso al pensamiento racional, después de un período de transición único, limitado y definible, que se sitúa justamente antes de los presocráticos.¹²⁶

Según Kirk, la apreciación de Lévi-Strauss coincidiría con la de Cornford, ya que considera que cuando el «pensamiento mítico» se rinde ante el *pensamiento racional*, entonces se realiza el desdoblamiento, el vuelco (*bouleversement*) de las *imágenes concretas*. Eliade había señalado que el aporte del «pensamiento mítico» al pensamiento filosófico, consistió en la búsqueda de los orígenes que develan la esencia de todo lo creado. A continuación Kirk presenta el planteamiento de otro autor:

Un análisis mucho más específico lo presenta otro crítico erudito y muy influyente, W. K. C. Guthrie: «El nacimiento de la filosofía en Europa consistió, pues, en el abandono, en el plano del pensamiento consciente, de las soluciones míticas a los problemas relativos al origen y la naturaleza del universo y los procesos que se producen en él. La fe religiosa se ve sustituida por la fe que fue y sigue siendo la base del pensamiento científico [...], según la cual el mundo visible oculta un orden racional e inteligible». En vez de un *bouleversement*, tenemos un nacimiento, el proceso sigue siendo rápido, y deja a sus espaldas un estadio coherente de fe religiosa y pensamiento mitológico. Pero ¿es que el presupuesto de que «el mundo visible oculta un orden racional e inteligible» resulta tan manifiestamente extraño al punto de vista mítico? El triunfo gradual de Zeus sobre los poderes de la obstrucción y el desorden representa, seguramente, la aparición de un principio de control sistemático y, en cierto modo, incluso inteligente del mundo, algo que constituye una concepción que precedió, sin duda alguna, a cualquier «nacimiento» filosófico.¹²⁷

Resulta significativa la interpretación de Kirk, relativa a que la figura de Zeus puede representar la introducción en el mito de un orden *inteligente* del mundo anterior a toda filosofía. Eliade señalaba que los dioses de la tercera generación han sido criticados por la intelectualidad y la aristocracia griega dado su comportamiento demasiado humano, por lo cual los primeros filósofos regresan a los dioses iniciales para nutrir los orígenes, la *arché*,

¹²⁶ *Ibid.*, p. 291.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 291 - 292.

en la reflexión metafísica. Para Kirk, con los dioses de la tercera generación pueden descubrirse visos de un pensamiento sistemático, sin necesidad de ese regreso a los tiempos primigenios en que descansa el supuesto de Eliade.

No obstante, pese a los visos de racionalidad contenida en los dioses de la tercera generación, ésta se ha negado y se ha centrados en ellos la crítica. Señala Kirk:

El siguiente pasaje podrá mostrarnos que Guthrie tiende a eliminar, por ejemplo, este aspecto de los dioses homéricos: «Para una mentalidad prefilosófica, no supone una gran dificultad dar una explicación de la naturaleza aparentemente casual de mucho de lo que sucede en el mundo. Sabe que él mismo, en cuanto hombre, es una criatura hecha de impulso y emoción [...]. ¿Qué cosa más natural que los acontecimientos del mundo que le rodea tengan una explicación semejante? [...] Todo en ellos [los poemas homéricos] tiene una explicación personal, no sólo los fenómenos externos y físicos, como la lluvia o la tempestad, el trueno o el cielo claro, la enfermedad y la muerte, sino también los impulsos psicológicos que lo dominan [como las pasiones, la locura, la intrepidez]». Desde mi propio punto de vista, se exagera así enormemente las características irracionales no necesariamente de algunos personajes homéricos, sino más bien de los poetas desconocidos que los fueron desarrollando.¹²⁸

Es decir, si los mitos irracionales corresponderían a pueblos que reflejan un pensamiento primitivo, Lévi-Strauss en su obra *El pensamiento salvaje* demuestra lo absurdo de tal apreciación, ya que en tales estadios identifica un pensamiento que ordena el mundo que lo circunda (se tratará a detalle más adelante). Lo que interesa en este momento destacar es que la *racionalidad* está presente en el mito; al respecto ya se describió en el capítulo primero sus funciones especulativa, aclaratoria, explicativa y evaluatoria, así como su preocupación por los problemas humanos importantes.

Cabe agregar que además de aceptar la presencia del elemento racional en el mito, no podría sostenerse el supuesto de que el regreso a los dioses de las primeras generaciones representa un rechazo a la moral de Zeus, como lo sostiene Eliade y los otros autores que ha citado Kirk, ya que Zeus no era el único dios con inclinaciones desenfrenadas, por ejemplo Gea y Urano permanecían en un coito continuo, los Titanes se rebelaron a su padre Cronos que los devoraba; y si bien podría objetarse que tales personajes eran simbólicos, en ese caso también lo sería Zeus, por tanto el proceso parece ser más complejo a simple vista. En todo caso con Zeus continúa el proceso *poiético*, esta divinidad por medio de las pasiones

¹²⁸ *Ibid.*, p. 292.

restablece un orden, como ocurre en la naturaleza cuando sus fuerzas impetuosas permiten restituir el equilibrio, por ejemplo al desbordarse un río se sedimenta el suelo y se generan nuevamente las condiciones para la fertilidad agraria. El eterno retorno por tanto está presente también en el ciclo de la naturaleza, no necesariamente habría que situarlo en los tiempos primigenios de los orígenes, como apunta Eliade.

Se podría seguir especulando sobre el momento en que se vislumbran atisbos de temas filosóficos dentro del universo mítico, ya sea para Eliade en el tiempo primigenio en que poblaron los primeros dioses y está presente la *arché*, o bien en las divinidades que representan el orden para Kirk. En lo que coinciden ambos autores es en reconocer el esfuerzo sistematizador de Hesíodo del material mitológico, así como en identificar los albores de la filosofía con los pensadores jonios del siglo VI a. E.

Pero lo que distingue a Kirk es el derrumbe que efectúa del corte histórico comúnmente aceptado que anteriormente se citó, de manera que amplía a toda una época lo que se reconocía como sólo un momento de transición, ya que si bien sanciona que el pensamiento de Hesíodo contuviera visos de racionalidad, establece que tal propiedad podría situarse desde un pasado remoto, con lo cual la mitología griega de cuantiosos siglos antes de los presocráticos mantuvo luces de un pensamiento más elaborado.

La consecuencia de lo anterior no es menor, consistiría en aceptar que la mitología griega detenta una característica propia que la distingue de las mitologías más puras, más *fantasiosas* de otros pueblos:

No pongo en duda —volviendo a Cornford— que Hesíodo, y quizá también Ferécides, mezclara el mito con la alegoría, y la expresión literal y directa con ambos. La premisa de que su pensamiento no era ni totalmente racional ni totalmente mítico es, desde luego, correcta. Lo que sí pongo en duda es que se sitúe directamente antes de él un estadio enteramente mítico, y que, puesto que representa cierto tipo de transición, al menos en el campo literario, representa la transición, el punto exacto de cambio de dirección que indica Zeller, en el que la mitopeya es superada por la razón. Lo que pienso es que la alternativa posible, y desde luego probable, a este interesante modelo resulta mucho menos precisa, y que, por tanto, cualquier estadio «mítico» del pensamiento griego se situaría en un remoto pasado, no en el siglo VIII a. C. ni en el IX, ni siquiera en la época micénica o acaso en la edad de bronce en general, sino posiblemente en el remoto Neolítico, en un tiempo en el que el término «griego» carecía, desde luego, casi de significado.¹²⁹

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 292 - 293.

En la cita anterior Kirk empieza a resolver la interrogante planteada con anterioridad, relativa a la presencia de la «fantasía dislocada» en la mitología griega; por lo pronto aclara que habría que buscarla en varios milenios antes de Hesíodo:

Lo que suscita tal conjetura no son tanto los dioses cuanto el resto de la mitología, sobre todo la parte correspondiente a los héroes, y los aspectos convencionales y de cuento popular que fueron destacados más pronto y que constituyen una de las características de los mitos griegos que más llaman la atención. Este hecho, junto con su aspecto complementario, es decir, la escasez de una fantasía profundamente imaginativa, así como lo recóndito de las funciones especulativas y de reflejo de actividades, que tan importantes son en otras culturas, son los factores que hacen improbable que el proceso de pulimentación racional empezara en una época relativamente anterior a Hesíodo, unas cuantas generaciones y no siglos o milenios antes de él.¹³⁰

Para Kirk el reflejo de actividades (se comprenden de mejor manera las fuerzas de la naturaleza al trasladarlas al plano de las acciones y emociones humanas por medio de la alegoría), la función especulativa, así como una «fantasía dislocada», propias de los mitos, no son características sobresalientes de los mitos griegos y se presentan de manera más bien escasa y aislada.

En las condiciones en que nos hallamos, más nos valdría, al intentar componer el cuadro lamentablemente fragmentario del segundo milenio a. C. en Grecia, prescindir en él del elemento de pensamiento mitopéyico como el modo exclusivo en él de conceptualización y descubrimiento. Los elementos que vemos en Hesíodo, esa mezcla de personificación, alegoría, mito especulativo, fábula, exposición literal, asociación un tanto vaga, lógica intermitente y perspicacia natural, probablemente existían en Grecia bastante tiempo antes de él, y el estadio en el que cualquier teorización llegó a tomar inconscientemente forma narrativa y puramente mítica hay que situarlo en un pasado de millares de años.¹³¹

Es decir, Kirk conjetura que los mitos griegos durante milenios fueron del mismo tipo a los realizados por Hesíodo. Entonces podría inferirse que los visos de racionalidad y carencia de fantasía desbordada, más que una característica de los mitos griegos, habría que estimarse como parte de la idiosincrasia de los griegos.

Si la mitología griega, tal como nosotros la conocemos, anda escasa de las características de irracionalidad imaginativa que normalmente acompañan a los mitos, si sus cualidades más destacadas son una complejidad muy evolucionada de temas esencialmente propios de cuento

¹³⁰ *Ibid.*, p. 294.

¹³¹ *Idem.*

popular y una sofisticada tramoya de dioses bastante poco episódicos, se nos ofrece una opción clara: o bien se trata de un hecho de selección, derivación y literatura, o los griegos y sus antepasados no poseyeron nunca un *corpus* importante de mitos fantásticos y el control de los aspectos más salvajes de la imaginación que puede detectarse a partir de Homero y Hesíodo —con la única gloriosa excepción de la comedia antigua— refleja una característica de la mentalidad griega.¹³²

Precisamente esa falta de *irracionalidad imaginativa, el control de los aspectos más salvajes de la imaginación*, que implicaría suponer un pueblo griego medido y ordenado, junto a unos gobernantes justos y tolerantes, como prototipos de la sociedad *ideal* (de lo cual cabría dudar), a su vez ha conllevado a exacerbar el genio griego; respecto a estas interpretaciones señala Kirk:

El punto de vista de Nilsson es presentado en la sección de mitología del primer volumen de su *Geschichte der griechischen Religion*. Tras resaltar el importante papel que en los mitos griegos tienen los *Märchenmotive* o motivos propios de cuento popular, continúa afirmando que un análisis sistemático mostraría «cómo el especial talento de los griegos, su racionalismo, comportó la selección, eliminación y remodelación de los motivos de cuento popular excesivamente fantásticos». Se dispone a continuación a aclarar su punto de vista sobre lo innato de su racionalismo, hasta el punto de que los griegos habrían sido capaces de mantenerse sustancialmente libres de «las ideas primitivas y fantásticas» del cuento popular y del relato etiológico, de modo que, en consecuencia, «el mito griego se convirtió de esa manera en algo diferente de los cuentos populares, los *aitia* y las sagas de otros pueblos, por lo que se halla plenamente justificado que lleve un nombre particular: mito»; o, en la formulación de su libro anterior, «el mito griego se convirtió, de esa manera, en algo distinto del cuento popular corriente, y por ello lleva con toda razón un nombre particular». En otras palabras, Nilsson niega el nombre de mito a los relatos fantásticos «primitivos» que no hayan sido expurgados e impregnados por el racionalismo, ese «talento especial» de los griegos.¹³³

En estas últimas citas cada vez se enfatiza más el papel de la razón, que diversos autores identifican como una característica permanente de la genialidad griega. La siguiente cita llega al paroxismo:

Esta misma actitud se muestra con no menos claridad en el siguiente pasaje, asombroso en H. J. Rose, habitualmente tan equilibrado: «Otro rasgo más importante aún que se ha de recordar respecto a los mitos griegos es el modo en que reflejan el carácter nacional. En el mejor de los

¹³² *Idem.*

¹³³ *Ibid.*, p. 295.

casos los griegos eran unos optimistas sensatos, provistos de una gran altura de espíritu, amantes de la belleza, de ideas muy claras y en el mínimo grado inclinados a un mundo distinto de éste. Por ello sus leyendas se ven, casi sin excepción, libres de lo nebuloso, del salvajismo grotesco y de los rasgos horribles que dominan las tradiciones populares de otros pueblos menos dotados y felices. Ni siquiera sus monstruos son muy feos o estrafalarios, ni sus fantasmas y demonios paralizan a nadie de pavor. Sus héroes puede que sufran, por lo general, pero nunca están totalmente descorazonados hasta la desolación [...]. Se empeñan en extraordinarias aventuras, pero hay cierto tono razonable que recorre sus hazañas más improbables. Lo mismo puede decirse de sus dioses y demás personajes sobrenaturales, hombres y mujeres glorificados que resultan extremadamente humanos, en general nada irracionales ni groseramente desagradables en sus actuaciones. Los relatos que contienen elementos salvajes y repulsivos tienden a quedar relegados al fondo o a ser modificados». ¹³⁴

Kirk está en desacuerdo con el cuadro idílico que los autores citados presentan sobre la idiosincrasia de los griegos, los cuales son *felices* y guardan la compostura en todos los órdenes, incluidas sus obras narrativas. Parecería de lo expuesto que la barbarie y la fantasía guardan correspondencia, que el *espíritu griego* ha exorcizado a ambas para acceder a un mundo paradisiaco. No comparte Kirk esa portentosa racionalidad y delicadeza del espíritu griego como si de cualidades innatas se trataran:

Se da por sentado que los mitos griegos se hallan más libres «de rasgos horribles» que muchos otros, y relativamente faltos de las descripciones más descarnadas y detalladas de tipo sexual o excretorio, aunque no totalmente, como demuestra el mito de Urano que copula constantemente con Gea, con lo cual podría prescindirse de la teoría que predica que cualquier elemento procedente del exterior que indicara la menor crudeza era sistemáticamente expurgado. Si tenemos en cuenta el número de referencias a ese solo mito en la literatura clásica, llegaremos a la conclusión de que se trataba de uno de los favoritos de los griegos. Platón no lo encontraba muy edificante, pero eso es otra cuestión. ¹³⁵

Kirk defiende al mito en su formulación más ortodoxa, en el sentido que debe poseer una carga de «fantasía dislocada» y una función especulativa para que alcance su mayor fuerza, incluso destaca que ese tipo de mito resulta imprescindible para la formación de toda cultura.

Espero que haya quedado claro que, según mi punto de vista, la mitología griega no resulta mejor, sino peor, precisamente por esa falta de fantasía, su forma tan convencional y la escasez de las

¹³⁴ *Ibid.*, p. 296.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 297.

funciones especulativas de los mitos. Y sin embargo, al igual que Nilsson y Rose, admiro a los griegos y mi temperamento me inclina a ver en ellos lo mejor. Pero en mi caso, este prejuicio adopta otra forma, a saber, no la de pretender que nunca tuvieron auténticos mitos, sino la de suponer que debieron efectivamente de poseerlos, pero en algún momento irrecuperable de su pasado, y que nunca habrían llegado a convertirse en un pueblo como el que en efecto fueron, si se hubieran visto privados de este elemento esencial para la formación de una cultura coherente, evolucionada y además profundamente imaginativa.¹³⁶

Llegamos así al punto en que Kirk identifica en los mitos griegos la presencia de la «fantasía dislocada» en un pasado remoto, en el neolítico había conjeturado, la cual como condición necesaria y suficiente permitió que los griegos alcanzaran altos niveles de cultura y ello se debe, a que tal fantasía muestra la capacidad de *poíesis* que permite que toda sociedad se reconfigure en procesos disruptivos.

Respecto a la anterior cita, el mismo autor acota que:

Se trata de un argumento decididamente emocional, pero por lo menos puede mantenerse como un simple punto de vista que vale la pena conservar, para recurrir a él a la hora de realizar un examen más extenso; se trata de un argumento difícil de justificar mediante argumentos y testimonios concretos, debido a la propia naturaleza del tema. La mejor prueba consiste, precisamente, en que disponemos de algunas muestras de auténtica fantasía mítica, que, por un motivo u otro, se han conservado por obra de una tradición muy larga, como el relato que acabamos de citar sobre Urano y Gea, o bien otros que tratan de nacimientos o ayuntamientos carnales asombrosos (Dioniso, Atenea, Crono, el Minotauro); mezclas extrañas, pero bastante naturales como los Centauros; los mitos cretenses sobre Talo, Dédalo e Icaro; las rocas que chocan, las islas flotantes y otras maravillas, concentradas en las aventuras de Ulises en la Odisea. Por lo general suele descalificarse a la Odisea arguyendo que se trata de un cuento popular; y lo cierto es que en gran parte lo es, pero se trata de un cuento popular tal y ejemplifica una imaginación tan variada, que es capaz de revelar todavía algo acerca de la tradición mítica griega en su sentido más amplio.¹³⁷

Es decir, en el pueblo griego se puede identificar una tradición en el uso de la imaginación, que diversos autores han negado (o en el mejor de los casos paliado) para en cambio ensalzar su racionalismo, como si éste fuera la única condición que les permitió el desarrollo de su cultura, y no su legendaria fantasía que Kirk ha tratado de hacer explícita. La conclusión se podría presentar de la siguiente manera:

¹³⁶ *Ibid.*, p. 298.

¹³⁷ *Idem.*

Se puede aceptar que los griegos efectuaran algún tipo de censura en cierto estadio de la tradición mítica, pero sin comprometerlos con el argumento de que fueron siempre racionales por llevar innata esta cualidad, y de que resultaron inmunes por naturaleza a las supuestas gratuidades y la inútil crudeza de la fantasía del mito.¹³⁸

De acuerdo con lo expuesto, puede acotarse que en un pasado remoto debió estar presente en el mito griego una «fantasía dislocada», lo cual constituyó uno de los factores más relevantes en el desarrollo de su cultura, como sucedió con otros pueblos. La imaginación en un momento puede ser mimesis; pero también puede trascenderse hasta alcanzar los elementos propios de la fantasía y constituirse en *poiésis*, se trastoca así en una fantasía que va configurando al mundo al trastocarlo. De los aportes de la imaginación, algunos permanecen y se asimilan a la tradición, pero en un movimiento disruptivo otros trascienden a algo nuevo.

Así desde siglos anteriores a Hesíodo debió existir en el mundo griego una «fantasía dislocada» que al estar presente en los mitos, muestra cómo el elemento *poiético* está presente en una cultura que deviene al apropiarse del mundo en que se encuentra inmersa, de manera que crea su propia cosmovisión de acuerdo a los retos materiales y sociales que enfrenta. En tal proceso recurre a un simbolismo con un significado particular, que le permite humanizar su entorno.

En consecuencia, al tratar al mito como antecedente de la filosofía, es factible apuntar cuatro puentes comunicantes, el primero lo constituyó los problemas humanos importantes sobre los que reflexionaron, como pueden ser el carácter de la divinidad, el destino y el sufrimiento, la muerte y la inmortalidad, las jerarquías sociales, así como la relación entre naturaleza y cultura.

Otro vínculo no menor está dado por la sistematización y el cuerpo conceptual que el mito proporcionó a la filosofía, como se describe a continuación de acuerdo a la reformulación del periodo histórico realizado por Kirk:

Tal reajuste cronológico de la evolución del pensamiento mítico, junto con esa visión menos restrictiva de lo que constituye su pureza, incluso en ese pasado suyo «auténticamente» mítico que acabo de proponer, tendrían unas consecuencias importantísimas para la posteridad. La aparición de los primeros filósofos jonios no habría sido una cosa tan sencilla ni habría supuesto una convulsión tan grande como suele considerarse. El hecho de que mantengan cierta cantidad de

¹³⁸ *Ibid.*, p. 299.

personificaciones, animismo y lenguaje mitológico, o de que vuelvan a desplegar conceptos míticos, como los de *Eros*, amor, y *Eris*, lucha, al mismo tiempo que sustituyen muchos procedimientos y explicaciones míticas por otros racionales, no podría explicarse mediante una especie de revolución hesiódica de un modo tan claro como se ha tendido a imaginar. Mi conjetura va más bien en el sentido de que la mitología habría proporcionado un lenguaje conceptual, con bastante anterioridad a Hesíodo, a cierto tipo de discusión sistemática sobre la sociedad y el mundo exterior, que habría servido asimismo para ordenarlos. El propio Hesíodo habría dado una prueba contundente de las posibilidades de dicho lenguaje.¹³⁹

Es decir, el mito no contiene tan solo determinadas figuras simbólicas, de acuerdo a la cita anterior *Eros* y *Eris* constituyen una dialéctica ya como conceptos, amor y lucha, donde hay una lógica y una articulación. El «pensamiento mítico» por tanto no está fijo en determinados cotos, muestra un desarrollo desde tiempos ancestrales, su capacidad creativa abre y genera un saber propio.

Además de los vínculos ya señalados, consistentes en el cuerpo de temas que más preocupan al hombre, así como el aparato conceptual contenido en el lenguaje que contribuyó a sistematizar el ejercicio reflexivo, lo cual adquirió mayor envergadura con el uso de la escritura,¹⁴⁰ cabe apuntar un tercero: el prototipo humano. En los mitos también se encuentran depositados los valores, contiene las creencias que proporcionan identidad y orientación de miras a un pueblo, y con ellas prefiguran el papel portentoso que pudo llegar a adoptar la humanidad, dotan de significado a lo mejor del hombre. Así, trazan un modelo de hombre que retomará la filosofía una vez que entre en escena.

Al respecto cabe señalar que si bien los griegos fueron un pueblo trágico que aceptaba un destino marcado por los dioses, por medio del mito habló con la divinidad, se les igualaba, pero también en el mundo mítico el hombre realizó todo tipo de hazañas, marcó una historia de grandes proezas.

Puede anotarse como cuarto puente comunicante, la búsqueda de un sentido a la existencia humana, donde a su vez estarían amalgamados los tres vínculos referidos con anterioridad.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁴⁰ En su propio ámbito, la filosofía se estimuló por el uso de la escritura; la tradición mítica prescindía de ella, se transmitía de manera oral, sin embargo para la primera resultó de gran utilidad ya que le permitió fijar sus conocimientos, sus conceptos se fueron tornando rígidos, si bien así lo requería su propio ejercicio.

A manera de corolario cabe destacar lo siguiente: el mito tuvo un gran impacto en la conformación de la cultura griega, debiendo situarse desde milenios antes de Hesíodo el carácter cuasirracional y alegórico de su mitología, pero aún antes, en tiempos ancestrales (en el Neolítico supone Kirk), gozó de una «fantasía dislocada». De nuestra parte se ha anunciado la simbiosis entre la filosofía y el mito, dado los puentes comunicantes que habían tendido, dados por los temas, el aparato conceptual, un prototipo moral de hombre y la búsqueda de un sentido a la existencia humana.

A continuación se expondrá que una vez que imperó la filosofía, el «pensamiento mítico» continuó prevaleciendo; así aunque los presocráticos y Platón sometieron a los mitos a una crítica de la razón, continuaron estando presentes, en ocasiones incluso para sustentar ciertas doctrinas filosóficas; pero sobre todo se asistió a la convivencia del mito con el *logos*.

II.3 Simbiosis del mito y la filosofía

En el apartado anterior se trató de manera crítica lo relativo al mito como antecedente de la filosofía, en este se presentará cómo el mito y la filosofía convivieron, para ello se abordará el tema de la inmortalidad y cómo se podría concebir su relación con el conocimiento, donde incluso puede apreciarse una episteme.

Si bien se ha señalado que uno de los puentes comunicantes entre el mito y la filosofía ha consistido en los temas de que se ocupan, cabe destacar de manera particular la preocupación por la muerte y su opuesto, la inmortalidad, donde se involucra el alma, los cuales se tratan tanto en los mitos, en las doctrinas órfico pitagóricas, en las reflexiones de los presocráticos, así como por el mismo Platón y la metafísica posterior. Mircea Eliade lo refiere de la siguiente manera:

Pero la «mitología de la Memoria y del Olvido» se modifica, enriqueciéndose con la significación escatológica, cuando se perfila una doctrina de la transmigración. Ya no es el pasado primordial lo que importa conocer, sino la serie de *existencias anteriores personales*. La función de *Lethe* se trastoca: sus aguas no acogen ya al alma que acaba de abandonar el cuerpo para hacerle olvidar la existencia terrestre. Por el contrario, *Lethe* borra el recuerdo del mundo celeste en el alma que retorna a la tierra para reencarnarse. El «Olvido» no simboliza ya la muerte, sino el retorno a la vida. El alma que cometió la imprudencia de beber en la fuente de *Lethe* («ahíta de olvido y maldad»), como la describe Platón, *Fedro*, 248 c) reencarna y queda arrojada de nuevo en el ciclo del devenir. En las laminillas de oro que llevaban los iniciados de la cofradía órfico-pitagórica, se

prescribe al alma que no se acerque a la fuente *Lethe* por el camino de la izquierda, sino que tome, por la derecha, el camino donde encontrará la fuente nacida del lago *Mnemosyne*. Se aconseja al alma que implore así a los guardianes de la fuente: «Dadme pronto agua fresca de la que sale del lago de la Memoria.» «Y ellos mismos te darán a beber de la fuente santa, y después de esto, entre los demás héroes tú serás el amo».¹⁴¹

Memoria y olvido, de nuevo se presenta una dialéctica, donde la función de *Lethe* consiste en que el alma olvide el *recuerdo del mundo celeste* —donde se encuentra las ideas que representan el verdadero conocimiento de acuerdo a la teoría de la transmigración— antes que se reincorpore nuevamente a la vida terrestre; por tanto debe evitarse a *Lethe* que representa el caer en la ignorancia. Por su parte, en cuanto al tipo de historia que se está haciendo referencia, ya Eliade señaló que *el espíritu griego no estimaba que la Historia pudiera convertirse en objeto de conocimiento*,¹⁴² le importaba las consideraciones de la física y la metafísica.

Si la genialidad griega recurre a una metafísica y no a una historiografía sobre los sucesos acaecidos, la formulación de Eliade no deja de insistir en que por diversos medios se recupera el momento primigenio en que se encuentra el *origen*, como si estuviera grabado en alguna parte del ser.

Hay, por tanto, en Grecia dos valoraciones de la memoria: 1.a, aquella que se refiere a los acontecimientos primordiales (cosmogonía, teogonía, genealogía), y 2.a, la memoria de existencias anteriores, es decir, de acontecimientos históricos y personales. *Lethe* «Olvido» se opone con igual eficacia a estas dos clases de memoria. Pero *Lethe* es impotente para algunos privilegiados: 1.º, aquellos que, inspirados por las Musas, o gracias a un «profetismo a la inversa», logran recobrar la memoria de los acontecimientos primordiales; 2.º, aquellos que, como Pitágoras o Empédocles, logran acordarse de sus existencias anteriores. Estas dos categorías de privilegiados vencen al «Olvido» y, por tanto, en cierto modo, a la muerte. [...] Los unos acceden al conocimiento de los «orígenes» (origen del Cosmos, de los dioses, de los pueblos, de las dinastías). Los otros se acuerdan de su «historia», es decir, de sus transfiguraciones. Para los primeros, lo importante es lo que ha sucedido *ab origine*. Son acontecimientos primordiales en los que no se han implicado personalmente. Pero estos acontecimientos —la cosmogonía, la teogonía, la genealogía— los han constituido en cierto modo: son lo que son porque estos acontecimientos han tenido lugar. Sería superfluo el mostrar cómo esta actitud recuerda la del hombre de las sociedades arcaicas que se

¹⁴¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴² *Ibid*, p. 55.

reconoce constituido por una serie de acontecimientos primordiales debidamente relatados en los mitos.¹⁴³

Este autor presenta imbricados a la especulación mítica con la búsqueda de la verdad por medio del conocimiento que realiza la filosofía, como si ambas fueran confluyentes, cuando difieren en su método, ésta privilegia a la razón y en el mito la protagonista es la fantasía, si bien se presenta visos de racionalidad (pueden coincidir en que aportan una cosmovisión que permite una comprensión del mundo). En esta línea Eliade alude a Platón.

Platón conoce y utiliza estas dos tradiciones concernientes al olvido y a la memoria. Pero las transforma y reinterpreta para articularlas en su sistema filosófico. Para Platón, aprender equivale, a fin de cuentas, a recordar (cf. especialmente *Menon*, 81, c, d). Entre dos existencias terrestres, el alma contempla las Ideas: comparte el conocimiento puro y perfecto. Pero, al reencarnar, el alma bebe en la fuente Lethe y olvida el conocimiento conseguido por la contemplación directa de las Ideas. Con todo, este conocimiento está latente en el hombre encarnado y, gracias al trabajo filosófico, es susceptible de actualizarse. Los objetos físicos ayudan al alma a replegarse sobre sí misma y, por una especie de «retorno hacia atrás», a reencontrar y recuperar el conocimiento originario que poseía en su condición extraterrena. La muerte es, por consiguiente, el retorno a un estado primordial y perfecto, perdido periódicamente por la reencarnación del alma.¹⁴⁴

Pareciera que para sostener su posición esencialista, Eliade retoma las palabras de Platón al pie de la letra, o bien pretende exponerlas cuando de antemano ya tiene prefijado aquello a lo que trata de arribar; su lectura es más propia de una vertiente religiosa, como si estudiara textos doctrinarios (a fin de cuentas la obra de Eliade se sitúa desde la perspectiva del estudio de las religiones).

Cabe en todo caso advertir que Platón utiliza la metáfora y la tradición mítica para hacer comprensibles sus ideas, era un recurso apropiado dadas las creencias y costumbres predominantes en la cultura griega de su época, el mismo Platón se formó en las cofradías órfico-pitagóricas, incluso construye sus propios mitos dada la fuerza narrativa de esta forma de expresión, pero Platón distinguía lo que constituye un tropo de la retórica y la reflexión filosófica en pos de la verdad, por ello expulsó a los poetas de su República. Por su parte, resulta innegable que la obra de Platón alcanza altos grados de expresión poética,

¹⁴³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁴ *Idem.*

de una fuerza y belleza singulares (que parecería inspirado por las musas, si ello aconteciese).

Cabe enfatizar que el pensamiento de Platón es de tal riqueza y complejidad que merece un trato cuidadoso, como lo muestra el que estudios realizados por una gran cantidad de especialistas varíen en sus interpretaciones.

Resulta oportuno recordar la siguiente cita de Kirk:

Quando filósofos como Platón recurren al mito en los momentos cruciales en que la razón parece incapaz de seguir avanzando, eligen un tipo de mitos que no prefiguran ni producen cortocircuito alguno de los métodos filosóficos. Son simplemente evocadores y figurativos, de modo que afirman la verdad de la inmortalidad y fenómenos de ese estilo.¹⁴⁵

Podría polemizarse si los alcances de Platón cuando utiliza al mito son mayores a los señalados por Kirk, ya que el mito contiene un tipo de sabiduría; tampoco se trata de insistir si en sus referencias a Platón pierde Eliade la que debería ser la temática de fondo, como por ejemplo el saber, la episteme, etc.; sería como polemizar si la caverna efectivamente existió. En todo caso los pares de términos: —memoria y olvido—; —vida y muerte—, son analogías de —conocimiento e ignorancia— si nos ubicamos en un plano filosófico. Por tanto se encuentra ya una relación entre el mito y el *logos* por medio de la alegoría, en términos de trasladar a otros planos el problema sobre el que se reflexiona. En Sócrates, la dicotomía estaría dada por —vigilia y sueño—.

En la mitología griega, Sueño y Muerte, *Hypnos* y *Thanatos*, son dos hermanos gemelos. [...] Desde el momento que *Hypnos* es el hermano de *Thanatos*, se comprende por qué, tanto en Grecia como en la India y en el gnosticismo, la acción de «despertarse» tenía una significación «soteriológica» (en el sentido amplio del término).¹⁴⁶ Sócrates despierta a sus interlocutores a veces mal de su grado. [...] Pero Sócrates está perfectamente consciente de que su misión de despertar a las gentes es de origen divino. No deja de recordar que está «al servicio» de Dios (*Apología*, 23, c; cf. también 30 e; 31 a; 33 c). «Uno semejante a mí, atenienses, no le encontraréis fácilmente, como gentes *adormiladas a las que se despierta*; quizá me golpearéis, dando oídos a

¹⁴⁵ G.S. Kirk, *op. cit.*, p. 315.

¹⁴⁶ “Soteriología: Doctrina referente a la salvación” REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*. [en línea]. 23a. ed., Edición del Tricentenario. Madrid, Espasa, 2014 <<http://dle.rae.es/>>. [Consulta: 14 de noviembre, 2015].

Anyto, y me condenaréis a muerte irreflexivamente; y a continuación *dormiréis toda la vida*, a menos que Dios os envíe a otro, por amor a vosotros» (*Apol.*, 30 e).¹⁴⁷

La disputa por la verdad, ahí radica el problema. El discernir sobre este tema corresponderá al ámbito de la filosofía, ya que el mito cuando reflexiona sobre los problemas humanos importantes, junto a sus destellos de racionalidad despliega su «fantasía dislocada» —a manera de una fiesta de locos, diría Kirk, donde la falta de coherencia debe seguir cierta lógica para que los acontecimientos sean comprensibles—.¹⁴⁸ Los alcances filosóficos del mito se han intentado develar, sin embargo como se refirió, desde los presocráticos se le sometió a una crítica de la razón, lo cual problematiza su tratamiento, ya que al corresponder a dos ámbitos diferenciados donde cada uno guarda sus propios métodos, deben abordarse con el debido cuidado de acuerdo a sus particulares características, más que utilizar el instrumental de uno de manera gruesa en el análisis del otro. Según Kirk “Pudiera decirse que el creador de mitos primitivo se hallaba más cerca de la realidad de lo que lo está el filósofo que utiliza el mito como segundo recurso”.¹⁴⁹

Si bien Eliade ha introducido a Platón en el tratamiento del tema, procede en este momento ahondar al respecto. Se mencionó que los dioses de Platón no son los del Olimpo que se comportaban como los humanos, los cuales tienen que ver con la experiencia (y por tanto con lo múltiple y lo diverso), a veces no agradable, sin embargo respetaba a las generaciones divinas que los antecedieron, como Cronos y Los Titanes, dados sus antecedentes en la escuela órfico-pitagórica, a partir de los cuales conceptualiza una psique¹⁵⁰ inmortal para sustentar su teoría del conocimiento.

Si de acuerdo con Platón el conocimiento se basara en las percepciones, éste se encuentra un continuo fluir, en cada instante se capta la realidad de una manera diferente, en consecuencia deben descartarse los sentidos como fuente del conocimiento, ya que éstos engañan al presentar la realidad de una manera accidentada. Por tanto la respuesta sobre cómo llegar a conocer algo radica en conocer lo que algo es en sí mismo, la multiplicidad se supera al reunir los elementos comunes para acceder a la unidad, que a su vez se traducirá en conceptos, en ideas.

¹⁴⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁸ G.S. Kirk, *op. cit.*, p. 327.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 315.

¹⁵⁰ “Alma: llamada también espíritu, entidad supuestamente presente sólo en los seres vivos, que corresponde a la psiqué griega y al anima latina”. *Diccionario Akal de Filosofía*, p. 50.

Platón en el *Menón*¹⁵¹ desarrolla en qué consiste el conocimiento ¿Cómo se conoce lo que es en sí mismo; lo bello, lo verdadero? Platón trata de descifrar el carácter ontológico acerca de qué es algo, no en cómo es algo; por ejemplo qué es la justicia en sí misma para poder decir qué es justo y qué no lo es.

Al excluir Platón la posibilidad del conocimiento empírico, recurre a la reminiscencia, a la anamnesis, para explicar la elaboración de conceptos, ya que el alma cuando se separa del cuerpo contempló en un más allá las ideas absolutas, de manera que cuando regresa a habitar en otro cuerpo, es posible recordar tales ideas por medio del trabajo filosófico, que correspondería al proceso de abstracción. Lo que se conoce entonces es a través del alma y por ello el filósofo debe cuidarla, la cual se encuentra prisionera en un cuerpo; implica por ende también un comportamiento y no tan solo en el plano individual, se pretende ordenar la vida que en aquella época se realiza en el ámbito de lo comunitario, de la *polis*, hay también un cometido político.

Platón necesita construir un alma que tenga una existencia anterior para que la reminiscencia sea posible, de manera que se sostengan las ideas como conceptos puros y perenes, por lo cual esta alma debe ser inmortal. En el *Fedro*,¹⁵² Platón trata sobre la importancia de la inmortalidad del alma para la vida; traslada el plano mítico al filosófico para resolver el problema del conocimiento y para ello parte de la tradición órfica pitagórica de que dispone, la psique se convierte así en el eje de la reflexión filosófica sobre lo humano.

Platón muestra cómo los planos metafóricos pueden hacer comprensible un problema, tal como operaban los mitos. Así la disyuntiva platónica no es tanto si existe o no alma, sino la forma de concebir el mundo para establecer el modo de vivirlo. En consecuencia el hombre es dueño de sí mismo, hay formas de controlar al alma y es posible reconfigurar la experiencia con el cambio de supuestos al pasar del *soma* a la psique, de las sensaciones al pensamiento y de la *doxa* a los conceptos. Entonces la constitución del alma permite solventar dos problemas: que el conocimiento de las ideas absolutas sea posible (reminiscencia) por aparte de la experiencia inmediata; por la otra el ordenamiento de la polis implica una conducta ética (cuidado del alma), si bien con tintes políticos.

¹⁵¹ Cf. Platón, *Menón o de la virtud*, en *Obras Completas*, pp. 438 – 460.

¹⁵² Cf. Platón, *Fedro o de la belleza*, en *Obras Completas.*, *op. cit.*, pp. 853 – 884.

Al tratar a grandes pensadores como Platón, una gran dificultad consiste en evitar caer en la simplificación. En todo caso lo que interesa destacar por el momento es el gran aporte de este pensador en el proceso de abstracción filosófico para el armado de conceptos,¹⁵³ vertiente que continuó estando presente en la teorización de grandes sistemas filosóficos con pretensiones de universalidad (aunque de carácter cerrado y acabado). Por su parte, la posibilidad de la reminiscencia es una forma de argumentar acorde a aquella época; no está a discusión si ésta sucede o no, así como otros motivos contenidos en las tradiciones órfico-pitagóricas o en los misterios eleusinos, si bien forjaron amplias corrientes de pensamiento que pervivieron durante siglos, como lo ejemplifican los neoplatónicos, que entre sus propósitos se avocaron al rescate de la metafísica.

Lo que importa mostrar es la convivencia de un «pensamiento mítico» y otro filosófico en la Grecia antigua, donde incluso se presentan abigarrados con la tradición religiosa, Mircea Eliade expone tal proceso de la siguiente manera:

La crítica de los mitos homéricos no implicaba necesariamente el racionalismo o el ateísmo. Que las formas clásicas del pensamiento mítico se hayan visto «comprometidas» por la crítica racionalista no quiere decir que esta forma de pensar haya sido abolida definitivamente. Las élites intelectuales habían descubierto otras mitologías susceptibles de justificar y de articular nuevas concepciones religiosas. Para eso estaban las religiones de misterios de Eleusis y las cofradías órfico-pitagóricas en los Misterios greco-orientales, tan populares en la Roma imperial y en las provincias. Estaban, además, lo que podrían llamarse las mitologías del alma, las soteriologías elaboradas por los neopitagóricos, los neoplatónicos y los gnósticos. Hay que añadir la expansión de los cultos y mitologías solares, las mitologías astrales y funerarias y, asimismo, toda clase de «supersticiones» y «baja mitología» populares.¹⁵⁴

Sin embargo al proseguir por esta ruta, se halla que en las creencias y costumbres del pueblo griego había otra divinidad más difundida y aceptada:

Había un Dioniso, por ejemplo, sin el cual no se puede concebir a Grecia, con respecto al cual Homero se contenta con una alusión a un incidente de su infancia. Por otra parte, los fragmentos mitológicos conservados por historiadores y eruditos nos introducen en un mundo espiritual que no carece de grandeza. Estas mitologías no homéricas y, en general, no «clásicas» eran más bien

¹⁵³ Según Deleuze la filosofía consiste en la invención de conceptos. “El genio de una filosofía se mide en primer lugar por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos”. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*. p. 32.

¹⁵⁴ M. Eliade, *op. cit.*, p. 75.

«populares». No han sufrido la erosión de las críticas racionalistas y, muy probablemente, sobrevivieron al margen de la cultura de los letrados durante muchos siglos.¹⁵⁵

El mito relativo a Dioniso introducido por Eliade en la cita anterior es de suma relevancia, ya que exhibe que Platón no es el primero en concebir un alma inmortal, él la utiliza con fines epistémicos.

Erwin Rohde, en su obra intitulada *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, señala que el pueblo griego manifestaba su religiosidad con mesura, no obstante y de manera aislada, a partir de la influencia de una secta mística que rinde culto al dios Dioniso, se concebirá un alma ya inmortal, transgrediéndose por tanto la separación con el mundo divino; “esta concepción vendría, en puridad, a echar por tierra todas las normas y las ideas sobre que descansaba la religión del pueblo griego”.¹⁵⁶

Como señala Rohde, estas actitudes religiosas son comunes en todos los pueblos y culturas por el deseo de sentirse hermanadas a la divinidad y tener acceso a un mundo superior, que a su vez provoca “una fe especialmente intensa en la vida y la fuerza del alma del hombre separada del cuerpo”.¹⁵⁷

En los ritos con que se conmemoraba a Dioniso, existía la creencia de que el hombre sale de sí y entra en contacto con el dios y su cortejo, el alma rompe las ataduras que representa el cuerpo y abandona las miserias de la vida material cotidiana. Pero además y sobre todo, en el trance el alma puede tener una visión similar a la de los dioses, puede llegar a conocer lo que está vedado al hombre común y corriente, es capaz incluso de predecir el porvenir, cuando antes dependía completamente de la divinidad dilucidar el acertijo del destino.

En el culto a esta divinidad se observa cómo va configurándose el concepto del alma, la cual será parte sustancial del ser, atribuyéndole la filosofía su carácter ontológico. Otra repercusión será que gracias al alma el hombre concebirá un rol inmortal, lo cual le permite acceder al mundo de las divinidades, transformándose así su naturaleza y accediendo a una forma particular de saber.

Como una de las repercusiones del culto al dios Dioniso, el alma adquirirá una relevancia que no dejará nunca de estar presente en la historia de la humanidad, ya sea que

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵⁶ Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, p. 143.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 153.

se aborde desde una perspectiva filosófica, religiosa o tan solo espiritual. Giorgio Colli, en su obra *El Nacimiento de la Filosofía*, hace la siguiente referencia:

Sólo Dionisos existe, en él todo se anula: para vivir, el hombre debe regresar a él, sumergirse en el pasado divino. Y, en efecto, en las tablillas órficas se dice del iniciado que anhela el éxtasis místico: «Ardo de sed y muero: pero dadme, aprisa, la fría agua que mana del pantano de Mnemosine». Esta última, la memoria, apaga la sed del hombre, le da la vida, lo libera del ardor de la muerte. Con la ayuda de la memoria «serás un dios en vez de un mortal». Memoria, vida, dios son la conquista mística contra el olvido, la muerte, el hombre, que pertenecen a este mundo. Al recuperar el abismo del pasado, el hombre se identifica con Dionisos.¹⁵⁸

El mito fundamental del orfismo es el primer Dioniso. Para los órficos el alma de origen tiene el elemento virtuoso de lo dionisiaco y lo nocivo de lo titánico. En cada reencarnación el alma se va purificando de lo titánico y se va fortaleciendo lo dionisiaco. Ya se mencionaron los antecedentes órfico-pitagóricos de Platón.

De acuerdo con Eduardo Nicol en su libro *La Idea del hombre*, el dualismo órfico constituido por un alma inmortal que se encuentra en un cuerpo mortal, se resuelve afirmando que lo humano reside en tal alma, que con la muerte encontrará su liberación. “La muerte, da sentido a la vida”.¹⁵⁹ Por su parte, la filosofía busca proporcionar un sentido racional a la existencia y así se fortalece el ejercicio reflexivo en los temas acerca de la relación de lo humano con lo divino, con la naturaleza y con el prójimo.

Si la muerte representa la negación de la vida, con el orfismo los términos se invierten y la primera constituirá el acceso al más allá, mientras la vida adquirirá un carácter negativo, una situación temporal de sumisión; a la vez, como el cuerpo es quien se muere, éste se devalúa y con él, todo lo que constituye la naturaleza.

Como se refirió, la relación entre la vida y la muerte constituye una dialéctica, de manera que la posición de los términos no permanecerá estática. Por su parte el ascetismo filosófico es diametralmente opuesto, éste afirma la vida, si bien de manera modesta concibe que todo es naturaleza:

Los cambios en la naturaleza suceden según razones necesarias, con regularidad invariable, y no por designio arbitrario de los dioses. Cuando en la filosofía reaparece la noción de lo divino, ésta

¹⁵⁸ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, p. 29.

¹⁵⁹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 228.

no será un eco de las creencias religiosas, sino más bien la figura del lenguaje con la cual se representa una garantía racional de la estabilidad y la regularidad necesarias en el devenir.¹⁶⁰

Por tanto, será la naturaleza el elemento común de preocupación entre el orfismo y la filosofía. Así, el sentido de la existencia ya no se basará en una simple costumbre, hay un ámbito externo que genera tensión y ante el cual hay que dar una respuesta. “En el orfismo, la solución es religiosa, y se cifra en la eternidad. La filosofía convierte en solución vital el problema mismo: mantener la naturaleza en estado de problema permanente, o sea en objeto de estudio, es un camino vital”.¹⁶¹

En cuanto al pensamiento de los pitagóricos, el significado del número no es matemático ni ontológico, es puro símbolo y representa que el mundo es armonía. “Las cosas son número, el mundo es armonía. Esta unidad de lo diverso, envuelta en la noción pitagórica de armonía, es la que, despojada de su valor místico, conserva su valor vital en el arte griego, y se transmite directamente a la filosofía”.¹⁶²

Para apreciar el impacto de tal aportación, esa armonía en el plano filosófico derivará en la dialéctica. Nicol siguiendo a Heráclito señala que: “La armonía dialéctica es unidad de las unidades, pluralidad de acordes ensamblados en la totalidad; es acople sucesivo de lo que está desacoplado en cada momento del proceso, de ahí su carácter tensorial, y por ello dinámico: el devenir, en tanto que es ser en el tiempo, es [...], acople de tensiones”.¹⁶³

Posteriormente se separan la vía religiosa y la especulativa; la primera ya no necesita dar razones, es suficiente la creencia en el dogma, la fe, mientras la segunda se fundamenta en la razón de verdad. Así, además de situar el devenir histórico del concepto de alma, interesa identificar cómo se ha utilizado para sustentar determinadas relaciones de dominación; por ejemplo, para la Iglesia cristiana los hombres deben soportar en esta vida todos los trabajos y desgracias impuestas por quienes detentan el poder político y económico, como condición para hacerse merecedores a un reino que se encuentra más allá de este mundo material.

Por su parte, como refiere Eduardo Nicol: “Ese régimen de la verdad, como fundamento vital común a todos; esa forma de ser humana que es el ser-filósofo; esa libertad frente al ser, que se ejercita enfrentándose a él sin otra intención que la de

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁶² *Ibid.*, p. 243.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 245.

conocerlo; todo esto que representa la aparición en el mundo del logos científico, no hubiera sido posible sin la preparación existencial del orfismo y el pitagorismo”.¹⁶⁴ De esta manera:

La filosofía no brota de una manera súbita y espontánea. La innovación que representa el acto de pensar según la razón-de-verdad altera de manera fundamental el modo de ser humano: marca una divisoria entre lo anterior y el curso histórico que con ella se inicia. Sin embargo, la continuidad del proceso no se quiebra, y los historiadores reconocen que unos antecedentes de la filosofía prepararon su advenimiento.¹⁶⁵

Lo expuesto hace evidente cómo en la Antigüedad se forjó una fructífera simbiosis entre el mito y la filosofía, sin embargo al utilizarse el término *logos* parecería que decae la importancia del mito, se ha interpretado que en adelante la verdad (o al menos la pretensión de apropiársela) entrará a la contienda para imponerse, como si la concepción de una cosmovisión basada en el mito y la explicación racional de la realidad constituyeran dos etapas consecutivas de una tendencia lineal diacrónica,¹⁶⁶ cuando su naturaleza es distinta, de manera que el mito puede superponerse sincrónicamente¹⁶⁷ en diversos periodos históricos en un proceso que confecciona a los sistemas de creencias de toda cultura.

Al respecto, los cortes en épocas históricas no debe adoptarse de manera tajante, a riesgo de tergiversar por medio de una secuencia lineal diversos planos que podrían calificarse de atrasados unos y de modernos otros, cuando en una misma etapa se pueden ambos superponer, por lo cual resulta improcedente efectuar comparaciones en base a una jerarquía de valores previamente establecida, que si bien adolece de los debidos fundamentos teóricos, han sido impuestas para aparentar la primacía de una razón que se encuentra en constante ascenso.¹⁶⁸

Como se ha referido el mito no guarda una posición estática y queda fijo en una época histórica particular, despliega una ductilidad dada por su transmisión oral, la superposición de sus estructuras narrativas, sus niveles metafóricos, sus potencialidades especulativas y

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 248.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 229.

¹⁶⁶ “Diacronía: Desarrollo o sucesión de hechos a través del tiempo”. Real Academia Española, *op. cit.*, [Consulta: 14 de noviembre, 2015].

¹⁶⁷ “Sincronía: Coincidencia de hechos o fenómenos en el tiempo”. *Idem.*

¹⁶⁸ La yuxtaposición de diversas formaciones culturales en una misma época la explica debidamente Levi-Strauss al analizar la presencia de un razonamiento lógico en el *Pensamiento salvaje*. Este tópico se tratará a mayor detalle en el capítulo cuarto de este trabajo.

reflexivas, que le permiten rehacerse y reinterpretarse en el cuerpo de creencias comunitarias para responder a las cambiantes condiciones materiales y a los retos sociales que surgen, de manera que resulta absurdo el tratar de reducirlo a una sola manifestación de un momento determinado. El mito se vuelve a imbricar en las cambiantes circunstancias y por ello escapa al intento de caracterizarlo de manera unívoca, ya sea como un mero antecedente a cuando la filosofía se encontraba en ciernes.

Otra cosa es que en ciertas condiciones políticas y económicas se modifiquen las relaciones de dominación imperantes y con ello las posiciones de los protagonistas, donde incluso algunos perecen y surgen otros. En tal escenario el mito ha adoptado diversos roles (al igual que la razón), sin embargo no ha dejado de estar presente en la configuración de las sociedades, como se mostrará a lo largo del presente trabajo.

Por tanto si la filosofía tuvo al mito como antecedente y a continuación se nutrió de él, una vez que alcanza su autonomía resulta un exceso abordar al mito desde la perspectiva de la filosofía, de manera que desde ésta se sancione aquello que debe considerarse válido y se opaquen las características del mito, eludiendo su derecho de réplica.

Después de la preeminencia del *logos* (y con éste de la ciencia) el mito no perece, se mantendrá con su propia cosmovisión y formas particulares de apropiarse del mundo, pero se desdoblará en otras vertientes y cambiará su posición frente a la razón, la cual también ha tenido diferentes usos según la época en que se contextualice y según sea la instancia que detente el poder.

Tal polémica no puede zanjarse de manera abrupta, es necesario considerar las distintas connotaciones que el término *logos* ha adquirido, tal como lo muestra Gadamer en su obra *Mito y Razón* que se aborda a continuación.

II.4 El mito y el *logos* en la Grecia antigua

En el apartado anterior se mencionó que en la época de Hesíodo (siglo VIII o VII a. E.) ya se identifica un pensamiento cuasiracional (para Kirk esta característica debe situarse desde varios milenios antes), a la par que se vislumbran los albores de la filosofía con las obras de los pensadores jonios (siglos VI y V a. E.).

De acuerdo con Gadamer en los tiempos de Homero (siglos IX o VIII a. E.) el término mito posee la carga semántica de *dar a conocer una noticia*, sin que implique que sea falaz

o por el contrario que sea de carácter divino; posteriormente con Parménides y Heráclito *logos* significa *reunir, contar*; por tanto los términos mito y *logos* podían coexistir. Posteriormente en la época de la Ilustración griega (siglos V y IV a. E.), cuando el *logos* designa un *discurso explicativo y demostrativo*, es que el mito alude a lo que sólo puede ser narrado y por tanto no comprobado, se conciben ya en oposición:

La palabra *mythos* es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que «discurso», «proclamación», «notificación», «dar a conocer una noticia». En el uso lingüístico nada indica que ese discurso llamado *mythos* fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese algo que ver con lo divino. Allí donde la mitología —en el significado tardío de la palabra— se convierte en un tema expreso, en la *Teogonía* de Hesíodo, el poeta es elegido por las musas para realizar su obra, y éstas son plenamente conscientes de la ambigüedad de sus dones: «Sabemos contar muchas falsedades que se parecen a lo verdadero..., pero también lo verdadero» (*Theog.*, 26). No obstante, la palabra «mito» no se encuentra en absoluto en este contexto. Sólo siglos después, en el curso de la Ilustración griega, el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein*. Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al *logos*, frente al discurso explicativo y demostrativo. La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses.¹⁶⁹

Cuando el término *logos* hace referencia a contar o reunir, apunta a establecer un cierto orden de las cosas por medio de los números y de las relaciones entre éstos. Cuando siglos después alude a la adecuación entre la realidad y la conciencia según cierto orden, esta modificación de su semántica implica también se reduzcan los alcances del término mito, de manera que lo verdadero compete tan solo al ámbito del *logos*. Gadamer lo enuncia de la siguiente manera:

II. El concepto «razón» es, si tenemos en cuenta la palabra, un concepto moderno. Refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas. Pero precisamente esta correspondencia interna de la conciencia pensante con el orden racional del ente es la que había sido pensada en la idea originaria del *logos* que está a la base del conjunto de la filosofía occidental.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, p. 25.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 18.

Al observar el concepto de razón que ofrece Gadamer, conviene tener presente la definición que se ha ofrecido en este trabajo respecto al término *verdad*, que en forma bastante sucinta se acotó como la correspondencia entre las proposiciones elaboradas en la consciencia y la realidad. Continúa Gadamer:

Los griegos llamaron *nous* a la sabiduría suprema en que lo verdadero está patente, es decir, en que se hace patente en el pensamiento humano la disposición del ser con arreglo al *logos*. A este concepto del *nous* corresponde en el pensamiento moderno el de la razón. Ella es la facultad de las ideas (Kant). Su exigencia principal es la exigencia de unidad en que se coordina lo disparate de la experiencia. La mera multiplicidad del «esto y esto» no satisface a la razón. Esta quiere examinar qué produce la multiplicidad, donde la haya, y cómo se forma. De ahí que la serie de los números sea el modelo del ser racional, del *ens ratioms*.¹⁷¹

Por tanto cuando el ser se alinea de acuerdo al *logos*, de manera que coincide el orden de la razón¹⁷² con la disposición de la realidad, se accede al conocimiento que contiene el régimen de lo verdadero. En este proceso explica Gadamer, la razón se colocaría en posición de superar todos los límites que la experiencia finca al propalar lo múltiple y lo accidentado.

El rasgo esencial común que se perfila en todas estas definiciones conceptuales de «razón» es que hay razón allí donde el pensamiento está, cabe en sí mismo, en el uso matemático y lógico y también en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio. En la esencia de la razón radica, por consiguiente, el ser absoluta posesión de sí misma, no aceptar ningún límite impuesto por lo extraño o lo accidental de los meros hechos.¹⁷³

Por ende a partir del término *logos* se desplegó el de razón y continuó abriendo derroteros: “El extremo perfeccionamiento de la razón que es por sí misma consistiría en que el curso de la historia humana nunca experimentará como límite propio el *factum brutum* del azar y de la arbitrariedad, sino que (con Hegel) llegara a hacer visible e inteligible la razón en la historia”.¹⁷⁴ (Como se señaló en páginas anteriores, las repercusiones de la obra de Platón no dejarían de perdurar).

Es decir, con Hegel la razón consistirá en expurgar de la historia lo accidental, lo azaroso, para poder descubrir su esencia, pero además se asiste a la construcción de

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 18 - 19.

¹⁷² En Gadamer la razón corresponde a la conciencia pensante.

¹⁷³ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷⁴ *Idem.*

sistemas filosóficos que rehacen la historia de la filosofía a modo para fundamentar sus propósitos de universalidad. Así, en la obra de grandes pensadores puede identificarse que la versión de la historia de la filosofía que presentan, coincide a manera de un antecedente y un consecuente, con el sistema filosófico que proponen ahora sí como el más completo y válido.

Por tanto este pensamiento que se ocupa de sí mismo parecería que intenta trascender a la historia, no hay quien lo determine o influya, por sí mismo es autosuficiente y es capaz de acceder a lo absoluto, a lo esencial.¹⁷⁵ Lo anterior implica adoptar una visión crítica de la historia de la filosofía o con más propiedad, de las historias de las filosofías en plural, ya que según el autor a quien se recurra, éste la presentará según el sistema filosófico que pretenda instaurar o justificar.

Entonces, con la formulación de la razón (a partir del *logos*), para alcanzar el régimen de la verdad se exilia al mito al campo de la mera narrativa, la cual carece de medios para mostrarse fidedigna. “En oposición a aquello que refiere una noticia de la que sólo sabemos gracias a una simple narración, «ciencia» es el saber que descansa en la fundamentación y en la prueba”.¹⁷⁶

El concepto de *verdad* en el ámbito filosófico ha conllevado a una serie de disertaciones, según la corriente de pensamiento o el autor a que se aluda. Para el caso del mito, sus funciones operativa, fundacional y explicativa, implica que se incorporen sus contenidos en el cuerpo de creencias de una comunidad de manera que se consideren verdaderos.

Señala Gadamer respecto a Aristóteles:

El *mythos* se encuentra para él en una oposición natural a lo que es verdadero. No obstante, también conoce el uso retórico-poético de la palabra. Ante sus ojos Heródoto aparece como el narrador de historias (*mythologicos*) y en su teoría de la tragedia designa con la palabra *mythos* el contenido narrable de la acción. En este contexto tampoco puede hablarse de la oposición extrema

¹⁷⁵ Esencia: “1) la E. de una cosa, que es cualquier respuesta que se pueda dar a la pregunta: *¿que es?*; 2) la E. *necesaria* o *sustancia*, que es la respuesta (a la misma pregunta), que enuncia lo que la cosa no puede dejar de ser y es el *por qué* de la cosa misma”. Niccola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, pp. 428 – 429.

Esencialismo: Este término ha sido forjado para designar las doctrinas filosóficas (más específicamente, doctrinas metafísicas y ontológicas) en las cuales se afirma que la esencia prima sobre la existencia, o que la esencia es previa a la existencia, o que la existencia se resuelve en esencia o se reduce a esencia. J. Ferrater Mora, *op. cit.*, t I. p. 558.

¹⁷⁶ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 25.

entre mito y *logos* con que estamos familiarizados. Las historias inventadas poseen asimismo verdad. Sin duda, la formulación de Aristóteles sigue siendo admisible: las historias inventadas poseen más verdad que la noticia que informa de acontecimientos reales que transmiten los historiadores. Esto es completamente evidente desde el punto de vista del concepto de saber de la Antigüedad, de acuerdo con el cual «ciencia» (*episteme*) refiere a la pura racionalidad y en absoluto a la experiencia. Lo que narran o inventan los poetas, comparado con el informe histórico, tiene algo de la verdad de lo universal.¹⁷⁷

En la cita anterior, Gadamer aporta elementos a ese saber contenido en los mitos. El actuar de los poetas y los narradores de historias se emparejan con el ejercicio reflexivo de la razón, poseen *algo de la verdad de lo universal*; la historia incluso puede no resultar confiable ya que también recopila lo accidental y azaroso (por ello Hegel se propuso expurgarla).

Si bien la referencia a Aristóteles ha apuntado que las historias inventadas poseen algo de verdad al ser resultado de un ejercicio reflexivo, lo cual implica una concordancia con el *logos*, sin embargo ya desde antes, con Platón, se dan muestras de esta correspondencia según Gadamer.

En el pensamiento griego encontramos, pues, la relación entre mito y *logos* no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las narraciones. Así, en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al *logos* y muchas veces es su culminación. Los mitos de Platón son narraciones que, a pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta la allendidad.¹⁷⁸

Por tanto el pensamiento se ensancha dados los motivos de que se ocupa, los conceptos que utiliza, la estructura narrativa que despliega y el contexto social que lo motiva. Así, en la Antigüedad el mito y el *logos* tienden a complementarse y contribuyen a revelar un

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 26 - 27.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

orden. Más que un enfrentamiento simplista entre ambos términos, se muestra una relación compleja, como sucede en un buen maridaje; por un lado conviven, pero ya se muestran las diferencias entre una narrativa y un *logos* con pretensiones de verdad (Platón es un gran ejemplo de haber mantenido tal tensión).

De la mayor relevancia es el siguiente planteamiento de Gadamer: “El conjunto de la tradición religiosa de los griegos se realizó encadenando sin interrupción esos intentos de hacer concordar el propio potencial de experiencia y la propia inteligencia reflexiva con las noticias que pervivían en el culto y en la leyenda”.¹⁷⁹

Para la tragedia griega (que culmina en el siglo V), verdad y apariencia son simultáneos, eran parte de la vida y la experiencia. Pero ya el *logos* busca imponerse; con la *episteme* además busca legitimarse. La verdad epistémica termina por superar a la verdad trágica; es la verdad filosófica que se sostiene por sí misma, la verdad se separa de la apariencia, se considera que los sentidos engañan, hay una verdad para sí, en sí.

Hay que preguntarse qué es realmente lo que hace que la tradición mítica sea susceptible de esa racionalización y, al contrario, por qué bajo el signo de las religiones reveladas la relación entre fe y saber adquiere rasgos antagónicos. Hay que plantear la pregunta en general y desplegarla en ambas direcciones. Pues aunque el camino de la racionalización de la imagen mítica del mundo sólo ha sido recorrido en una dirección, la que va de los griegos a la ciencia —a la que se le dio el nombre de «filosofía»—, la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante y se realiza por doquier volviendo a decir interpretativamente lo dicho en la leyenda.¹⁸⁰

Es decir, el «pensamiento mítico» ha prevalecido, aunque no haya merecido la debida importancia, constituye según Gadamer una forma de reinterpretar continuamente la leyenda, su permanencia no ha adoptado una forma cristalizada; la narración continuamente se reconfigura y adquiere nuevos sentidos para fluir con un mundo cambiante, de manera que incesantemente se están recreando realidades en una simbiosis entre la experiencia y la inteligencia.

De acuerdo a lo expuesto, si en los tiempos de su formulación inicial desde el aspecto conceptual no se identifica una oposición entre mito y *logos*, su antagonismo habría que identificarlo en su acaecer histórico, el cual muestra como ciertas contradicciones que se presentan como eternas resultan del todo artificiales. Así el detrimento del mito para

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸⁰ *Idem.*

situarlo en el plano de ficción no operó a partir del *logos*, la primera acometida provino de otro mito, del judeo cristiano y sus instituciones, quienes para ello utilizaron a la razón teológica.

A grandes rasgos puede señalarse que una vez concluido el gran periodo de la Antigüedad clásica, con la hegemonía en el Medievo de la religión cristiana quedaron suprimidos los dioses paganos que acompañaron al hombre en su quehacer cotidiano; ahora el dios es único y se encuentra más allá de lo terrenal. “Pues el cristianismo ha sido quien primeramente ha hecho, en la proclamación del Nuevo Testamento, una crítica radical del mito. [...] Y ello porque todos son dioses mundanos, figuras del mundo mismo sentido como potencia superior”.¹⁸¹

Así la relación entre el mito y el *logos*, tan fructífera en la época de la Grecia clásica, quedará sujeta a la hegemonía de la religión; no fue el *logos* quien se opuso al mito, fue el mito contra el mito, del cristiano contra el pagano, fue una lucha a muerte, pero no como en los tiempos de las grandes epopeyas, carecía de heroísmo. Quien los enfrentó fue el clero para hacerse del poder político, utilizando para ello la teología y la violencia más cruda y desigual, encarnada en la tortura y el exterminio.

La religión cristiana para lograr su primacía sobre el mundo material impuso su propia divinidad, para ello combatió al mito antiguo que contenía a unos dioses paganos que representaban a la naturaleza como potencia superior; pero lo mismo hizo con el *logos*, negó a la razón que pretendía brindar argumentos para acceder a la verdad.

El cristianismo en su lucha por imperar, a la vez que niega al *logos* como *nous*, como *sabiduría suprema*, le confiere a la razón una nueva modalidad, en adelante tratará de justificar la verdad absoluta de la religión de la humildad. Así, se denominará en este trabajo como «razón utilitaria», a la que sólo constituye un medio y es usada con fines ajenos a la misma razón, la cual ya no gozará de la autonomía pretendida en la Antigüedad al promover el ejercicio reflexivo a los derrotados contenidos en la metafísica. En el Medievo tanto el mito como el *logos* quedaron subvertidos, el primero se intentará sustituir por un dogma; la razón por su parte constituirá un instrumento al servicio de los intereses del clero católico.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

II.5 El mito y la razón utilitaria

Cuando en la Grecia clásica se criticó al mito, en particular a la mitología de Hesíodo, se mantuvo la tradición al recurrir a los dioses de la primera y segunda generaciones, en esta hipérbole confluye el ejercicio reflexivo de la razón al fincarse las bases de la filosofía.

Gadamer advierte que tal ejercicio sufre una fractura con las religiones reveladas, es decir aquellas cuya doctrina se encuentra escrita por mandato divino, mismas que tienen un carácter monoteísta; por su parte, “La religión griega no es la religión de la doctrina correcta. No tiene ningún libro sagrado cuya adecuada interpretación fuese el saber de los sacerdotes, y justo por esto lo que hace la Ilustración griega, a saber, la crítica del mito, no es ninguna oposición real a la tradición religiosa”.¹⁸²

Con la religión cristiana la divinidad dejará de ser la mediadora para que el hombre se relacione con naturaleza, el dios está situado en el más allá, es de carácter supraterrrenal; además solo los elegidos podrán establecer contacto con él y se adoptan los ritos correspondientes para su salvaguarda.

No obstante se constata la pervivencia del «pensamiento mítico» en sus distintas modalidades. Al respecto señala Eliade, quien se ha dedicado al estudio de las religiones:

La verdadera resistencia la encontró el cristianismo en las religiones de Misterios y en las soteriologías (que perseguían la salvación del individuo e ignoraban o despreciaban las formas de la religión civil), y, sobre todo, en las religiones y mitologías populares vivas del Imperio. [...] Y, sin embargo, se trataba de una vida religiosa y de una mitología suficientemente poderosas para resistir a diez siglos de cristianismo y a innumerables ofensivas de las autoridades eclesiásticas. Esta religión tenía una estructura cósmica, y veremos que acabó por ser tolerada y asimilada por la Iglesia. En efecto, el cristianismo rural, especialmente en la Europa meridional y del sudeste, está afectado de una dimensión cósmica.¹⁸³

Sin embargo ante la preeminencia del libro, el mito cristiano no debe considerarse como otro mito, es una verdad irrefutable y sagrada porque está escrita, sustituye incluso a la certeza reflexiva de la razón, combate hasta su destrucción al mito antiguo, el cual guardaba un orden como reflejo del cosmos divino en el mundo natural e imprimían cohesión al ámbito social, guardaba un tipo particular de sabiduría. El mito contiene un saber que al enriquecerse continuamente su medio más dúctil es la oralidad; tal vez no sea

¹⁸² *Ibid.*, p. 17.

¹⁸³ M. Eliade, *op. cit.*, p. 76.

un proceso compatible con la religión o la ciencia que deben guardar e inmortalizar sus conocimientos, pero el mito no pretende ser ciencia, tampoco guarecer la verdad absoluta como las religiones.

La revolución operada por la escritura fue irreversible. A partir de entonces, la historia de la cultura no tomará en consideración sino los documentos arqueológicos y los textos escritos. Un pueblo desprovisto de esta clase de documentos es tenido como un pueblo sin historia. Las creaciones populares y las tradiciones orales no se valorizarán hasta más tarde, en la época del romanticismo alemán; se trata ya de un interés de anticuario. Las creaciones populares, en que sobreviven aún el comportamiento y el universo míticos, proporcionaron a veces una fuente de inspiración a algunos grandes artistas europeos. Pero tales creaciones populares no desempeñaron jamás un papel importante en la cultura. Han acabado por ser tratadas como «documentos», y, en cuanto tales, solicitan la curiosidad de ciertos especialistas. Para interesar a un hombre moderno, esta herencia tradicional oral ha de presentarse bajo la forma de libro.¹⁸⁴

Así, con la primacía del libro se fortalecerá la oposición entre el mito y el *logos*, ya que mientras el primero descansa en la oralidad, el ejercicio reflexivo de la razón tendrá en adelante como baluarte al documento escrito.

En la Edad Media por ende, se pierde el carácter religioso (en su acepción de religar) que podían haber contenido los mitos, expresados por ejemplo en los ritos con que se celebraban diversos ciclos ligados a la agricultura. En adelante se impondrá la liturgia de la religión dominante, evitándose la mención de esos dioses mundanos que representaron las fuerzas de la naturaleza, ya que la religión pasó a responder a un reino ultraterreno, tal como está sancionado en las sagradas escrituras que contienen la revelación divina y no dan lugar por tanto a ninguna duda o posible confusión, donde incluso las falsas interpretaciones o la mínima resistencia en su aceptación estarán condenadas al calabozo y a la hoguera, tanto terrena como eterna.

En consecuencia el libro pasará a formar parte del acervo de la humanidad, no solo constituirá un medio físico para conservar y transmitir el conocimiento, será sujeto de rendición de culto al encarnar un instrumento de poder.

En tal contexto, a partir de las reminiscencias de los mitos se ha intentado interpretarlos desde posiciones teóricas que responden a otra formación cultural; incluso los mitos griegos que se han rescatado son aquellos que perduraban como pieza literaria,

¹⁸⁴ *Idem.*

quedando soterrados los contenidos que configuraban una cosmovisión propia. “A veces — para los misterios de Eleusis, por ejemplo— la pobreza de nuestra información se explica por un secreto iniciático muy bien guardado. En otros casos tenemos informes de cultos y creencias populares por una feliz casualidad”.¹⁸⁵

Puede acotarse que si en la Antigüedad confluyeron el mito y el *logos*, e incluso convivieron con la tradición religiosa, en el Medievo se anula tal equilibrio, la religión cristiana impone su propio mito y régimen de la verdad, para lo cual utiliza una razón teológica, en conjunción con la violencia.

Gadamer señala que al utilizar el cristianismo a la razón, preparó el arribo de una segunda oleada de la Ilustración, donde la razón pugnaría por independizarse, vendrá el momento en que la razón arremete contra la religión oficial dada la utilización de que estaba siendo objeto, alcanzando un punto culminante de su autonomía con la segunda Ilustración, expresada por los enciclopedistas y la Revolución Francesa; si bien fue tan sólo un momento, pronto la razón regresará a su papel de servidumbre del poder político, antes detentado por la Iglesia católica, apostólica y romana, después por el Estado secular.

El mito y la razón tienen, como muestra este esbozo, una historia común que discurre según las mismas leyes. No es que la razón haya desencantado al mito y que a continuación haya ocupado su lugar. La razón que relega al mito al ámbito no vinculante de la imaginación lúdica se ve expulsada demasiado pronto de su posición de mando. La Ilustración radical del siglo XVIII resulta ser un episodio. Así pues, en tanto que el movimiento de la Ilustración se expresa a sí mismo en el esquema «del mito al *logos*», también este esquema está menesteroso de una revisión.¹⁸⁶

Es decir, en la Edad Media el clero mantuvo a la razón utilitaria dentro de los cotos de la teología para destruir al mito antiguo y a toda creencia que se opusiera a su hegemonía, pero en El Renacimiento se presenta ya una fractura, hasta que la labor de los enciclopedistas y los ideales de la Revolución Francesa abren un intervalo para que la razón se subvierta contra la religión cristiana; este es el segundo momento ilustrado que señala Gadamer, sin embargo fue tan solo breve lapso, la razón regresará a su papel utilitario bajo la tutela del poder político prevaleciente.

Después que la Iglesia católica es relegada por el poder secular que culmina con la constitución del Estado nación, el mito junto con la razón continuarán siendo usados por las

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁸⁶ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 20.

diversas posiciones de poder, aunque se siga aparentando que la pugna es la misma, entre el mito pagano y el cristiano o entre el mito y el *logos*, sin embargo la tendencia es más compleja:

El paso del mito al *logos*, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto.¹⁸⁷

Al parecer fue tan solo un espejismo la pretendida autonomía de la razón, la búsqueda de los principios unificadores que superaran las configuraciones caóticas y accidentales que la experiencia aporta:

La imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma. Ésta ya no es la facultad de la unidad absoluta, ya no es la facultad que entiende de los fines últimos incondicionados, sino que «racional» significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. Por consiguiente, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes; dicho brevemente, una liberación de lo que en cualquier ámbito vital llamamos «técnica».¹⁸⁸

Cabe recordar que para Hegel sólo en la ciencia habría verdad, donde lo real es sólo aquello que resulta racional, es decir lo que no es racional, no puede ser real (a este autor le dedicaremos unas líneas más adelante). De gran relevancia son los señalamientos de Gadamer ya que desmitifica a la misma razón, donde ésta no logra ese pensamiento libre que proclama, se encuentra supeditada a las instancias del poder político y económico, por sí misma no es suficiente para reconocerse, para superar la multiplicidad en la unidad y alcanzar las verdades absolutas que presumía ante la precariedad del mito. Los contenidos de la razón son históricos y lo que resulta aún más decepcionante es que sus enunciados le son ajenos, está al servicio de un poder que le dicta su desempeño, sea religioso o civil.

Ser significa ser siempre. Lo que la razón conoce como verdadero, debe ser siempre verdadero. Así que la razón debe poder ser siempre la que conozca lo verdadero. Pero, en verdad, la razón no

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 19.

está presente ni disponible cada vez que quiere ser consciente de sí misma, es decir, cada vez que quiere ser consciente de la racionalidad de algo. Se experimenta en algo sin ser dueña previamente de lo que en ello hay de racional. Su autopoiesis está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y, en esa medida, ella es sólo respuesta, como aquellas otras fueron respuestas míticas.¹⁸⁹

Es decir, la razón sólo en los momentos ilustrados se ha dedicado a sí misma, en términos de un pensar que tiene por objeto al pensamiento mismo, sin embargo según la metafísica ser es ser siempre, es por tanto un destello la pretendida autonomía de la razón, ese pensar sin límite de manera que excluya aquello que resulte ajeno al pensamiento.

Se observa por tanto una superposición de diversos planos; primero del *logos* sobre el mito, después la religión cristiana sobre ambos, para finalmente surgir una razón que le disputa la verdad a la teología, pero que a su vez está subsumida a los poderes económicos y políticos hegemónicos.

La filosofía había de defender su pretensión de ejercer el poder de la razón y el derecho preferente del concepto y sólo podía reconocer en la conciencia mítica una forma subdesarrollada de la verdad. Con ello, la filosofía entraba en competición con la teología cristiana, que por su parte insistía en la pretensión del carácter absoluto de la revelación cristiana y que tenía que superar en sí la verdad religiosa de lo mítico, si es que estaba obligada a reconocerla.¹⁹⁰

Habría que aceptar que la razón se encuentra determinada por las circunstancias históricas y materiales en que se debate, no logra un pensamiento libre, no asciende a un estado puro iluminada por el espíritu absoluto. En tal marco el ser, más que un concepto abstracto de connotaciones eternas, se satura de contenidos materiales a través de la historia. Así el ser es un portador de sentidos en los cuales se instaura una comprensión del mundo, de sí mismo y de la diferencia, de lo otro.

Por su parte el discurso mítico también ha sido nutrido de las ficciones más convenientes por parte de las instancias de poder, sea la iglesia católica romana, las aristocracias y las monarquías, así como las metrópolis políticas y económicas contemporáneas.

En tales reconfiguraciones destaca el mito del Estado (se tratará a mayor detalle en el capítulo cuarto de este trabajo), que si bien constituye una formación social reciente, ha

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 20 - 21.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 42 y 43.

adquirido tal fuerza que parecería detenta una larga historia. En la Grecia clásica lo más que podrá reconocerse es un tipo de Estado ciudad, por ejemplo el de Atenas o el de Esparta, que llegaban a establecer alianzas por motivos específicos, como las amenazas de invasión por parte de los persas.¹⁹¹ Durante el Medievo y buena parte de la Modernidad, una vez que se derrumbó el Imperio Romano, el cual incluso respetó las formas de gobierno propias de sus súbditos, el terreno de Europa estuvo sembrado por reinos y feudos aislados que cuando llegaban a brindar una apariencia de nación era por sus coincidencias de lengua, costumbres y creencias, sin embargo sus semejanzas culturales no implicaban una forma de gobierno común. El Estado nación propiamente dicho empezó a gestarse durante los siglos XVIII y XIX, según las características que los teóricos de la política aduzcan en su definición.

La semblanza anterior permite comprender cierto tipo de mitos que guardan semejanzas en su función; por ejemplo los mitos fundacionales (Antigüedad); el derecho divino de los reyes sancionado por la iglesia católica (Medievo y parte de la Época Moderna, si bien hasta hoy se encuentran reminiscencias); los mitos sobre los nacionalismos en la Época Moderna; hasta llegar a los mitos contemporáneos sobre la autoridad estatal. Todos ellos tienen como finalidad reproducir las relaciones sociales de dominación.

No obstante si se intenta mirar en perspectiva, parecieran mostrarse como bellas épocas llenas de poesía e imaginación los tiempos en que imperaron los mitos antiguos, de manera que se corre el riesgo de mantener una posición romántica sobre ellos, cuando también se utilizaron para pregonar un origen divino de las dinastías que legitimara su poder de mando sobre la sociedad, como lo muestran los mitos fundacionales de Eliade o los mitos credenciales de Kirk.

En tales disertaciones ¿cómo ponderar la relación del mito con el *logos*, a quién habría qué desmitificar? ¿su complementariedad fue viable únicamente en las primeras fases del desarrollo de la civilización occidental, debiéndose ahora sacrificar una de las partes? en tal disputa se han fraguado diversas posiciones y su resolución no resulta sencilla, se presentan imbricados el mito, la religión, la filosofía. En todo caso más que criticar las formas particulares que los mitos antiguos han adoptado, la polémica principal no se encuentra ahí,

¹⁹¹ Cf., DAHL, Robert, *La democracia y sus críticos*, "Primera parte. Fuentes de la democracia moderna", pp. 19-34.

a fin de cuentas los sistemas de creencias corresponden a la cultura y a la época histórica en que se sitúan las diversas conformaciones sociales. La oposición principal debe develarse en las *verdades eternas* que proclama la razón utilitaria en los mitos seculares modernos, los cuales en última instancia se encuentran sujetos a determinadas posiciones políticas y sociales hegemónicas.

A favor de la razón podría sintetizarse que en la modernidad surge un impulso del pensamiento libre e independiente de la religión. Así en la fase de transición se presenta el Renacimiento, el cual constituye un retorno a los modelos clásicos de la Grecia antigua; a continuación con la Ilustración francesa, la razón se independiza de la sujeción en que la mantuvo la teología cristiana; por su parte el romanticismo alemán rescata al mito pero constituye una crítica al racionalismo ilustrado; a su vez en la filosofía se presenta un gran auge de la razón con las obras entre otros autores de Kant y Hegel (con excepción de estos dos últimos autores, se está haciendo alusión a movimientos y no a una historia del pensamiento filosófico, por lo cual no se mencionan a otros grandes filósofos).

Al hacer referencia a la Época Moderna se ha mencionado a Hegel, sin duda uno de sus mayores exponentes fue este filósofo, por lo cual resulta ineludible abrir un paréntesis y exponer algunas de sus disertaciones sobre el mito.

II. 5.1 El mito según Hegel

En la “Introducción” a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en su apartado “Contenido religioso que debe ser excluido de la historia de la filosofía”, Hegel señala que la mitología contiene implícitamente pensamientos filosóficos, que él identifica como filosofemas; no obstante:

La mitología es, ciertamente, un producto de la fantasía, pero no de la arbitrariedad, aunque ésta tenga aquí su asiento. Lo fundamental de la mitología es obra de la razón imaginativa, la cual hace de la esencia su objeto, pero sin que tenga todavía más órgano que el de la representación sensible, ante la cual se aparecen los dioses bajo forma humana.[...] La mitología puede ser estudiada desde el punto de vista del arte, etc.; pero el espíritu pensante debe esforzarse en descubrir el contenido sustancial, el pensamiento, el filosofema implícitamente contenido en ella; del mismo modo que descubre la razón en el seno de la naturaleza. Este modo de tratar la mitología era el de los neoplatónicos; recientemente, fue aplicado también por mi amigo Creuzer al simbolismo

principalmente.¹⁹²

Referimos que dentro de las principales características del mito destacan su «fantasía dislocada» y el ocuparse de los problemas humanos importantes; Hegel por su parte señala que el mito por medio de la imaginación apunta a la esencia, pero se queda al nivel de la representación sensible. Respecto al tipo de saber que podrían contener los mitos, indica el autor: “al trascender lo mitológico al ángulo visual de lo sensible, se mezcla con ello, por fuerza, alguna materia casual y exterior, pues la representación del concepto de un modo sensible no es nunca, ni puede ser, totalmente adecuada, ya que la fantasía no puede expresar nunca la idea de un modo verdadero”.¹⁹³

Es decir, de acuerdo a Hegel en el mito el concepto se representa de manera sensible, cuando en la filosofía éste se hace explícito por medio del pensamiento. De nuestra parte, la intención no radica en equiparar al mito con la filosofía, se aceptan sus diferencias de naturaleza, no de grado. El debate radica en si debe considerarse al mito como un modo de pensamiento inmaduro, de manera que al calificarse como cuasi racional se descarten sus posibilidades cognitivas, siendo la filosofía el único medio para acceder a un verdadero conocimiento:

Sin embargo, lo mitológico debe quedar excluido de nuestra historia de la filosofía. La razón de ello está en que la filosofía, tal como nosotros la concebimos, no versa precisamente sobre los filosofemas, es decir, sobre pensamientos que sólo de un modo implícito se contienen en una exposición, sino sobre pensamientos explícitos, expresados, y solamente en la medida en que lo son.¹⁹⁴

Como se apuntó anteriormente, la teoría de Hegel se ocupa del pensamiento puro, excluye lo que pueda ensombrecerlo, lo que pertenezca a la experiencia y a lo accidental. Más adelante agrega Hegel:

En segundo lugar, lo mitológico puede presentarse también con la pretensión de ser una especie o modalidad de filosofía. Ha habido, desde luego, filósofos que emplearon la forma mítica para dar a sus filosofemas mayor relieve imaginativo, haciendo de sus pensamientos el contenido del mito. Pero los mitos antiguos son algo más que una simple envoltura; no se trata de pensamientos nacidos en la mente de un pensador y expresados bajo un ropaje mitológico. En nuestra manera

¹⁹² G. W. F Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, p. 80.

¹⁹³ *Idem*.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 81.

reflexiva de proceder puede muy bien ocurrir esto, pero la poesía primitiva no surge de la separación de la poesía y la prosa. Cuando los filósofos recurren a mitos, se trata, en la mayoría de los casos, de pensamientos expresados por ellos por medio de imágenes; tal ocurre, por ejemplo, con muchos de los hermosos mitos de Platón.¹⁹⁵

Si en el mito los pensamientos se expresan por medio de imágenes, no por ello está presente el concepto para Hegel; el creador de mitos no ha accedido al concepto antes de construir el mito. El filósofo se encuentra en un caso diametralmente distinto, ya que primero recurrió al pensamiento y después construyó las imágenes para hacer más comprensibles los conceptos, sin embargo éste es un recurso que no debe ser apreciado según Hegel. Kirk coincide con esta consideración, pero en su caso para rescatar las capacidades reflexivas del mito, no tanto para demeritarlo ante la filosofía; señala que prefiere al creador de mitos que se hallan más cerca de la realidad y duda de los filósofos que utilizan al mito como segundo recurso. Continúa Hegel:

Pero hay que reconocer que esta forma [el mito] no es la más adecuada a la filosofía; el pensamiento que hace de sí mismo su objeto necesariamente se eleva también a su forma peculiar, a la forma propia del pensamiento. [...] Exteriormente, no cabe duda de que esos mitos pueden ser útiles cuando el filósofo descende de las alturas especulativas para expresar cosas fácilmente representables; pero el valor de Platón, como filósofo, no reside evidentemente en los mitos. Una vez que el pensamiento es lo suficientemente vigoroso para ofrecerse en sus elementos para darse su propia existencia, el mito se convierte en un adorno superfluo que en nada contribuye a impulsar la filosofía.¹⁹⁶

Pero Hegel no critica tan solo el proceso de creación de imágenes —se ha señalado que la alegoría o metáfora continuada consiste en la construcción de imágenes para situar la realidad en otros planos y de esta manera abrir nuevas pautas de reflexión—, también niega las posibilidades que puedan contener los mitos para acceder a cierta reflexión o especulación:

La torpeza para representarse el pensamiento como tal pensamiento se ve tentada a recurrir a los medios auxiliares para expresarse en forma sensible. Tampoco se trata de que el mito encubra el pensamiento; lejos de ello, la intención de lo mítico es expresar el pensamiento, ponerlo al desnudo. Esta expresión, el símbolo, es evidentemente defectuosa; quien oculta un pensamiento bajo una forma simbólica, es que todavía no lo tiene, pues el pensamiento es lo que se revela, por

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 85.

lo cual lo mítico no es el medio adecuado de expresión del pensamiento.¹⁹⁷

Hegel enfatiza que en lo mitológico, no obstante los atisbos de pensamientos filosóficos, la razón no se presenta de manera pura, tanto en su proceder consigo misma, como en el objeto de que se ocupa. “El pensamiento es, por el contrario, lo que se manifiesta; en ello consiste su naturaleza, el pensamiento mismo: en ser claro. Y el manifestarse no es, precisamente, un estado que pueda existir o no existir, de tal modo que el pensamiento pueda seguir siendo pensamiento, aunque no se manifieste, sino que la manifestación es su propio ser”.¹⁹⁸

Para Hegel la forma de expresarse del pensamiento tampoco es por símbolos, que las más de las veces atrás de ellos no hay nada, debiendo el pensamiento de manifestarse a través del lenguaje, más ésto no es de por sí una total garantía para reconocer el pensamiento, ya que el lenguaje puede ser también usada por la poesía, la cual de manera incidental llega a contener pensamientos.

Y aún hay que observar, en tercer lugar, que la religión como tal no se expresa solamente a través de la modalidad del arte y que también la poesía puede encerrar verdaderos pensamientos. En poetas cuyo arte se vale del lenguaje como elemento encontramos siempre pensamientos profundos y generales sobre lo esencial; [...] Pero estos pensamientos sólo aparecen de vez en cuando y no deben considerarse como verdaderos filosofemas. La filosofía, en rigor, sólo existe allí donde el pensamiento, como tal, se erige en base y raíz absoluta de todo lo demás.¹⁹⁹

La filosofía no es el pensar acerca de algo, de un objeto que ya previamente sirve de base como sustrato; su contenido es de suyo pensamiento, el pensamiento general, que debe ser, pura y simplemente, lo primero: o bien lo absoluto en la filosofía debe necesariamente existir como pensamiento.²⁰⁰

Por tanto para Hegel, la mitología corresponderá a una forma de pensamiento cuasi racional y con esto, se sitúa dentro de las corrientes del pensamiento que consideran que el mito corresponde a una etapa precedente a la filosofía. De nuestra parte se ha insistido que esta visión lineal desvirtúa el carácter del mito, el cual mantuvo puentes comunicantes con la filosofía en la Grecia clásica para después seguir sendas separadas, mientras la razón fue objeto de un uso instrumental. Esto incluso lo reconoce Hegel si se atiende a lo siguiente:

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 87.

²⁰⁰ *Idem.*

Por consiguiente, aunque los Padres de la Iglesia pensarán muy especulativamente dentro de la doctrina de la Iglesia misma, ya que el contenido de la religión cristiana sólo puede concebirse por la vía especulativa, es evidente que la justificación final de este contenido no era el pensamiento, como tal, sino la doctrina de la Iglesia; la doctrina filosófica aparece aquí encuadrada dentro de un concepto doctrinal fijo, y no como un pensamiento que parte libremente de sí mismo. Y lo mismo ocurre con los escolásticos: tampoco en ellos se construye el pensamiento a base del pensamiento mismo, sino con vistas a las premisas de que parte, aunque aquí tenga ya más base propia que en los Padres de la Iglesia; pero sin llegar a enfrentarse nunca con la doctrina de ésta; se trata, por el contrario, de que ambas cosas concuerden, como en efecto concordaban, *asignándose al pensamiento, simplemente, la misión de probar lo que ya la Iglesia enseña como verdad.*²⁰¹ [Cursivas nuestras].

Respecto a la filosofía popular, señala Hegel que parte de la sensación:

Se invoca primeramente la sensación y tras ella viene un razonamiento apoyado en fundamentos; pero éstos, a su vez, sólo pueden apelar a lo inmediato. Es cierto que se postula, también aquí, el pensar por cuenta propia, y también el contenido se deriva del yo. Sin embargo, también esta manera de pensar debe ser eliminada del campo de la filosofía. En efecto, la fuente de que se hace brotar el contenido es análoga a la de aquellos otros dos campos a que primeramente nos referíamos. En las ciencias finitas la fuente es la naturaleza, en la religión el espíritu; pero esta fuente es autoridad, el contenido es algo dado y la devoción sólo momentáneamente supera esta exterioridad. En la filosofía popular, la fuente es el corazón, son los impulsos, las dotes, es nuestro ser natural, mi sentimiento del derecho, de Dios; el contenido se presenta aquí bajo una forma que es simplemente natural. Es cierto que en el sentimiento se condensa todo, pero también en la mitología es todo contenido; pero en ambos casos lo es sin serlo de un modo verdadero. Las leyes, las doctrinas de la religión, sirven de vehículo para que este contenido se revele a la conciencia de un determinado modo, mientras que en el sentimiento la arbitrariedad de lo subjetivo aparece siempre mezclada al contenido.²⁰²

En síntesis, con ecos platónicos Hegel niega las sensaciones como posibilidad de un conocimiento verdadero e insiste en el pensamiento puro, del cual sin duda él es un digno representante, sin embargo este insigne pensador también hace uso de la metáfora y de figuras míticas, recuérdese cómo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, efectuaba Hegel una analogía al comparar a la cultura de los griegos y los romanos con las etapas de niñez y juventud del espíritu en la historia, hasta acceder a su

²⁰¹ *Ibid.*, p. 88.

²⁰² *Ibid.*, p. 90.

plena madurez con la realización del Estado prusiano, movimiento por demás esquemático que impide apreciar otras problemáticas filosóficas, simplemente porque se omite o expurga de la historia aquello que no responde al patrón establecido. También Hegel utiliza la figura del *vuelo de la lechuza de Minerva*, el cual tendría lugar en la tarde que el pensamiento puro se autorealice.

Sin embargo, resulta injusta la apreciación de este autor con lo acabado de anotar; como también se ha dicho, resulta difícil tratar a grandes pensadores sin caer en la simplificación. En todo caso la referencia a Hegel implica reconocer que a lo largo de su historia la filosofía ha seguido cosechando frutos, aunque tal vez sin el debido impacto social, quedando en ocasiones relegada en la obra de autores individuales.

Pero entonces ¿cuándo se ha manifestado este pensamiento puro que se ocupa de sí mismo? ¿es tan solo una buena intención de la filosofía? Para que la razón alcance su pretendida autonomía, más que ocuparse el pensamiento de sí mismo, tendría que efectuar dos movimientos: por una parte trascenderse a sí misma y por la otra, pugnar por emanciparse de los centros de poder políticos y económicos prevalecientes. “Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón”.²⁰³ Para que la razón se trascienda, debe optar por reconocerse en otros ámbitos, como puede ser la imaginación; esta posibilidad se continuará comentando a lo largo del presente trabajo, ya que constituye uno de sus ejes temáticos.

En lo que no cabe duda es que Gadamer identifica como momentos ilustrados aquéllos en que el pensamiento se manifiesta de forma autónoma a los poderes hegemónicos, sin embargo en este caso (como en su mayoría) las generalizaciones podrían desvirtuar los acontecimientos; habría que situar que en la Grecia clásica la Ilustración se concentraba en una pequeña aristocracia y la población esclava era mayoritaria. En la Francia del siglo XVIII el pensamiento ilustrado posiblemente alcanzó mayor amplitud social, si bien estaba restringido a ciertos círculos.

Cabría considerar si la obra de Kant y Hegel deben comprenderse dentro del segundo movimiento ilustrado señalado por Gadamer, incluso también el aporte del romanticismo alemán, lo cual se expondrá en el capítulo cuarto de este trabajo. Si Gadamer no los ha incluido tal vez se deba a que considera como movimientos ilustrados a aquéllos con

²⁰³ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 22.

impacto social, como la Grecia clásica y sus asambleas en el ágora, así como la Revolución francesa.

Pero si Hegel puede considerarse como ilustrado en la búsqueda del pensamiento puro, es decir que propugna por un pensamiento autónomo, ya Gadamer mostró que esto ha sido tan sólo una ilusión; la historia enseña que la razón ha caminado sujeta a las determinaciones del poder político, económico y religioso.

Lo anterior se sigue constatando pese al avance del conocimiento científico, que debería develar aquellas creencias sociales que carecen de fundamentos, sin embargo se muestra una paradoja, a mayor desarrollo de la ciencia se imponen de manera masiva unos mitos cada vez más triviales y faltos de todo cimiento, como lo muestran los estereotipos sociales en boga.

II.5.2 Los estereotipos sociales

En cuanto a la autonomía de la razón, se han mostrado en el curso de su historia dos momentos ilustrados, en los cuales ha sido posible ésta se realice con independencia de los poderes hegemónicos, falta un tercero de acuerdo a Gadamer:

Si echamos una ojeada a la formación de la civilización occidental, el impulso ilustrado parece haber tenido en la historia tres grandes oleadas: la oleada ilustrada que culminó en la sofística radical ateniense del tardío siglo V antes de Cristo, la oleada ilustrada del siglo XVIII que tuvo su punto culminante en el racionalismo de la Revolución Francesa y, así se debería quizá decir, el movimiento ilustrado de nuestro siglo que ha alcanzado su cumbre provisional en la «religión del ateísmo» y su fundación institucional en los modernos ordenamientos estatales ateos. El problema del mito está estrechamente relacionado con estas tres etapas del pensamiento ilustrado. Hemos de considerar que es un desafío especial el hecho de que precisamente la última y más radical oleada de Ilustración haya conducido a modos y estrategias de formación de convicciones humanas que son implantadas artificialmente, es decir, que sirven a los fines del Estado y a los fines de la dominación y a las cuales se les ha conferido, por así decir, sin motivo la dignidad de la validez mítica, y esto quiere decir la dignidad de una validez que no necesita ulteriores comprobaciones.²⁰⁴

En las postrimerías de la Modernidad y ya propiamente en la Era Contemporánea, se ha utilizado a la razón para imponer a un mito acorde para enaltecer a los héroes, al Estado nación y a los paradigmas de la naciente burguesía, como la libertad individual cuyo

²⁰⁴ H. G. Gadamer, op. cit., p 24.

sustrato está dado por la libertad de empresa. Tal libertad en abstracto incurriría en una escisión del contexto histórico en que está inmersa, lo cual constituye un extravío, como se señaló en lo concerniente a la razón y a los contenidos del ser.

Por su parte, la formulación de las nacionalidades ha perseguido, entre otros propósitos, un mayor dominio económico a través de la violencia y el poderío militar; por ello cuando una potencia invadía un pueblo para explotar sus recursos materiales y humanos, mantenía el discurso civilizatorio de salvarlos de la barbarie al transmitirles valores más altos, como los del cristianismo, que en la actualidad han sido suplidos por los de *democracia, libertad e igualdad*, como si fueran principios universales, cuando los fines son exactamente los mismos, en términos de imponer un determinado sistema.

De acuerdo con Ernst Cassirer en su obra *El mito del Estado* (misma que se tratará a mayor detalle en el capítulo cuarto de este trabajo, en el apartado relativo a “El mito y la política”), la creación del mito del héroe y de la nación, fueron utilizados por el nacional socialismo para devastar a una parte de la humanidad —si bien en sus formulaciones iniciales no tuvieron esos propósitos—, ya que en épocas de crisis sociales, los pueblos buscan algo en qué creer, algo en qué aferrarse.

Mircea Eliade presenta el proceso referido de la siguiente manera:

Se ha visto la importancia, en las sociedades arcaicas, del «retorno a los orígenes», efectuado, por otra parte, por múltiples vías. Este prestigio del «origen» ha perdurado en las sociedades europeas. Cuando se emprendía una innovación, ésta se concebía o se presentaba como un retorno al origen. La Reforma inauguró el retorno a la Biblia y ambicionó revivir la experiencia de la Iglesia primitiva, es decir, de las primeras comunidades cristianas. La Revolución francesa tomó como paradigmas a los romanos y a los espartanos.[...] En los albores del mundo moderno, el «origen» gozaba de un prestigio casi mágico. Tener un «origen» bien establecido significaba, en definitiva, prevalerse de un noble origen. [...] A principios del siglo XIX, el espejismo del «origen noble» incita, en toda la Europa central y sudoriental, una verdadera pasión por la historia nacional, especialmente por las fases más antiguas de esta historia. «¡Un pueblo sin historia (leed: sin ‘documentos históricos’ o sin historiografía) es como si no existiera!» Se reconoce esta ansiedad en todas las historiografías nacionales de Europa central y oriental. Una pasión tal era, ciertamente, consecuencia del despertar de las nacionalidades en esta parte de Europa y se transformó muy pronto en un instrumento de propaganda y de lucha política.²⁰⁵

²⁰⁵ M. Eliade, *op. cit.*, pp. 85 - 86.

De esta cita, procede seguir manteniendo las debidas reservas en relación a la posición esencialista del autor que pretende establecer determinados *orígenes*, lo que resulta importante rescatar consiste en la observación de que con antelación a la Época Contemporánea, la razón utilitaria recurrió a paradigmas constituidos por modelos ancestrales cuyo realce estaba inscrito en las gloriosas historias nacionales, de manera que podían adoptar el ropaje del mito como verdades que no requieren ningún tipo de comprobación.

No obstante, en los tiempos actuales los prototipos a adoptar representados por los estereotipos sociales carecen de toda grandeza, parecería que la inventiva se ha agotado, así “Se descubrirían comportamientos míticos en la obsesión del «éxito», tan característica de la sociedad moderna, y que traduce el oscuro deseo de trascender los límites de la condición humana”.²⁰⁶ Al partir del siglo XX, para acotar la Época Contemporánea como trazó Gadamer, las formulaciones míticas han arrojado resultados deplorables.

En tal entorno, no obstante el menosprecio por parte de la cultura de masas al mito antiguo catalogado ya como infantil, como ingenuo, se usa al mito contemporáneo para repetir a diario conductas que abarquen todas las posibilidades de la existencia.

Entonces se manifiesta la paradoja ya referida: a mayor desarrollo de la ciencia, del conocimiento racional, por otra parte mayor influencia en el cuerpo de creencias sociales de estereotipos encarnados en mitos carentes de toda significancia o de comprensión de la realidad. La ecuación se resume en los siguientes términos: a mayor secularización de las creencias sociales que la misma ciencia alienta, mayor prevalencia del mito trivial que pugna por la promoción individual.

¿Cómo ha sido posible esto? que en la actualidad con el vocablo mito se haya mantenido la semántica que hace alusión a un relato, sin importar su grado de certeza, pero ahora se la haya impuesto además una carga peyorativa, como si se tratara de relatos sin ninguna credibilidad, mientras por otra parte se está aludiendo a falsos nacionalismos, a ensalzar el culto a la autoridad y a establecer paradigmas alienantes que conduzcan las actitudes y comportamientos en la sociedad, cuando en contraste la ciencia ha alcanzado portentosos desarrollos. En esto al parecer consiste la lógica del sistema.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 87.

Ya no se manifiesta el poder evocador de los mitos antiguos, ya sea que por ellos se esté haciendo referencia a un tipo de narración que según Kirk adquiere con el tiempo un carácter tradicional, la cual está plagada de fantasía y se ocupa de manera intuitiva de problemas humanos importantes; o bien correspondan a los mitos primigenios de Eliade, los que hacen referencia a los orígenes, a los comienzos del devenir humano para ordenar la existencia y dotar de sentido al porvenir. Así, la posible relación entre el mito antiguo y el contemporáneo se encuentra corrompida, la diferencia es de naturaleza, no de grado.

Habría por tanto que insistir en la consideración de Gilbert Durán contenida en su obra *Mito y sociedades*: “El mito no es más un fantasma gratuito que se subordina a lo perceptible y a lo racional. Es una *res* real, que se puede manipular tanto para lo mejor como para lo peor”.²⁰⁷

Con la razón ocurre otro tanto, si por medio de un ejercicio de reflexión y abstracción se perfilaba la búsqueda de los principios unificadores que explicaran el fracturado mundo sensible, la accidentada experiencia, pasa a ser un medio para legitimar a las instancias del poder político y económico al configurar una verdad acorde con un sistema de valores que proclamaban como únicos. Cabe por tanto el mismo señalamiento, entre el *logos* y la razón utilitaria la diferencia es de naturaleza, no de grado, entre ellas la relación no es viable.

Como dicen las musas en la Teogonía de Hesíodo «*Sabemos contar muchas falsedades que se parecen a lo verdadero..., pero también lo verdadero*» (*Theog.*, 26).²⁰⁸ Los mitos contemporáneos encajan completamente en la primer parte de la proposición ¿no habría por tanto más bien que desmitificar a los actuales mitos? Esto, sin caer en la pretensión romántica de que todo tiempo pasado fue mejor, tan solo con el fin de dilucidar las circunstancias vigentes.

Al respecto el presente trabajo no tiene por objetivo ubicar dónde se encuentra la verdad en disputa en la dialéctica mito y *logos*, tan solo pretende explorar qué sucedió en el entreacto cuando ambos polos se opusieron. Al reconocer las facetas históricas donde adquirieron diversos contenidos el mito y la razón, entre ellas se impuso un tercero en discordia: el poder, con sus diversas formas de legitimización de la autoridad, como incluso se comprueba desde la Antigüedad con los mitos fundacionales. La razón quedó relegada a

²⁰⁷ G. Durán, *Mito y sociedades. Introducción a la mitología*, p. 41.

²⁰⁸ Citado por H. G. Gadamer, *op. cit.*, p., 25.

un plano utilitario por las instancias que pugnaban por mantener el poder político al enfrentar al mito antiguo con el cristiano, a continuación fue presa del Estado secular, de manera que la política como medio de acceso al poder no ha dejado de ocupar la cúspide, enmascarándose con la pretendida verdad, utilizando para ello las más diversas argucias, todo estaba ya permitido, los dioses paganos estaban desterrados y la razón utilitaria pertenecía al mejor postor. —No obstante la política también puede situarse en otros derroteros, como configurar formas de convivencia social o de resistencia ante las fuerzas de avasallamiento—.

Por tanto si tanto el mito como la razón han sido utilizados por las instancias de poder para su empoderamiento y legitimización, lo relevante radica en identificar en su discurrir histórico los diversos contenidos que han adoptado, de manera que se reconozcan sus capacidades para lograr actuar con autonomía de las centros de poder prevalecientes, en un esfuerzo en que la razón se trascienda así misma para que llegue a identificarse desde la diferencia, a observarse desde un ámbito externo a sí misma.

En consecuencia, así como el mito y el *logos* convivieron en la Antigüedad, las oposiciones se manifiestan entre el mito en sentido fuerte y la razón utilitaria, así como entre el *logos* y el mito ficción, con la consecuente degeneración de los mitos clásicos a los contemporáneos, así como entre el *logos* y la razón utilitaria, donde las diferencias son más de naturaleza que de grado.

Como se ha tratado de esbozar en este apartado, el movimiento pendular entre el mito y el *logos* ha traído aparejados continuos cambios. Si bien parecería que los mitos fundacionales que en la Antigüedad narran los orígenes divinos de las dinastías, o los mitos credencial que legitimaban instituciones se han mantenido a lo largo de la historia, éstos han adoptado distintas modalidades según las circunstancias específicas.

Si en el Medievo se buscó la salvación del alma sin importar la idea de progreso, el poder del clero irradiaba al derecho divino los reyes, en términos que las monarquías estaban ungidas por el mismo dios para realizar sus funciones, privilegio que se transmitía de manera hereditaria dados los orígenes de la estirpe. En la modernidad ese tipo de argumentos recurrieron a los nacionalismos, además debía armarse el cuadro de un noble origen. En tal tendencia en el siglo XX el nazismo en Alemania arribó a la formulación exacerbada de la raza superior aria.

En ese transcurrir de la historia ¿dónde quedaron los mitos especulativos y explicativos? aquéllos que proporcionaban una relación armónica con la naturaleza y formas diferentes de comprender la realidad. Ya no eran útiles para el aparato civilizador que contaba con los nuevos paradigmas acordes a sus pretensiones de dominación, por tanto quedaron relegados a las comunidades indígenas y campesinas aisladas que fueron estigmatizadas como primitivas, salvajes, por mantener su propia cosmovisión.

Así, mientras en la actualidad se manifiesta el mito en su acepción más débil, el cual no contiene formulaciones para comprender la realidad por medio de algún tipo de saber, por otra parte sigue estando presente la función del mito consistente en brindar un sistema de creencias que permitan la cohesión social, pero ahora en base a repetir tan solo determinados estereotipos que se sustentan en fórmulas superficiales para alcanzar cierta posición social. Así, cuando se destruye un mito ficción o deja de ser útil, se construye otro, cada vez más absurdo.

El abismo entre la función de los mitos antiguos y los actuales ¿acaso lo zanjó el uso utilitario de la razón que al imponer paradigmas sociales pretende, como el mito antiguo, orientar el destino humano —si es que tal existe—, mientras sigue las pautas de los intereses económicos y políticos prevaecientes? ¿la falla reside en la necedad del hombre por asirse a reinos teleológicos?

O habrá que aceptar que los mitos contemporáneos surgen de una necesidad de creer en algo en tiempos de crisis, donde los mitos antiguos constituían una respuesta ante el caótico acaecer de una naturaleza incomprensible, mientras los mitos contemporáneos son el refugio a la miseria económica y cultural impuesta a los sectores mayoritarios de la población, pese al avance de la ciencia que se impone a la naturaleza con fines de lucro.

Cabe inquirir si lo que subyace en última instancia es la propensión humana de dotar de contenido a lo que podría identificarse como un *ethos* espiritual y ante ello, lo que se presenta es la reconfiguración del «pensamiento mítico» de acuerdo al contexto social y material de cada época. En todo caso ¿existe una parte espiritual del hombre que necesita de credos o de doctrinas de índole divino y por las cuales se debate su existencia? ¿han sido insuficientes las respuestas que el conocimiento racional ha constituido en sus diversas fases de desarrollo? Las interrogantes no resultan sencillas de abordar, en el siguiente

capítulo tratará de hilvanarse qué se aduce por «pensamiento mítico» de acuerdo a diversas corrientes interpretativas.

Capítulo III

Interpretaciones del mito

En los capítulos anteriores se ha procurado caracterizar al mito, sin embargo en el proceso de su comprensión aún resulta necesario deslindar los atributos que más que pertenecerle, corresponden a supuestos que sus exégetas le han atribuido, lo cual es importante analizar ya que han contribuido a la mitificación del mito.

En primera instancia resulta útil precisar a qué se alude con *desmitificación* del mito. De acuerdo a Eliade el proceso de desmitificación provino de las críticas racionalistas de los presocráticos, los cuales impugnaron principalmente la teogonía contenida en las obras de Homero y Hesíodo. De mi parte por desmitificación aludiré a la crítica de las significaciones exacerbadas y simbolismos ocultos que sus intérpretes le han atribuido, mismas que han aportado a su mitificación. Incluso en base a tales interpretaciones se presentan en la actualidad a los mitos tal como los conocemos y asimilamos, lo cual seguramente difiere de la forma de apropiación de los mitos en las culturas antiguas, o en las comunidades que aún hoy en día basan sus creencias en las cosmovisiones contenidas en sus mitos.

Cabe señalar que una parte de la desmitificación del mito ya se abordó en el capítulo primero, cuando de acuerdo a las características del mito que señala Kirk, éste debe reconocerse como una obra literaria cuyas narraciones han adquirido un carácter tradicional y goza de una «fantasía dislocada» En ocasiones los mitos han cumplido funciones de entretenimiento, en otras se dedicaron a reflexionar sobre los problemas humanos importantes, también hay series de mitos ocupados en validar y legitimar instituciones y a las dinastías dominantes. Sobre todo para la desmitificación del mito, resulta de capital importancia contextualizar su contenido y funciones en correspondencia con las condiciones materiales y sociales de las épocas históricas a que corresponde.

En el capítulo segundo se continuó con la desmitificación del mito. Allí se explicó que resultan carentes de fundamento las exageraciones de Eliade, ya que invariablemente encuentra en los mitos mandatos divinos y referencias a los tiempos de los orígenes en que se constituyó el cosmos, de manera que pretende imponer una posición esencialista que limita el proceso del accionar del mito a un solo momento primigenio que fundamenta todo lo creado.

En el presente capítulo se continuará con el proceso de desmitificación del mito a partir de la crítica a sus teorías interpretativas. A manera de introducción se partirá de la tensión entre la naturaleza y cultura, para en seguida exponer las principales escuelas de acuerdo a sus más destacados representantes, como son la posición animista de Taylor, la alegórica de Jacobsen y la del mito credencial de Malinowski; en tal marco se abordará la teoría estructural de Lévi-Strauss. A continuación se expondrá el método interpretativo por medio del psicoanálisis de Freud y Jung para concluir con el simbolismo de Cassirer, que a su vez da pauta para tratar en el último apartado lo referente a la «imaginación mítica». Cabe destacar que la obra de Kirk que se ha adoptado como referente tiene la ventaja de comparar estas escuelas entre sí, lo cual permite lograr un cuadro más completo de la exposición, además que en lo fundamental coincidimos con los planteamientos de este autor.

Un aporte importante de este capítulo consiste en demostrar que en ocasiones los autores citados, cuando aluden a los contenidos o significados del mito, introducen *a priori* sus propios postulados y giran en torno a una petición de principio, para terminar elucubrando en lo que podría identificarse como «pensamiento mítico», más que sobre el mito en sí.

III.1.1 Tensión naturaleza y cultura

Si bien en apartados anteriores se apuntó que el mito ha constituido un medio para que el hombre se vincule con la naturaleza (como una de sus posibilidades), por otra parte también se señaló que el mito se reelabora continuamente de acuerdo a las condiciones materiales prevalcientes en las comunidades a que pertenece; las cuales también son dinámicas, de manera que cuando el hombre habita ya en ciudades y se aleja del contacto cotidiano con la naturaleza, ésta se suple paulatinamente por la cultura, la cual es una producción completamente humana, que no por ello implica sea siempre bondadosa, se presenta también en un contexto de gobiernos despóticos, guerras y una explotación económica. Determinados tipos de mitos responden a esa transición y al ámbito propiamente de la cultura.

Si los mitos van expresando tales procesos, tampoco lo hacen de manera lineal, como tampoco lo es el paso de un estadio de condiciones materiales a otro; éstos se pueden

presentar imbricados al interior de una sociedad, así como en yuxtaposición entre diferentes pueblos en una misma época. Es decir, en una misma región pueden presentarse comunidades que se han clasificado con diferentes niveles de desarrollo atendiendo a sus condiciones económicas y sociales, que parecería responden a diversas épocas, por lo cual unas se han calificado como atrasadas (las vinculadas al agro) y otras como modernas (las de tipo industrial y más recientemente donde predominan los servicios). Lo mismo ocurre al interior de una sociedad, de manera que quienes detentan mayores recursos se consideran como los sectores más avanzados y en tal estereotipo los demás estratos tratan de ajustar sus comportamientos de vida y de consumo. En consecuencia, tales patrones guardan correspondencia con la amalgama de las creencias sociales que orbitan en los conglomerados humanos, de manera que pueden identificarse la presencia sincrónica de mitos en sentido fuerte y en el débil en una misma época y al interior de una sociedad en particular. La calificación como condiciones materiales más atrasadas o desarrolladas, guarda íntima relación con la posición hegemónica de los diversos centros de poder económicos y políticos.

En tal contexto, un ejercicio interesante para la comprensión del mito consistiría en identificar cuáles mitos responden a cuando el hombre se dedicaba a la recolección y la caza; cómo se modificaron cuando se esperaba una mayor fertilidad de la tierra al depender la subsistencia de la agricultura y la ganadería; qué mitos prevalecieron cuando el hombre habitó ya en ciudades y florecieron el comercio y los oficios; cuáles se invocaron en las campañas de conquista o para imponer tiranías.

Al respecto tal vez no sea posible establecer un esquema que identifique una correspondencia con una precisión puntillosa; de la bibliografía revisada los autores aducen que se ha hallado un escaso material historiográfico y se obtienen inferencias a grandes rasgos. Lo que sí puede estipularse desde nuestra particular consideración es lo siguiente: desde las tribus nómadas del neolítico, con los primeros mitos relatados alrededor de la fogata, inicia la cultura.

Para realizar el ejercicio propuesto a su vez es necesario tener en cuenta lo siguiente: además de las asociaciones mito y naturaleza, mito y cultura; se encuentra de manera destacada el mito que se debate en el contraste entre naturaleza y cultura. Esto se puede ejemplificar de la siguiente manera: se refirió en el capítulo anterior que cuando se criticó

por la Ilustración griega a los dioses del Olimpo por comportarse de manera demasiado humana (envidias, engaños, traición, competencia), que corresponde a una mayor presencia de la cultura, surgen diversos movimientos, tanto en la aristocracia como en los estratos populares, por los cuales vuelven a adquirir protagonismo en el cuerpo de creencias sociales los dioses de las primeras generaciones que se identifican más con la naturaleza, la cual es de por sí procreación, fertilidad, como lo ejemplifica la continua cúpula de Urano y Gea o el sensualismo de Dioniso, el cual habita con su cortejo en las entrañas de los bosques. Pero de manera simultánea Atenea, que pertenece a la generación de los dioses olímpicos, es la diosa patrona de la ciudad de Atenas y Apolo tiene sus oráculos en la misma ciudad.²⁰⁹ Tal imbricación de planos muestra las paradojas en la relación del hombre con su entorno, pero también al parecer mientras más civilización, el hombre más añora las emociones y pasiones que son contenidas por ésta.

El término civilización va aparejado a la idea de un progreso en lo económico y social, de manera que al alcanzar un mayor refinamiento la satisfacción de las necesidades materiales se modifican las costumbres, sin embargo esto es posible se manifieste tan solo en un sector social, el que detenta los mayores recursos, que al presentarse como el más moderno es el más susceptible de imitación.²¹⁰

Lo anterior conlleva la propagación de conductas que tienen que imponerse con buen grado de artificialidad y por diversos medios, como el mito contemporáneo que reproduce los estereotipos sociales. No obstante los amplios sectores de la sociedad con escasos recursos quedan al margen de tales posibilidades y buscan otras opciones. El entramado social se complejiza, también está presente la paradoja de la convivencia de dos mundos opuestos, uno moderno de tipo industrial y otro ancestral vinculado al agro, donde cada uno sostiene sus propios sistemas de creencias; de ahí también la amalgama y complicaciones en el uso del término mito.

Por su parte el ascender en la escala social implica plegarse al refinamiento cultural que considera burdo y de mal gusto lo más natural, como la sexualidad y el cuerpo, que deben buscar canales subterfugios para manifestarse, ya que incluso la moral justifica las buenas costumbres, las cuales se añoran a las relaciones de dominación de índole cultural.

²⁰⁹ Cf. Leticia Flores Farfán, *Atenas, Ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*.

²¹⁰ Cf. Norbert Elías, *El Proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*.

Como ejemplo cabe señalar que en la Grecia antigua el pueblo y los sectores aristocráticos asistían de forma masiva en las bacanales donde se celebraba al dios Dionisio (Platón, con gusto especial por los jóvenes, lo cual era normal en su cultura, también participaba), que si bien eran festividades relacionadas con la fertilidad de la tierra y se celebraban dos veces al año, antes del periodo de la siembra y durante la cosecha, además constituían una especie de catarsis donde los excesos cometidos no eran materia de reproche, incluso entre esposos, al contrario, permitían soportar los trabajos y la monotonía de la vida cotidiana durante el resto del año. Tales celebraciones pueden considerarse el antecedente de los carnavales actuales que se efectúan al inicio del ciclo agrícola.

Así, la relación del hombre con la naturaleza y la configuración de la cultura se manifestaron en los mitos, Kirk lo expone de la manera siguiente:

Los presupuestos de fondo parecen hallarse asociados con la valoración de las ideas, muchas veces contrapuestas, de naturaleza y cultura, oposición que recibió una expresión moderna en Jean-Jacques Rousseau, pero que, según demostrara Lévi-Strauss, era de profundo interés para las tribus indias del Brasil central, y, según sugiero yo, incidió en la cultura griega bastante antes de lo que se suele admitir. En tal caso, la relación naturaleza-cultura empieza a manifestarse como una de las preocupaciones centrales y más universales de los mitos especulativos, junto con los problemas de la vida y la muerte y la relación entre los diversos tipos de fertilidad, humana, animal y agraria. Ello afecta de por sí a una de las tesis centrales de estos estudios: la de que muchos mitos, a pesar de los intentos de limitar sus funciones llevados a cabo por Malinowski y sus seguidores, o por la escuela del «mito y el ritual», o por el restringido enfoque del «mito-naturaleza», son en algún sentido especulativos, por encima y más allá de la alegoría directa o la etiología trivial y concreta.²¹¹

Por tanto, el «pensamiento mítico» no comporta un mero reflejo de las condiciones materiales, no es tan solo mimesis, involucra un procesamiento reflexivo, pero en ello además se superponen los sentimientos y deseos que son parte de sus motivaciones; por ende el proceso *poiético* es complejo. Al respecto, si los estudiosos del mito aplican categorías que son propias de su contexto y de su cultura, es de lo que disponen, no es posible escapar a esto, no obstante el mito que pertenece a otra época o a otra conformación cultural puede guardar otros sentidos, por ello su análisis debe emprenderse desde diversas perspectivas y no pretender arribar a soluciones acabadas.

²¹¹ G.S. Kirk, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, p. 167.

Como se ha expuesto, a partir del estudio del mito desde enfoques unilaterales, se ha llegado a excesos como concebir paradigmas que provienen de los tiempos de los orígenes o a conjeturar una mente humana con arquetipos perennes, de la cual aún hoy es escaso lo que la ciencia ha podido descubrir.

Por tanto en el estudio del mito existe un amplio margen para las interpretaciones, más cuando en su creación la imaginación está presente, los pensadores serios así lo reconocen. Otros parten de unos supuestos *a priori*, caen en la petición de principio, en términos de introducir previamente en el análisis los postulados que pretenden demostrar, para así sacar adelante sus propias teorías cuando en parte son elucubraciones personales.

Al respecto, para acercarse a la comprensión del mito Kirk prioriza su función, por su parte la corriente representada por Lévi-Strauss se enfoca en su estructura, la cual puede aportar elementos siempre y cuando se asuma de manera crítica, como cualquier otra. Lo contrario puede derivar, por ejemplo, que se postule *a priori* que todos los mitos se vinculan con los ritos o constituyen un esfuerzo por representar la naturaleza de modo alegórico para poder comprenderla.

Un mito realizará varias de estas funciones de una vez, dando también explicaciones sobre el origen de algún fenómeno y presentando una historia que tendrá un especial atractivo para la imaginación, en parte por sus elementos fantásticos o sobrenaturales. En mi opinión, lo importante para el moderno estudioso del mito es que se halle preparado para encontrar todas estas propiedades o algunas de ellas en los mitos de cualquier cultura, y no que aplique *a priori* teorías generales a una categoría de la expresión y la imaginación humanas que parece, en último término, de gran envergadura.²¹²

Para ahondar en este tópico de naturaleza y cultura, procede observar a mayor detalle las referencias a Lévi-Strauss.

III.1.1 La teoría estructuralista de Lévi-Strauss

De acuerdo con Kirk, la posición de Lévi-Strauss considera que el mito opera como mediador de contradicciones al introducir un factor mítico entre polos opuestos, misma que resultó innovadora en su momento. Antes de Lévi Strauss, la corriente que dominaba entre los antropólogos se sostenía en las teorías de Malinowski, las cuales establecían que los mitos se avocaban a justificar instituciones, como puede ser la legitimización de una

²¹² *Ibid.*, pp., 111 y 112.

aristocracia gobernante o el aceptar la jerarquía entre los estratos sociales; pero además los mitos proporcionaban una narrativa que sustentaba las creencias de la comunidad, se refirieran a la fertilidad del suelo o el paso a la otra vida, por ejemplo.

Tendré que hablar más de él después [de Malinowski], pero ha de destacarse aquí que ha conseguido restringir el campo de mira de muchísimos antropólogos de la escuela angloamericana con sus puntos de vista sobre la función primordial de los mitos [...] Recientemente se ha restablecido el equilibrio de la manera más sorprendente desde la periferia de la tradición gala, completamente opuesta a la anterior y mucho más teórica. Claude Lévi-Strauss y sus teorías afirman que todos los mitos son especulativos o el reflejo de algún problema, una vez que son correctamente comprendidos. Su correcta comprensión requiere una concentración en la estructura de relaciones que los sustentan, más que en sus contenidos explícitos o cualquier interpretación estrictamente alegórica.²¹³

Según Kirk, para Lévi-Strauss el significado del mito debe buscarse en su estructura, no tan solo al interior de un mito, sino la que subsiste en las relaciones entre una serie de mitos, de manera que el contenido expresado a través de la narrativa resulta irrelevante para el caso.

Es necesario tener presente que Lévi-Strauss pertenecía a la corriente estructuralista inaugurada por Ferdinand de Saussure, cuyos estudios atañen a la lingüística. En este caso el método (estructuralista) se encuentra determinado por su objeto de estudio, la lengua; en otras palabras, del estudio de la lengua se desprende el método estructuralista.

Por su parte, el análisis de Kirk sobre los mitos se ha basado en las funciones que éstos despliegan, sean de entretenimiento, operativa, iterativa, revalidatoria, especulativa, aclaratoria, evaluadora o escatológica. Para Lévi-Strauss si atendemos a la estructura del mito, éstos se reducen a expresar un problema y proporcionar una explicación; sin embargo éstas no son evidentes, deben rastrearse al interior de tal estructura.

Así y siguiendo a Kirk, en un mito pueden identificarse capas o niveles de códigos que se superponen entre sí y contienen una contradicción, por ejemplo por medio de un mito que trate sobre la cocina (cómo se crearon ciertos vegetales y la forma de prepararlos por ejemplo), puede mostrarse la tensión entre la naturaleza y la cultura así como su solución, donde un código contiene el sustrato de los otros códigos, de manera que la parte puede explicar el todo, aunque para ello primero se tenga que apreciar el conjunto en su totalidad.

²¹³ *Ibid.*, p. 23.

Para analizar el mito como mediador de contradicciones, Kirk primeramente resume el proceso de formación del mito griego de la siguiente manera:

Los mitos griegos, tal como argumentaré más tarde, en la forma en que nosotros los conocemos, se hallan fuertemente contaminados. Muestran trazas de una progresiva remodelación y, en particular, de una exageración de los elementos de cuento popular a expensas de los elementos especulativos o explicativos. Los estructuralistas rechazarán la consecuencia lógica que de ello se deriva, a saber, que no podemos seguir los pasos del «significado» o mensaje de muchos mitos griegos. De acuerdo con la teoría de Lévi-Strauss, en parte aceptada por Leach, según la cual «el mito consiste en todas las versiones» y «sigue siendo el mismo mientras es sentido como tal»; por lo tanto su estructura pervive incluso en una exégesis erudita o en una nueva interpretación, tal como la que propuso Freud para el mito de Edipo. A mi entender esta teoría es errónea, por razones simples que daré más tarde, y pienso que la progresiva interferencia escrita puede alterar, y con frecuencia efectivamente altera, el sentido de un mito tradicional.²¹⁴

Se ha señalado en el capítulo anterior de este trabajo que un mito tradicional se transmite de manera oral y en ese proceso se modifica y enriquece, de manera que su *poíesis* es dinámica, ya que mientras el mito se recrea, a la par crea mundos desde el lugar y momento de su enunciación; así una cultura particular desde su propia perspectiva dota de sentido a su existencia. También se refirió que el autor de mitos puede incorporar los elementos que más seducen a su audiencia, como son los motivos del cuento popular.

Cuando el mito queda estático por medio de la escritura y esa versión privilegió los componentes de cuento popular para lograr un mayor impacto, se perderían los elementos especulativos y explicativos del mito, que son los más importantes en cuanto mito y que propiamente le proporcionan ese carácter.

Sin embargo y según Kirk, no reconoce Lévi-Strauss ese proceso, insiste en que todas las versiones de un mito conforman a ese mito, desde las cuales es posible trazar los ejes que lo atraviesan (en esto consisten los *mitemas*).

Cuando Lévi-Strauss pretende rescatar las series de mitos como un todo, como una estructura para identificar sus niveles y códigos, podría estar negando su dinamismo al pretender identificar la sustancia que subyace en los mitemas, que en última instancia explica Kirk, consiste en la proyección inconsciente de los sustratos del «pensamiento mítico», que en ese caso, quedarían en una nebulosa donde sólo se encuentra el vacío.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 73 - 74

Si como se señaló, el mito en su oralidad es susceptible de responder a las cambiantes problemáticas sociales, además de adaptarse a los gustos del creador de mitos y de su audiencia, esto implica que un mismo mito en sus distintas variantes no exija que se le rescate para pulirlo en sus elementos comunes y entonces detectar su esencia, sobre todo si en bastantes casos los mitos se fueron gestando a partir de la superposición y pulimentación un tanto casual de sus estructuras narrativas. Tampoco lo anterior le interesa al mito, a él le basta con que se le viva, tal vez tan sólo sea una preocupación de quienes así creen estar descubriendo una verdad que de por sí es fluida, vaporosa y efímera:

Por tanto, si los mitos son relatos tradicionales, su estilo narrativo se halla, pues, sometido a las reglas de todos los relatos tradicionales: sufrirán en alguna medida variaciones en todas las ocasiones en que sean narrados, y éstas dependerán del capricho, la ambición o el repertorio temático particular de cada narrador en concreto, y, por otra parte, de la receptividad y los requerimientos particulares de un determinado auditorio.²¹⁵

Cabría inquirir si en la cita anterior Kirk comete un exceso al generalizar una condición para el conjunto de mitos o al menos, si dicha regla opera para una serie de mitos de una cultura particular. En todo caso es viable arribar al siguiente colofón, que no es menor:

Antes de que se pueda alcanzar una conclusión definitiva y fidedigna de este asunto, se necesitarán más trabajo y más pensamiento. Por el momento, la teoría de Lévi-Strauss, incluso en su concepción de la mente arquetípica, es tan confusa y puede conducir tanto a error como cualquier otra teoría universalizadora de los mitos, ya diga ésta que todos explican rituales, o que todos son alegorías de la naturaleza. Lo que ha logrado Lévi-Strauss es demostrar que ciertos mitos en ciertas culturas pueden tener cierto tipo de función explicativa que no se había sospechado que pudieran tener. De ahora en adelante será necesario siempre tener en cuenta la posibilidad de que un mito, incluso en la tradición occidental, pueda llegar a proporcionar un modelo de mediador de una contradicción, ya sea en términos de estructura o de contenido, al mismo tiempo, por supuesto, que hay que tener en cuenta otras posibilidades, como pueden ser el mito credencial o el que trata de la fertilidad y las estaciones, o de la representación de los miedos y creencias acerca del mundo de los muertos, o de la naturaleza y funciones de los dioses, o de la evaluación de diversas ocupaciones, materiales o métodos de producción de alimentos.²¹⁶

²¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

²¹⁶ G.S. Kirk, *op. cit.*, p. 111.

La mediación de polos opuestos que despliega el mito, donde pueda estar presente la tensión entre la naturaleza y la cultura, es un importante aporte de Lévi-Strauss en el estudio del tema. por lo cual procede atender el siguiente apartado.

III.2 Lévi-Strauss y las escuelas del mito credencial, la animista y la alegórica

En la exposición de los principales representantes de estas escuelas se expondrá con mayor detalle las diferencias entre las posiciones de Kirk y Lévi-Strauss.

De manera preliminar podrían diferenciarse de manera esquemática los siguientes bloques: Por una parte Lévi-Strauss y Cassirer interpretan al mito a partir de su análisis de la operación que desempeña el lenguaje; si bien ambos establecen que a través de la lengua se construye el mundo, el primero privilegia el elemento estructural y el segundo el simbólico.

Por otro lado la posición psicoanalítica (se detalla más adelante) postula la presencia de unos arquetipos inmutables en el inconsciente de la mente humana, mismos que se manifiestan en los mitos; al respecto Mircea Eliade guarda semejanzas con Jung.

De su parte Kirk privilegia las funciones que el mito ha desempeñado (especulativa, explicativa, operativa, iterativa, etc.), además de considerar que su proceso de formación responde al desarrollo gradual de estructuras narrativas, en ocasiones de manera un tanto casual.

En otro orden cabría identificar al mito credencial de Malinowski ²¹⁷ que sanciona instituciones o costumbres, el mito animista de Tylor ²¹⁸ que identifica espíritus en los fenómenos naturales que impresionan al hombre, así como el mito alegórico que según Jacobsen ²¹⁹ permite comprender la naturaleza al resituirla en planos humanos o culturales.

Antes de entrar en materia, conviene advertir que Lévi-Strauss en su obra publicada en 1962 *El Pensamiento salvaje*, derrumba los prejuicios sobre el supuesto atraso intelectual

²¹⁷ Bronisław Kasper Malinowski fue un antropólogo social británico. Entre sus obras, *Myth in Primitive Society*, data del año 1926; *The Scientific Theory of Culture* es del año 1944 y *Magic, Science, and Religion* de 1948.

²¹⁸ Edward Burnett Tylor, antropólogo inglés. Entre otras obras, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*; data del año 1871 (Publicado en español como Tylor, E. B. *Cultura primitiva: Los orígenes de la cultura*. Ayuso, 1976). Su libro *Anthropology* se publica en 1881 (Publicado en España como Tylor, E. B. *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Alta Fulla, 1987).

²¹⁹ Thorkild Jacobsen fue un historiador danés que realiza su obra en los Estados Unidos; se especializó en el antiguo Cercano Oriente. Su obra la realizó entre los años 1939 y 1987.

del hombre primitivo, ya que demuestra que éste es capaz de realizar análisis empírico y clasificar de manera sistemática los objetos del mundo real; otro de sus aportes consiste en considerar al mito como mediador de contradicciones como ya se expuso (aunque según Kirk, para Lévi-Strauss esta operación no se encuentra de manera consciente en el creador de tales mitos). Por otra parte en una obra anterior del año 1958, *Antropología estructural*, destaca el papel del inconsciente humano.

Para iniciar, procede referir que para Lévi-Strauss la interpretación psicológica del mito realizada por Boas merece el mayor reconocimiento, mientras que para Kirk resulta exagerada. Al respecto señala el primero: “Boas decía a menudo que el problema consistía en determinar las relaciones entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo del hombre, según la forma que adopta en sociedades diferentes”.²²⁰

A continuación, Lévi-Strauss enfatizará que la preocupación de la etnología consiste en indagar en el inconsciente sobre los motivos profundos de las configuraciones culturales:

Corresponde a Boas el mérito de haber definido, con una lucidez admirable, la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales, en páginas donde los asimila desde este punto de vista al lenguaje, anticipando así el desarrollo ulterior del pensamiento lingüístico y un futuro etnológico cuyas promesas comenzamos apenas a entrever. Después de haber señalado que la estructura de la lengua permanece desconocida para quien la habla hasta el advenimiento de una gramática científica, y que, inclusive entonces, ella sigue modelando el discurso fuera de la conciencia del sujeto, a cuyo pensamiento impone cuadros conceptuales que son tomados como categorías objetivas, Boas agregaba: «La diferencia esencial entre los fenómenos lingüísticos y los demás fenómenos culturales es que los primeros no emergen nunca a la conciencia clara, mientras que los segundos, si bien tienen igual origen inconsciente, se elevan a menudo hasta el nivel del pensamiento consciente, dando lugar así a razonamientos secundarios y a reinterpretaciones.»²²¹

Se advierte que Lévi-Strauss alude al término de *inconsciente*, el cual no guarda similitud con el de *subjetividad*, ya que ésta opera en el individuo de manera *consciente*; tal diferenciación tendrá importantes repercusiones como se apreciará más adelante.

Si para Lévi-Strauss en el inconsciente reside la clave de las diversas configuraciones culturales que el hombre realiza; Kirk señala que cuando Lévi-Strauss postula que el «pensamiento mítico» se manifiesta de manera inconsciente gracias a la arquitectura del espíritu, en ningún momento define en qué consiste ese espíritu. Por el momento el término

²²⁰ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 56.

²²¹ *Ibid.*, p. 67.

de *inconsciente* lo aplica para la operación del lenguaje. La siguiente cita explícita lo referido:

«La gran ventaja de la lingüística a este respecto es que, en conjunto, las categorías del lenguaje permanecen inconscientes; debido a ello es posible seguir el proceso de su formación sin que intervengan, de manera engañosa y molesta, las interpretaciones secundarias, frecuentes hasta tal punto en etnología que pueden llegar a oscurecer irremediablemente la historia del desarrollo de las ideas.» Sin duda alguna, Boas evita retener las racionalizaciones secundarias y las reinterpretaciones, las cuales conservan un imperio tal sobre Malinowski que éste logra eliminar las de los indígenas sólo para reemplazarlas por las suyas propias.²²²

Lévi-Strauss privilegia los postulados de Boas sobre la obra de Malinowski, cuando la formulación del mito credencial de este último hace referencia a las condiciones sociales y materiales en que están inmersas las creencias de la comunidad, ya sea que legitimen instituciones y relaciones de dominación, o bien se establezca una correspondencia con la fertilidad agraria por ejemplo.

Así, mientras Kirk destaca la relevancia a Malinowski en el estudio del mito al caracterizar al mito credencial, para Lévi-Staruss:

Malinowski y su escuela, junto con la casi totalidad de la escuela norteamericana contemporánea, se han orientado en una dirección inversa: puesto que la obra de Boas demuestra por sí misma hasta qué punto resulta decepcionante el intento de saber «cómo las cosas han llegado a ser lo que son», se renunciará a «comprender la historia» para transformar el estudio de las culturas en un análisis sincrónico de las relaciones entre sus elementos constitutivos en el presente. Toda la cuestión está en saber —como Boas lo ha señalado con profundidad— si el más penetrante análisis de una cultura singular que abarque la descripción de las instituciones y de sus relaciones funcionales y el estudio de los procesos dinámicos por los cuales cada individuo obra sobre su cultura y la cultura sobre el individuo, puede adquirir todo su sentido sin el conocimiento del desarrollo histórico que ha desembocado en las formas actuales.²²³

Para Lévi Strauss en el estudio de las sociedades deben confluir dos tiempos, aquél que permite ir del presente al pasado representado por la etnología, así como del pasado al presente como lo hace la historia, donde la conjunción de ambos permitirá reconocer la amalgama de las estructuras inconscientes, en su vinculación con las condiciones objetivas del mundo material representadas de manera consciente.

²²² *Ibid.*, p. 67.

²²³ *Ibid.*, p. 56.

El riesgo de privilegiar tan solo el método histórico señala Lévi-Strauss, consiste en aplicar nuestras propias categorías a sociedades que les resultan ajenas, tergiversando así sus propias configuraciones socio-culturales.

En realidad, cabe preguntarse si todas estas construcciones apresuradas, que nunca consiguen más que hacer de las poblaciones estudiadas «reflejos de nuestra propia sociedad» de nuestras categorías y de nuestros problemas, no derivan, como había percibido agudamente Boas, de una sobrestimación del método histórico antes que de la actitud contraria. Porque, a fin de cuentas, los que formularon el método funcionalista eran historiadores.²²⁴

Si bien de primera impresión resulta difícil no estar de acuerdo con Lévi-Strauss, el optimismo por hallar un método que permita comprender sociedades distintas a la nuestra —ya sea porque corresponden a otra época o por dententar una configuración cultural diferente, donde los prejuicios es lo primero que se impone—, decíamos ese optimismo se derrumba cuando la condición consiste en reconocer un *espíritu*, manifiesto en una esencia²²⁵ común e inalterable:

En consecuencia, tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación sino a la inversa. Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como esta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis.²²⁶

Se llega así al punto en que ese inconsciente para Lévi-Strauss no se halla en el individuo, sino en el conglomerado de instituciones y costumbres sociales, donde hay una interrelación entre el individuo y la cultura de la cual forma parte, a la vez que ese inconsciente se nutre desde una perspectiva histórica, lo cual podría parecer consistente, pero entonces se postula la presencia de un espíritu de carácter perenne y eterno, lo cual implica partir de una creencia *a priori* que guía un análisis cuyos resultados de antemano se

²²⁴ *Ibid.*, p. 63.

²²⁵ Se señaló en el capítulo anterior que la posición esencialista corresponde a las doctrinas metafísicas que aluden a la esencia o sustancia que define porqué algo es lo que es, la cual antecede a la existencia. Cabe agregar que cuando se pretende definir el *espíritu* de un pueblo, éste puede concebirse de manera no esencialista.

²²⁶ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 68.

han previsto. Para sostener la permanencia de ese espíritu se recurre al uso de una categoría, la del inconsciente, que parece ser un contenedor amorfo donde resulta válido suponer todo tipo de operaciones, basta para ello erigirlo así, como si se tratara de un acto de fe.

De lo expuesto se advierten coincidencias entre la posición de Lévi-Strauss con la corriente del psicoanálisis, la cual postula la presencia de arquetipos perennes en un inconsciente que califica como colectivo, precisamente porque esos arquetipos se encuentran en el conjunto de los individuos, de todos los tiempos y latitudes. Si Lévi-Strauss privilegia a Boas, recuérdese que éste se apoyó en las ideas del psicoanálisis.

Procede en este punto hacer referencia a la escuela animista para rastrear una mayor precisión. Kirk sitúa la posición de Tylor un tanto exagerada, ya que estipula que el hombre primitivo halla un espíritu en todos los fenómenos de la naturaleza que lo impresionan. Al respecto señala Lévi-Strauss:

Tylor describía la etnología como un conjunto complejo en el que se ubican «los conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las demás aptitudes o hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». Ahora bien, es sabido que en la mayoría de los pueblos primitivos es muy difícil obtener una justificación moral o una explicación racional de una costumbre o de una institución: el indígena interrogado se conforma con responder que las cosas han sido siempre así, que tal fue la orden de los dioses o la enseñanza de los antepasados. Cuando se encuentran interpretaciones, éstas tienen siempre el carácter de racionalizaciones o elaboraciones secundarias: no cabe duda de que las razones inconscientes por las cuales se practica una costumbre o se comparte una creencia están muy alejadas de aquellas que se invocan para justificarla.²²⁷

Cuando en un apartado anterior se aludió a la corriente animista, se indicó que tal posición deriva del prejuicio de considerar que el mito intenta brindar una explicación que adolece de la falta de conocimientos de las leyes de la naturaleza o bien, constituye un antecedente de la religión; sin embargo se acotó que el mito se ubica en otra vertiente, consiste en una forma de comprensión que no versa en la ciencia o la fe, lo cual no implica que carezca de sus propias formas de saber y creer. En tal sentido la representación de las fuerzas de la naturaleza en espíritus no son un mero invento a falta de mejor explicación o constituyen un dogma, proporciona en todo caso una cosmovisión que establece otra forma

²²⁷ *Ibid.*, p. 66.

de vincularse con el mundo. Tratar de comprender esto, si puede representar un esfuerzo sin necesidad de recurrir al espíritu absoluto o a la esencia inamovible que reside en el inconsciente de la mente humana.

Al parecer la problemática se centra en tratar de entender diferentes conformaciones culturales con categorías que le son ajenas, sin embargo como también se indicó, resulta casi imposible escapar a tal consideración, más cuando un requisito de la ciencia, incluidas las ciencias sociales, consiste en la elaboración de un cuerpo conceptual propio y en tal marco, cada corriente teórica privilegia sus propios conceptos, ya sea la etnología, la historia, la antropología o la misma filosofía.

Así, si han recibido críticas las posiciones de Malinowski sobre el mito credencial, así como la animista de Tylor, a Kirk la contribución de Jacobsen con la interpretación alegórica (los fenómenos naturales se resitúan en otros planos humanos o culturales para intentar comprenderlos), le resulta en cierta manera pertinente:

Jacobsen, por otra parte, distingue claramente entre lo que él llama la interpretación «mitológica» de los mitos y la interpretación «humana y psicológica». Con ello quiere decir que hay que separar la interpretación alegórica del contenido y la comprensión de los sentimientos que condujeron a la expresión de dicho contenido en forma mítica. La dificultad real para la crítica moderna, piensa, consiste en mezclar ambos tipos de interpretación: en comprender, en un proceso de simpatía, tal contenido en tal forma. Como último recurso, Jacobsen, al igual que Kramer, acepta que el mito es, en algún sentido, alegórico, pero considera que contiene ciertos factores adicionales, ciertos acentos emocionales, que hemos de apreciar para poder entender su contenido. Esta idea es ligeramente preferible al crudo racionalismo de la postura original de Kramer, pero sigue siendo insatisfactoria.²²⁸

Como Kirk menciona, Jacobsen diferencia entre las interpretaciones mitológica o alegórica por una parte y la humana o psicológica por la otra, lo cual implica distinguir el contenido propiamente del mito de los sentimientos que involucra. Cuando se trate más adelante a Cassirer, se apreciará que este autor enfatiza la parte emotiva de la conciencia mítica para sustentar que los símbolos expresan los miedos y alegrías, angustias y dudas del hombre. Resulta sugerente la posición de Jacobsen, ya que trata de conjugar un significado alegórico del mito, con otras motivaciones de índole emocional que estuvieron presentes en el mitógrafo en el momento de componer su obra.

²²⁸ G.S. Kirk, *op. cit.*, p. 118.

Y sin embargo, es difícil prescindir de algo que se parezca al modelo establecido por Jacobsen, consistente en un determinado contenido semántico, en teoría fácil de descubrir, encerrado o empapado de una determinada serie de emociones. Incluso en el punto de vista estructuralista del mito de Lévi-Strauss, según el cual las relaciones entre los símbolos míticos se corresponden en cierto modo con las relaciones entre los hombres, las instituciones y los objetos naturales y culturales en el mundo real, existe cierto grado de alegoría, concretamente en el supuesto de que existe un nivel «privilegiado» de significado. Con todo, la postura de Jacobsen, pese a que su teoría percibe el aspecto emocional del mito, se muestra, en sus interpretaciones concretas, demasiado simple.²²⁹

No obstante esta posición no convence del todo a Kirk, acota que después de recorrer Jacobsen esta interesante simbiosis entre los ámbitos intelectual y afectivo, regresa a privilegiar únicamente el primero de ellos manifiesto en el plano alegórico, situándose así en los umbrales de la mediación entre naturaleza y cultura.

Las conclusiones posteriores de Jacobsen son asunto bien distinto. Pasan a ser una reafirmación de la teoría por él mantenida, según la cual la finalidad de la mayoría de los mitos mesopotámicos es la de expresar acontecimientos del reino de la naturaleza en términos humanos y psicológicos, que permiten al hombre entrar en una relación de simpatía con la naturaleza y de esa manera, en algún sentido, llegar a comprenderla. [...] Se trata de una observación muy importante, pero ¿basta acaso con explicar adecuadamente incluso el presente mito para que se convierta en un principio general de interpretación? Lo cierto es que la psicología humana que resulta de la imposición de formas antropomórficas a las fuerzas naturales da una explicación muy sumaria de lo que aquí acontece.²³⁰

Kirk aconseja no sobredimensionar la explicación alegórica del mito, ya que en ocasiones su composición tal vez responda a un accidente de superposición de estructuras narrativas, más que responder a un ejercicio reflexivo realizado por el autor de los mitos con toda intención:

Si ello es así, resulta que muchos mitos sumerios de estructura compleja adquirieron significación mediante la combinación de temas originariamente independientes, que destacan de modo significativo y al mismo tiempo ilustrativo uno junto a otro. Tales temas parecen con frecuencia simples y evidentes por sí mismos, y su interés capital reside en sus cualidades narrativas. En ese caso, se insinúa un principio importante y prometedor, a saber: que algunos mitos, por lo menos, comportan un significado especial (o exploran un problema, reflejan una

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 146.

preocupación o actitud) gracias a la yuxtaposición efectiva de unos temas, cuyos intereses por separado son primordialmente de índole meramente narrativa.²³¹

A partir de lo señalado cabe la siguiente disertación: Los espíritus referidos en la corriente animista podrían incluso entenderse como una forma metafórica de las fuerzas de la naturaleza, guardando similitudes con la corriente alegórica que traslada a niveles de la cultura la realidad inmediata circunscrita en la naturaleza; por su parte la superposición de las estructuras narrativas del mito lo contextualizan como un tipo peculiar de obra literaria.

A la lupa de Kirk le resultaron demasiado exagerados los postulados correspondientes al estructuralismo, el simbolismo y el psicoanálisis como métodos para interpretar los mitos, ya que rebosan de supuestos que en ocasiones estiran hasta diluirse sus postulados, con tal de sostener la manifestación de un espíritu eterno e inamovible o bien, la presencia de arquetipos estáticos que residen en el inconsciente de todos los hombres, sin importar la época histórica o las condiciones sociales prevalecientes. Otras posiciones le parecieron insuficientes como la del mito credencial, la animista y la alegórica, ya que sus tesis no pueden extenderse a la categoría del mito en general y tan solo se pueden aplicar a determinados tipo de mitos.

Desde nuestra particular opinión, el bloque del mito credencial, el animista y el alegórico resulta más convincente para la interpretación del mito, ya que evitan adjudicarle intuiciones exacerbadas o significados ocultos. Esto sin demeritar al estructuralismo, el simbolismo y el psicoanálisis; en todo caso se podrá rescatar de cada corriente lo que resulte pertinente con la debida especificidad, según las series de mitos que se pretendan analizar en el contexto de culturas peculiares.

En todo caso lo que mantienen en común las diversas escuelas interpretativas que se han reseñado, es que se avocan a discernir sobre lo que se ha denominado como «pensamiento mítico», el cual se encuentra tanto en el creador de los mitos, como en la comunidad que vive y sufre a través de ellos.

En tal vertiente de especular sobre el «pensamiento mítico» (y sobre todo en ella), ha contribuido la corriente psicoanalítica, como se muestra a continuación.

²³¹. *Ibid.*, p. 151.

III.3 El psicoanálisis y los arquetipos

Durante el siglo XX el psicoanálisis mantuvo una amplia presencia en diversos ámbitos de la cultura; nuestro interés radica en efectuar un análisis crítico desde una perspectiva filosófica acerca de su interpretación del mito. Al respecto se expondrán los señalamientos de Kirk, ya que este autor ha permitido afinar tópicos que de otra manera pasarían inadvertidos. A manera de antecedentes refiere lo siguiente:

Kluckhohn estaba primordialmente interesado por establecer un origen psicológico común tanto para los mitos como para los rituales, y recordemos que pretendía que constituían «un almacén cultural de respuestas adecuadas para los individuos». No se da ninguna indicación precisa acerca de cómo se echa mano a este almacén en el caso de los mitos, pero las «respuestas» tienen el efecto de aliviar la ansiedad, sobre todo mediante la repetición consoladora de los mitos y su tradicionalismo, y también el de inducir los instintos antisociales a canales inocuos, seguramente mediante una especie de catarsis aristotélica de piedad, miedo, etc. Los mitos se originan, por tanto, con la finalidad primordial de actuar como paliativo, socialmente sancionado, de las enfermedades mentales a las que son propensos los miembros de una sociedad.²³²

En la cita anterior se aprecia que una de las funciones de la psicología consistiría en que los individuos acepten, se adecúen a las condiciones sociales imperantes, por muy exasperantes o críticas que sean, a la par que aquéllos que las padecen no representen un problema para la comunidad. En tal enfoque se prescinde del contexto político y económico prevaleciente, de manera que para la interpretación psicoanalítica el mito funcionaría como una especie de antídoto para aliviar ansiedades y angustias.

Si el psicoanálisis como ciencia mantiene pretensiones de verdad, se manifiesta un uso de la razón utilitaria dadas sus funciones regulativas y de normalización, además se tergiversarían las funciones del mito al tratarlas de situar como una especie de catarsis, cuando los saberes míticos no se debaten en este campo, proporcionan una cosmovisión, una forma de existir en un mundo. La posición psicoanalítica además no es susceptible de aplicarse al estudio del mito en general:

Existe cierta similitud entre la teoría que concibe los mitos como alivio a ciertas ansiedades y agresiones y la que goza de las preferencias de los antropólogos, sobre todo a partir de Boas, según la cual los mitos se ven en parte configurados por la realización del deseo. Ambas teorías se hallan bajo el influjo de las ideas freudianas, y ambas resultan también útiles porque llaman la atención

²³² *Ibid.*, p. 318.

sobre algún factor psicológico nada irrelevante en ciertos mitos, pero ambas son también culpables de exagerar dicho factor y de desviar la atención de otros aspectos importantes de los mitos, sobre todo del tipo especial de imaginación que dan la impresión de comportar. Por poner sólo un ejemplo de la imposibilidad de generalizar dichas teorías, digamos que tanto la fantasía de la realización del deseo como las respuestas de adecuación o adaptación no son en absoluto pertinentes en la clase específica de mitos constituida por los que tratan de orígenes y apariciones.²³³

Esta realización del deseo es la que identifica Freud con la pulsión sexual, que reconocía en los mitos de Edipo o de Electra de manera invariable para toda patología. Pero además:

[...] los freudianos presuponían, al parecer, que la raza es como un individuo que crece de la infancia a la edad adulta. Los mitos resultarían descarnados y caóticos porque son vestigios que se recuerdan de la vida psíquica de la raza durante su infancia, según la expresión de Abraham, y que se recuerdan como el lector o este autor podrían recordar algún incidente de cuando eran pequeños.²³⁴

Tal formulación resulta problemática, ya que representa el aceptar cierta evolución en la raza humana, de manera que la configuración de la cultura occidental correspondería a la culminación de una línea en ascenso donde los clanes o tribus se situarían en los estadios de mayor atraso. Respecto al término *evolución*, cabe señalar que diversas corrientes teóricas en las ciencias sociales, como el positivismo, han tratado de empatar sus métodos de investigación con los de las ciencias naturales, salto por demás riesgoso ya que se pretenden descubrir verdades para fijarlas como axiomas, utilizando para ello una metodología no afín a las ciencias sociales. Desde el positivismo se trataban de extraer las leyes generales que se supondría rigen el comportamiento de la sociedad.

Al respecto, el método experimental propio de ciencias avocadas al estudio de la naturaleza es de carácter deductivo, cuando el estudio de la sociedad que se basa en la observación es de índole inductivo. Por su parte tanto las ciencias naturales como las sociales generan su propio aparato conceptual y respecto al grado de abstracción que en ambas prima, mientras el concepto pretende ser más universal y genérico, se sitúa en el ámbito de la denotación para referirse a una mayor cantidad de objetos y se elaboran por un

²³³ *Ibid.*, p. 319.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 333 - 334.

proceso teórico, por un recorrido que realiza el pensamiento para destacar las diferencias más que las semejanzas; por el contrario, cuando se pretende alcanzar mayor precisión, el nivel de concreción pretende establecer las propiedades comunes de los casos particulares que se analizan, opera en el ámbito del significado con conceptos contextuales. En el trabajo de investigación se transita en ambos sentidos.

Para continuar con nuestro tema, cabe señalar que Jung es quien proporciona un mejor acabado de una posible interpretación psicoanalítica de los mitos, la cual postula la existencia de unos arquetipos inherentes a todos los hombres, que se encuentran en el inconsciente y que se expresarían en los mitos. No obstante:

A lo que apuntaban los freudianos, y que Jung logró formular explícitamente, era el concepto [...] de inconsciente colectivo, concepto que no podía encontrar lógicamente ningún sostén en la teoría de Durkheim.²³⁵

Jung se las ha arreglado para convencer a mucha gente de que sus símbolos generales se pueden encontrar universalmente, aunque lo más probable es que no haya nada de eso. Un análisis de cualquiera de los grupos de mitos que hemos examinado aquí bastaría para acabar con esta idea. La madre tierra, el niño divino, el ánima, etc., no aparecen con la suficiente frecuencia (o con la suficiente especificidad) como para realizar una teoría general de riguroso cumplimiento o por lo menos aceptable, ni las secuencias míticas típicas que comportan, de manera bastante complicada, a saber, el ser devorado por un monstruo, la traición del héroe, etc., logran tampoco consagrar dichos símbolos.²³⁶

Si según Jung se parte del supuesto de que los símbolos tienen un carácter universal, lo cual fundamentaría a ese inconsciente colectivo, entonces se pierden las particularidades con que cada cultura ha fraguado sus propias creencias y materializado sus relaciones sociales de acuerdo a su contexto histórico. En aras de justificar unos arquetipos comunes a todos los hombres, se forzaría el posible significado de los símbolos míticos, lo cual resulta inconsistente ¿cómo se podría generalizar una misma creencia a pueblos con necesidades y aspiraciones diferentes? En nombre de lo universal se han pretendido imponer a ultranza valores presentados como absolutos; las religiones monoteístas y los regímenes políticos etnocentristas han dado muestras de tal despropósito con resultados deplorables, cuando lo único que encubrían eran determinados intereses económicos y políticos hegemónicos.

²³⁵ *Ibid.*, p. 333.

²³⁶ *Ibid.*, p. 335.

Cabe por tanto situarse desde la siguiente perspectiva ¿cómo ha descubierto Jung que toda la humanidad en todos los tiempos siempre ha mantenido los mismos arquetipos en un inconsciente? Si se parte de ciertas semejanzas en sus creencias, se interpretaría que tienen un mismo carácter como raza humana, pero tan solo se está partiendo de sus preocupaciones comunes como la muerte y el destino, pero cada cultura las ha tratado con su propia especificidad; en tal caso incluso se estarían mezclando los ámbitos biológicos y los culturales, cuando éstos últimos responden a condiciones sociales particulares. Lo que puede resultar más volátil se pretende imponer a lo más constante. Cabe señalar que hasta lo biológico también se modifica, aunque de manera menos perceptible, de acuerdo a las actividades materiales e intelectuales preponderantes en cada época.

Por tanto resulta improcedente capturar un momento y pretender generalizarlo sin los debidos fundamentos, como tampoco es pertinente imbuir a lo universal de una esencia inamovible y eterna, cuando los universales también se encuentran en proceso de continua reelaboración, según se atiendan en el campo de la filosofía o en determinada disciplina científica. Como se refirió, el transitar de lo particular a lo universal o lo inverso, depende del nivel de análisis que se esté efectuando desde determinados aparatos conceptuales, las diferencias no son de grados, éstas tan solo operan al interior de niveles de abstracción que se sitúan en niveles ajenos entre sí, por tanto no es que se descubran las leyes universales que se encuentran subsumidas en la realidad inmediata (no es que se abstraiga la experiencia empírica), éstas las formula el pensamiento por medio de un trabajo teórico basado en la lógica.

Así, el mayor riesgo que representa el concepto del inconsciente colectivo, consiste en intentar trasladar las supuestas operaciones mentales de los individuos al conglomerado de la especie humana.

Un inconveniente que presentan todas estas afirmaciones lo constituye su suposición de que «los pueblos» tienen una mente colectiva, que además puede tener sueños. Al menos Durkheim obviaba esta dificultad con su idea de «representaciones colectivas», pues, como señalaba E. E. Evans-Pritchard con toda claridad, «las ideas religiosas se producen mediante una síntesis de mentes individuales en una acción colectiva, pero una vez que las han producido, cada una tiene su propia vida». Bien es cierto que un comportamiento ritual colectivo, el histerismo de masas u otras clases de acción social emotiva pueden impresionar las mentes de los que en ellas participan con

nuevas ideas que corresponden sólo a esa determinada ocasión. Tales ideas persisten después, pero en las mentes de los individuos. Sin embargo, en cierto sentido sí que son colectivas.²³⁷

En la cita anterior Kirk proporciona un ejemplo de como se nutre la subjetividad de cada individuo de acuerdo al contexto social del que forma parte, donde hay una dinámica de mutua retroalimentación, por tanto resulta superfluo generalizar las implicaciones psicológicas que pertenecen a cada quien si se omiten las condiciones sociales prevalecientes, se estaría confundiendo la parte con el todo. Los métodos inductivos o deductivos (o cualquier otro) no pueden imponerse *a priori*, dependen de la naturaleza del objeto de estudio, así como del campo de conocimiento desde el que se efectúa el estudio, lo cual situará el nivel de abstracción, si se está en el ámbito de la teoría o de la empiria, en la primera prevalecerán las conceptualizaciones y en la segunda las clasificaciones.

Con la teoría de los arquetipos se asiente por tanto de nuevo a la introducción de postulados previos a lo que se pretende demostrar, a una petición de principio por demás redundante y ociosa.

Se ha referido de nuestra parte que el mito tiene un sentido vital, proporciona una cosmovisión a la par que brinda una cohesión social por medio del cuerpo de creencias comúnmente aceptadas, la cual es de carácter dinámico al reelaborarse de manera incesante, sin embargo el psicoanálisis con sus pretensiones científicas que identifica arquetipos inamovibles, pierde la profundidad de las cosmovisiones de los diferentes pueblos con sus implicaciones específicas en sus formas de comprender su realidad y apropiarse de su entorno en la configuración de su cultura.

En todo caso lo que podría retomarse de esta teoría para el estudio de los mitos, Kirk lo matiza de la manera siguiente:

Al citar estas teorías, que resulta difícil definir como explicaciones convincentes acerca de los orígenes o la naturaleza de los mitos, mi objetivo es llamar la atención sobre el concepto de símbolo estático, o, más concretamente, sobre el símbolo estático con potencialidades dinámicas. Este concepto lo han aceptado muchas más personas de las que suscribirían la teoría de Jung o Cassirer en su totalidad. Para muchos, afirmaciones del estilo de «los mitos utilizan símbolos» suponen que un mito deriva cualquier significado que pueda poseer de la inclusión en él de uno o varios símbolos determinados, cada uno de los cuales representa de por sí alguna emoción importante y compleja o alguna intuición muy difundida, pero difícil de expresar, acerca del

²³⁷ *Ibid.*, p. 333.

mundo en general. Esta manera de entender el aspecto simbólico de los mitos me parece en gran medida errónea. No puede negarse que algunos mitos contienen efectivamente símbolos estáticos de éstos, incluso de los que aducen Freud y Jung. Otros temas recurrentes más importantes, como, por ejemplo, los ogros, puede que comporten ciertas asociaciones psicológicas especiales de terror, repulsión u otras emociones fuertes, de modo que contengan un valor simbólico independiente de las acciones en las que aparecen. Pero, con todo, muchos mitos no contienen, o al menos no destacan, tales símbolos.²³⁸

Es decir, el aducir a los mitos contenidos simbólicos de manera invariable es más una suposición de corrientes interpretativas que en su momento gozaron de aceptación, que incluso no puede generalizarse como una característica de los mitos; algunos los tendrán y otros carecerán de ellos. Kirk zanja la discusión de la manera siguiente:

Una vez que se ha aceptado de nuevo la afirmación de que los mitos, al igual que los sueños, varían enormemente por la modalidad y la finalidad de sus significantes simbólicos, no quiero seguir trabajando más este aspecto. Sin embargo, si admitimos su validez, es importante hacerlo, pues acaba con la idea de que los mitos se crean mediante la emisión de símbolos fecundadores, del mismo modo que procrean los conejos. Mi punto de vista personal acerca del origen de los mitos hace mayor hincapié en el desarrollo gradual de estructuras narrativas, de historietas, que comportan implicaciones simbólicas complejas añadidas de modo casi accidental.²³⁹

Kirk establece un paralelismo entre la teoría psicoanalítica de los arquetipos con el simbolismo de Cassirer, para éstas el «pensamiento mítico» corresponderá a todos aquellos procesos mentales donde están involucrados el material onírico, las formaciones de símbolos sin correspondencia inmediata con el mundo material, así como la expresión de emociones materializadas en imágenes. Para Kirk el asunto no es tan complicado, los mitos se forman mediante un proceso de pulimentación literaria donde diversas narraciones se superponen, en ocasiones incluso de manera un tanto casual.

Por su parte y en la medida que Mircea Eliade mantiene una posición esencialista,²⁴⁰ sus coincidencias con la corriente psicoanalítica no deben extrañar:

Por esta razón el inconsciente presenta la estructura de una mitología privada. Se puede ir aún más lejos y afirmar no sólo que el inconsciente es «mitológico», sino también que algunos de sus contenidos están cargados de valores cósmicos; dicho de otro modo: que reflejan las modalidades,

²³⁸ *Ibid.*, p. 340.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 340 - 341.

²⁴⁰ Se refirió ya que corresponde a las doctrinas metafísicas que aluden a la esencia o sustancia que define porqué algo es lo que es, la cual antecede a la existencia.

los procesos y los destinos de la vida y de la materia viva. Se puede decir incluso que el único contacto real del hombre moderno con la sacralidad cósmica se efectúa por el inconsciente, ya se trate de sus sueños y de su vida imaginativa, ya de las creaciones que surgen del inconsciente (poesía, juegos, espectáculos, etc.).²⁴¹

Lo que se ha denominado inconsciente, parecería ser una especie de contenedor donde se deposita todo aquello que no se puede comprender o explicar con la debida suficiencia. Lo intangible del término ha dado lugar a que cada autor lo configure a su manera hasta llegar a exageraciones extremas, como lo acaba de demostrar Eliade al postular que en el inconsciente cada individuo porta una *mitología privada cargada de valores cósmicos*.

Puede conjeturarse de nuestra parte que los contenidos del mito no llegan por el inconsciente a manera de una revelación, hay un sustrato material, la realidad de un mundo que se pretende comprender y aprehender, que a su vez se expresa por los códigos del lenguaje. Por tanto los símbolos no pueden carecer de significado o mantener un carácter universal como la teoría de los arquetipos lo presuponen; tampoco los fecunda el inconsciente, los símbolos constituyen un mediador entre el individuo y la realidad, y en esa medida se soportan en una base que continuamente los resignifica de acuerdo al contexto social y cultural prevaleciente.

Pero si la cita anterior puede parecer exagerada, con la siguiente Eliade llega al paroxismo: “C. G. Jung también precede a la psique individual. El mundo de los arquetipos de Jung se parece en cierto modo al mundo de las Ideas platónicas: los arquetipos son transpersonales y no participan en el Tiempo histórico del individuo, sino en el Tiempo de la especie, es decir, de la Vida orgánica”.²⁴²

Al parecer Platón ha sido sujeto de las deducciones más dispares. Cuando se indicó que la riqueza de un pensador puede dar pauta a diversas interpretaciones, éstas deben fundarse en análisis serios. El proceso de abstracción que utiliza Platón para forjar conceptos sin duda representa una gran contribución a la teoría del conocimiento, está presente una *episteme*, pero se debe estar atento a evitar aplicar sus doctrinas de manera aislada e indiscriminada para sustentar intuiciones superficiales.

En lo personal se desconoce si las propensiones de Mircea Eliade estén acordes a sus estudios de las religiones, o más bien respondan más a segundas intenciones para

²⁴¹ M. Eliade, *op. cit.*, p., 100.

²⁴² *Ibid.*, p. 104.

posicionar sus supuestos; en todo caso ilustran los extremos a que pueden llegarse en el estudio del tema, que lo llevan a suponer que el «pensamiento mítico» no es propio de determinadas culturas en ciertas circunstancias históricas y materiales, sino que es consustancial a la naturaleza humana. “Ciertos «comportamientos míticos» perduran aún ante nuestros ojos. No se trata de «supervivencias» de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano”.²⁴³

Si tales manifestaciones míticas perduran, más que su carácter eterno lo que deben destacarse son sus diferencias de naturaleza, por un lado se ha presentado un mito fuerte que en sociedades ancestrales proporcionaron una cosmovisión y por el otro un mito basado en la reproducción de estereotipos superfluos; entre ambos no puede establecerse ningún tipo de continuidad.

En todo caso como señala Lévi-Strauss en su obra *Raza y cultura*, en determinadas regiones geográficas pueden presentarse de manera yuxtapuesta sociedades con formaciones culturales diferentes que podría parecer pertenecen a diversas épocas, las cuales sí que representan un problema conceptual para el análisis ya que no puede aplicarse el mismo rasero, a riesgo de caer en una valoración basada en una tendencia lineal de lo que se ha llamado *progreso*, como si se tratara de una acumulación de conocimiento y de bienes materiales, ya que unas se considerarían como más atrasadas desde una posición etnocéntrica.

De lo expuesto, quedan claras las limitaciones de la corriente psicoanalítica en el tratamiento del tema; sus intuiciones parecen simplistas y exageradas. Como dice Kirk en una cita anterior, falta más estudio y pensamiento en el intento de generar una teoría universalizadora de los mitos.

Por otra parte Cassirer es otro acreditado pensador cuyos aportes gozan de gran influencia en la investigación del tema; a diferencia de los autores que se han revisado, ha reconocido la intervención de la imaginación y las emociones en la constitución de los mitos, por lo cual merece se aprecien a mayor detalle sus contribuciones.

²⁴³ *Ibid.*, p. 85.

III.4.1 Cassirer y lo simbólico

En el primer capítulo de este trabajo cuando se deslindaba al mito de la religión se señaló que de acuerdo con Kirk, Cassirer ha tratado al mito desde la perspectiva de una expresión emotiva y no desde el ámbito intelectual (lo opuesto a Lévi-Strauss). Cassirer supone en qué consistiría el proceso mental de elaboración de los símbolos, en términos de que expresan los miedos y alegrías, angustias y dudas del hombre primitivo. Pero además tales símbolos adquieren independencia por sí mismos y dejan de tener un referente, donde no habría visos de especulación o cierta racionalidad.

Según Cassirer, el mito no es intelectual; es tautegórico, no alegórico, es decir, «la imagen no representa el objeto, es el objeto». El mito pertenece a la esfera de la afectividad y la voluntad. Lo mismo que, según Von Humboldt, el hombre se rodea de palabras para asimilar el mundo de los objetos, de la misma manera «al mundo objetivo que lo rodea y domina, el espíritu opone un mundo de imágenes independiente y de su exclusiva pertenencia, se enfrenta, de manera cada vez más clara y consciente, a la fuerza de la “impresión” con una fuerza activa de “expresión”». ²⁴⁴

Si la serie de imágenes o símbolos que no representan o significan algo objetivo, por sí mismos constituyen la expresión activa de emociones como el miedo o la alegría que se manifiestan como dioses o demonios, entonces la subjetividad se objetiva. Estos postulados resultan del todo sugerentes y abren nuevas vertientes de análisis, sin embargo no convencen a Kirk:

Todo ello parece, de nuevo, bastante exagerado. En términos de «comprensión», un símbolo lo es de algo, posiblemente de un complejo de ideas y emociones, pero no un complejo indefinido y que se contradice a sí mismo. Los significados que comporta se hallan condicionados por los de otros símbolos o temas con los que va asociado; un mito, al fin y al cabo, a diferencia del sentimiento religioso, es una exposición que trata de una acción. El propio Cassirer lo reconocía: el principio vital del mito es dinámico, no estático, y «sólo puede describirse en términos de acción». Sin embargo, al definir el acto de la imaginación mítica se concentra en el símbolo estático, asignándole la multiplicidad de significados que se deberían buscar más bien en la estructura global de un mito y en las relaciones recíprocas de sus elementos, de la misma manera que no se puede buscar el significado de la lengua en los símbolos verbales estáticos, sino que depende de las relaciones dinámicas de unos con otros. ²⁴⁵

²⁴⁴ G.S, Kirk, *op. cit.*, pp.. 321 - 322.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 325.

Por tanto y atendiendo las reservas de Kirk, si un símbolo representa algo,²⁴⁶ Cassirer podría coincidir con la posición animista, donde la impresión que causan las fuerzas de la naturaleza se encarnan en espíritus, que en este caso se representan por medio de símbolos.

El resumen de Susanne Langer amplía el objetivo, incluyendo en él lugares extraños y de apariencia sagrada, pudiéndose reconocer en todo ello, incluso con mayor claridad, que nos hallamos en los aledaños de la antigua concepción «animista» de los orígenes de la religión. Según dicha concepción, desarrollada desde las épocas de E. B. Tylor hasta nuestros días, todo lo que produjera una profunda impresión en el «hombre primitivo» se tomaba por un espíritu, y es ella, en efecto, la que subyace a la vivaz descripción que hace Cassirer del «símbolo» que se «expresa» como un dios o un demonio, cuando la mente se halla en un estado de gran emoción. Quizás el propio Cassirer considerara lícito trabajar basándose en una teoría acerca de los orígenes de la religión, puesto que consideraba que el pensamiento mítico «se continuaba» con el pensamiento religioso, aunque, según él mismo, aquél se origina en la magia y no en la religión propiamente dicha, y se halla fuertemente contagiado por la experiencia onírica y el ritual. Ya he mencionado las razones existentes para dudar de ello.²⁴⁷

Frazer en su obra *La rama dorada. Magia y religión*, detalla con bastantes ejemplos la posición animista, en términos de que el hombre en épocas ancestrales suponía que la naturaleza estaba animada por espíritus que residían en cada planta, rayo o animal de manera individual. Con el paso del tiempo el hombre generalizó que un solo espíritu abarcaba al conjunto de árboles de determinado tipo, a una especie animal o a determinados fenómenos naturales, en los cuales procuraba influir a través de la magia, imitando los efectos que deseaba se produjeran. A partir de esas formulaciones el autor contextualiza los mitos de acuerdo a las manifestaciones de las principales culturas (Griega, Egipcia, Hindú, Árabe), abarcando tópicos como la fertilidad de la tierra, el paso entre la vida y la muerte, el destino del hombre, entre otros. En dicha obra se detalla como ese tipo de creencias después fueron adoptadas por las religiones para vencer resistencias en su aceptación.

²⁴⁶ Cabe precisar que si bien las imágenes representan un objeto, pueden carecer de significado; este último es una condición del símbolo. Por su parte puede haber símbolos que no se representen por medio de una imagen, como los algebraicos.

“Imagen: Es usual llamar imágenes a las representaciones que tenemos de las cosas. En cierto sentido los términos 'imagen' y 'representación' tienen el mismo significado”. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t I, p 912.

“Símbolo: Algunos autores utilizan la palabra 'símbolo' como sinónima de 'signo' “. *Ibid.*, t II, p. 672.

²⁴⁷ G.S, Kirk, *op. cit.*, p.. 325.

Una visión ya civilizada (o colonialista) podría aducir que la figuración de espíritus en la fauna y la flora es de índole primitiva, sin embargo es necesario considerar que se está forjando una visión del mundo con determinados modos de saber, no es mera impresión de fuerzas naturales desconocidas a las cuales se les asigna un espíritu a falta de mejor explicación científica; está inmerso un proceso de comprensión y apropiación, de aprehensión, así por ejemplo se valora a la tierra porque es capaz de engendrar vida, no es tan solo un insumo susceptible de explotación económica. Cassirer en su obra *Antropología filosófica* señala:

El pensamiento científico contradice y suprime el pensamiento mítico. La religión, en su desarrollo teórico y ético más alto, se halla bajo la necesidad de defender la pureza de su propio ideal contra las fantasías extravagantes del mito o del arte. Resulta, pues, que la unidad y la armonía de la cultura no pasan de ser un *pium desiderium*, un fraude piadoso, constantemente frustrado por el curso real de los acontecimientos.²⁴⁸

En tal perspectiva y según lo espuesto, Cassirer opone a la religión con el mito y asocia las configuraciones de la mente humana donde se manifiesta lo que se encuentra más allá de la realidad inmediata, entonces los aportes de Cassirer podrían acercarse a bordar una poética del mito, ya que los símbolos míticos identificados por Cassirer operan en el ámbito de la connotación, la cual trasciende el plano inmediato de significación dada por la denotación, para situarse en otro nivel que proporcionan sentidos implícitos y no acabados.

Una poética del mito se acerca a lo podría llamarse lo espiritual, lo místico o lo onírico. Resulta claro que sobre esos procesos no pueden establecerse teorías acabadas, tal vez sólo incipientes, dado lo poco que se conoce de las operaciones mentales o sobre la gestación de las emociones humanas. Al respecto, resulta relevante la siguiente cita de Cassirer que presenta Kirk:

«La mente mítica no percibe nunca de forma pasiva, no se limita nunca a contemplar las cosas; sus observaciones surgen a partir de algún acto de participación, de emoción o de voluntad. Incluso cuando la imaginación mítica se materializa en formas permanentes y nos presenta el esbozo bien definido de un mundo “objetivo” de seres, sólo nos resulta claro el significado de dicho mundo cuando podemos detectar aún, debajo de todo ello, ese sentido dinámico de la vida, a partir del cual surgiera originariamente. Sólo donde este sentimiento vital se ve activado desde su interior, donde se expresa como amor u odio, temor o esperanza, alegría o pena, la imaginación mítica se

²⁴⁸ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 63.

despierta, elevándose a unas cotas de excitación, desde las que genera un mundo bien definido de representaciones.»²⁴⁹

Si como se ha referido, el estudio del mito debe efectuarse desde diversas perspectivas, tal vez Kirk se excede en la crítica a Cassirer por el solo hecho de que en su interpretación del mito se han excluido los visos de racionalidad (en caso que así fuera), para enfatizar los de índole emocional y afectivos. Cabe señalar que para Gadamer

En su Filosofía de las formas simbólicas, dentro de la filosofía criticista, Ernst Cassirer ha abierto un camino al reconocimiento de estas formas extracientíficas de la verdad. El mundo de los dioses míticos, en cuanto que éstos son manifestaciones mundanas, representa los grandes poderes espirituales y morales de la vida. Sólo hay que leer a Homero para reconocer la subyugante racionalidad con que la mitología griega interpreta la existencia humana.²⁵⁰

Al respecto habrá mitos más fantasiosos, otros más emotivos y algunos serán más racionales, más no por priorizar a estos últimos debe forzarse una teoría genérica sobre el mito, ya que se terminaría por tergiversarlo al demeritar al resto, como ha ocurrido con las teorías interpretativas expuestas en este capítulo con anterioridad. Además y como se ha señalado en las últimas páginas del primer capítulo de este trabajo, las grandes culturas lo han sido gracias a sus mitos rebosantes de una «fantasía dislocada». En tal marco Kirk reconoce la aportación de Cassirer en el estudio del mito de la siguiente manera:

La contribución positiva de Cassirer al estudio de las formas míticas de imaginación y expresión estriba fundamentalmente, en mi opinión, en haber subrayado su naturaleza emocional. Su exposición del acto de creación del mito es, en gran medida, pura ficción; sin embargo, se halla empapada, al igual que toda su obra, de destellos de perspicaz diagnosis. Uno de estos aciertos suyos, el de que el pensamiento mítico se distingue «tanto por su concepto de causalidad como por su concepto del objeto», podría guiarnos de manera adecuada a la hora de realizar un examen más positivo de las relaciones que el mito guarda con la imaginación y la fantasía.²⁵¹

En todo caso caso y desde nuestra particular consideración, no debe tanto preocupar el posible hallazgo de lo que se encuentra por detrás de un símbolo, ya que no es algo fijo (el establecerlo lo contrario sí que debe ser motivo de alerta), de manera que un símbolo adquiere su significado en la relación con los otros símbolos con que se conjuga y en el

²⁴⁹ Kirk, *op. cit.*, p. 322.

²⁵⁰ H.G. Gadamer, *Mito y Razón.*, p. 21.

²⁵¹ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 325.

mito el principio es dinámico, resulta por tanto inoperante diseccionar un símbolo fijándole una posición estática.

En ese accionar dinámico de los mitos, los símbolos no mantienen un mismo significado desde que se fraguaron inicialmente, éstos se transforman de acuerdo al contexto cultural en que están imbuidos, adquieren sentido al interior del cuerpo de creencias sociales que impregnan las relaciones de los miembros de una comunidad.

Entonces si se acepta la contribución de Cassirer en torno al elemento emotivo contenido en los mitos, lo que objeta Kirk sobre la obra de este pensador se constriñe a debatir el proceso por el cual se saturan de significado los símbolos, es decir, de nuevo la polémica se sitúa en el campo del «pensamiento mítico»; al respecto selala Kirk:

Me parece que hay dos corrientes principales en la concepción del mito que tiene Cassirer, desarrolladas ambas a partir de otros pensadores anteriores, ya que él es fundamentalmente ecléctico. La primera de ellas comporta el destacar «una forma *estructural* subyacente de fantasía mítica y de pensamiento mítico», debido a la cual existe toda «unidad efectiva de las configuraciones míticas básicas». Superficialmente, al menos, esta afirmación recuerda por un lado a Jung y por otro a Lévi-Strauss. La «forma *estructural* subyacente» es análoga a los arquetipos de Jung, viéndose además sustentada por un presupuesto similar, a saber, el de que existe lo que se llaman «configuraciones míticas básicas», existencia que dista de hallarse bien definida, fuera de los modelos de historietas comunes y experiencias humanas comunes. Sin embargo Cassirer extrae sus conclusiones siguiendo una vía diferente de la que siguiera Jung. Se basa en el desarrollo de los puntos de vista de Kant sobre la forma trascendental que constituye el medio a través del cual el *esprit* humano (por usar una palabra de Lévi-Strauss) construye el mundo físico. El propio Kant subrayaba la relación de la estructura de la lengua con este concepto, y la lengua es también el modelo que lleva tanto a Cassirer como a Lévi-Strauss a realizar estos dos desarrollos distintos de la postura kantiana. En efecto, Cassirer daba la preeminencia al aspecto simbólico de la lengua, y sólo luego vendría el aspecto estructural, mientras que este orden se ve invertido por Lévi-Strauss.²⁵²

De acuerdo a la consideración anterior, en su tratamiento del «pensamiento mítico», Cassirer llega a identificar unos arquetipos, que corresponderían a lo que denomina como *forma estructural subyacente* que posibilitan la realización de unas *configuraciones míticas básicas*. Lévi-Strauss también se ocupó de los arquetipos, representados por los sustratos del «pensamiento mítico» que proyectan de manera inconsciente unos códigos análogos en

²⁵² *Ibid.*, pp. 320 - 321.

distintos niveles dentro de la estructura del mito. Si se simplifica la terminología el esquema es similar, la diferencia consiste en que los arquetipos, los sustratos del «pensamiento mítico», para Cassirer expresan emociones y sentimientos que se representan en unos símbolos; para el segundo se configuran unos factores míticos que median contradicciones. El problema de ambos al recurrir a los arquetipos es que estarían concibiendo una naturaleza humana estática, permanente, independiente de las condiciones históricas y materiales, o al menos, no explican cómo se fraguaría la simbiosis entre sus arquetipos y el entramado cultural de una sociedad determinada.

Si nuestra apreciación es correcta, para Lévi-Strauss en el proceso intelectual de creación de los mitos se proyectan de manera inconsciente los *sustratos del pensamiento mítico* que forjan unos factores que median contradicciones; mientras que para Cassirer tales sustratos permiten por medio de la imaginación representar unos símbolos imbuídos de sentimientos y emociones; esto conduce a considerar que si en el imaginar existe un componente racional que opera de manera consciente (que se coincide así efectivamente ocurre); se presentan las siguientes paradojas: el de una intelección aunque inconsciente para Lévi-Strauss y la de una imaginación consciente pero emotiva para Cassirer. En ambos casos tales supuestos no ayudan mayormente a aclarar las operaciones del «pensamiento mítico».

En todo caso desde nuestra particular posición, resulta vacuo considerar que al interior de la mente humana se encuentran unos arquetipos donde reside el significado de los símbolos, de manera que se pretendiera entablar comunicación a través de un lenguaje de signos estáticos; en ese caso todas las sociedades, independientemente de su nivel de *progreso*, se comunicarían bajo los mismos parámetros sin diferencias de interpretación.

Por el contrario, lo que se observa es que un mito de una cultura a otra resulta incomprensible o el sentido es diferente, pese a los factores análogos que se pudieran identificar, lo cual podría deberse a que los hombres, si bien tienen necesidades y preocupaciones comunes como la muerte, el destino, la creación del cosmos, las fuerzas de la naturaleza, etc., éstas se tratan de manera particular según la cultura a la que pertenezcan, dasas las condiciones materiales e históricas de éstas.

En conclusión, cuando los autores tratados en este capítulo han procurado interpretar el mito a partir de sus procesos mentales de elaboración, han arribando al denominado

«pensamiento mítico»; el cual al parecer no se cuenta con elementos suficientes para dilucidarlo, sólo se podrá aspirar a hilvanar de manera limitada una primera aproximación de sus posibles implicaciones y alcances, por lo cual este tema deberá ser objeto de próximos trabajos.

Por el momento cabe acotar que en el «pensamiento mítico» concurren la razón y la imaginación; pero una imaginación fantasiosa, procede por tanto observar a mayor detalle las posibilidades de tal «imaginación mítica».

III.5 La imaginación y la fantasía mítica

Si bien en este capítulo se ha discurrido sobre el actuar de la razón y la imaginación en la constitución del mito, no se ha aludido a la fantasía, cuando en capítulos anteriores se enfatizó que es una de las características principales del mito, denominándola «fantasía dislocada» (que podría parecer un pleonasma, ya que la fantasía en si alude a un exceso de la imaginación); las otras propiedades del mito consisten en erigirse en un relato de carácter tradicional y de ocuparse de problemas humanos importantes.

Sobre el particular puede apuntarse que dentro de los parámetros del sentido común, tal vez resulta más fácil aceptar el papel de la imaginación siempre y cuando no desborde ciertos rangos aceptados como racionales, ya que sus representaciones se encuentran en el marco de lo posible, como puede ser el caso que se diseñen escenarios susceptibles de concretarse, o se trate del aporte de la intuición para arribar a nuevos descubrimientos en distintos ámbitos del conocimiento.

Pero cuando la imaginación alcanza niveles fantasiosos podría pertenecer más al ámbito del arte, de la literatura (aquí podría situarse la imaginación mítica de Cassirer), pero incluso puede alcanzar elucubraciones que exceden todo límite, de manera que para una mente ordenada no merece un trato serio y debe apartarse con las debidas precauciones.

La fantasía comporta hechos imposibles según los cánones de la vida real, pero en los mitos suele ir más allá del simple tratamiento de lo sobrenatural y expresarse a través de una dislocación algo extraña de las relaciones y conexiones más conocidas y naturalistas. Este es el hecho al que se refería Cassirer al mencionar el concepto mítico de causalidad. La fantasía mítica actúa simultáneamente y hasta cierto punto sobre los objetos estáticos, cosas, personajes y lugares de los

mitos. Resultará útil, a la hora de analizarla, distinguir esta facultad de la que trata dichos objetos de manera tan impredecible.²⁵³

Por tanto Kirk diferencia dos tipos de fantasías, la primera se entiende comúnmente como aquella que hace alusión a situaciones imposibles, la segunda corresponderá a la «fantasía mítica» (causalidad mítica en Cassirer), que establece relaciones insólitas entre los objetos, los personajes y los escenarios contenidos en el mito, de manera que les proporciona un carácter dinámico.

De acuerdo a la explicación de Kirk, para Cassirer la *causalidad mítica* consiste en la fantasía que gobierna a los acontecimientos de manera que su devenir escapa a las leyes habituales de la naturaleza; es importante enfatizar que no se está haciendo únicamente alusión a reinos sobrenaturales, sino al tipo de vínculos que impregnan de un curso dislocado a los objetos, personajes y lugares implicados, si bien como se ha expuesto, en esa falta de coherencia está presente cierta lógica para hacer comprensible el curso de los acontecimientos (Kirk la ha identificado como una fiesta de locos).

Resulta superfluo considerar a la «fantasía mítica» opuesta a la razón, tal vez existan corrientes teóricas que así lo hagan, pero también hay una razón poética que pretende indagar en las fronteras que la razón no se atreve a franquear, donde se encuentran los abismos de emociones y sentimientos que también son partes constitutivas de lo humano.²⁵⁴ Ya en el capítulo anterior se señaló que para Gadamer un requisito para que la razón alcance su autonomía, consiste en que dicha razón se reconozca en algo que la excede a sí misma.

Cabe destacar que la referida «fantasía mítica» se potencia en un grado mayor debido a su principio dinámico, así de acuerdo a Kirk:

El aspecto dinámico de la fantasía mítica es a la vez más revelador y más típico. Contiene algo más que la causalidad, pues, en efecto, pueden saltarse o alterarse todas las reglas de la actuación, el razonamiento y las relaciones normales. El héroe se convierte de pronto en el villano o viceversa, acciones secundarias resultan tener consecuencias profundísimas, seres humanos se transforman en árboles, animales, sustancias naturales o estrellas; todos estos fenómenos constituyen hechos que no merecen mayor explicación y resultan tan arbitrarios como un salto repentino en el tiempo y el espacio. Sin embargo, no todo es arbitrario. Con bastante frecuencia el

²⁵³ *Ibid.*, p. 326.

²⁵⁴ Cf. Greta Rivara Kamaji, *La Tiniebla de la Razón. La Filosofía de María Zambrano*.

proceso que siguen los acontecimientos es regular a ratos o se puede ver la existencia de cierta lógica, un poco como en una fiesta de locos, lógica consistente con frecuencia en categorizaciones insólitas o distinciones verbales. No existe, sobre todo, coherencia alguna de tono o de acción, quedando muchos problemas sin respuesta, como, por ejemplo, el de cómo podría propagarse la especie humana en la imaginación de aquellos pueblos cuyos mitos afirmaban que las mujeres fueron creadas con posterioridad a los hombres o que sólo más tarde adquirieron sus órganos sexuales y la capacidad de dar a luz. La fantasía mítica considera impertinentes preguntas de este estilo, o, al menos, no da ninguna respuesta a ellas la mayoría de las veces.²⁵⁵

Entonces la fantasía irrumpe y se quiebra la realidad con su orden, su sensatez, sus explicaciones y tabúes; los objetos y sus relaciones adquieren un carácter contingente, es una fantasía que adquiere un carácter disruptivo y se superpone al orden natural de los acontecimientos, desborda la falta de coherencia, pero en esta fiesta de locos como diría Kirk, los acontecimientos deben mantener cierta lógica para que sean comprensibles, no obstante pueden llegar a paroxismos que no requieren ninguna explicación, su sola aceptación es suficiente.

En una narración mítica, la lógica carente de coherencia puede surgir de manera inesperada por un hecho fortuito, como la irrupción de un volcán, sin necesidad de armar un discurso que ordena los antecedentes con los consecuentes. Siguiendo este tropel de ideas, cabría considerar lo siguiente:

Hay que intercalar en este momento un par de preguntas importantes. ¿Lo que se define como fantasía mítica es lo mismo que lo que Lévi-Strauss llama «*la pensée sauvage*»? Y, por otra parte, cuando decimos de ella que está empapada de extrañas dislocaciones, etc., ¿no estamos amoldando a la lógica aristotélica otros sistemas lógicos o paralógicos, en los que aquélla no es pertinente? Empezaremos por la segunda de estas preguntas, contestando negativamente. En mi opinión, no es éste el caso, aunque podría admitirse que en este concepto de «fantasía» existe una buena parte que resulta bastante indefinida y que podría, acaso, conducir a error. Cuando utilizo el término «dislocaciones extrañas», utilizo intencionadamente mis propios moldes culturales y lógicos como parte de un análisis descriptivo dirigido a otras personas que los comparten.²⁵⁶

Es decir, los términos de «fantasía dislocada» o falta de coherencia no se está aplicando a un tipo de «pensamiento mítico» que pudiera prevalecer en pueblos calificados como primitivos o incivilizados, tan solo constituyen términos que permiten a Kirk

²⁵⁵ G.S. Kirk, *op. cit.*, pp. 326 - 327.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 327.

comunicarse con sus posibles interlocutores. En cuanto a la relación del *pensamiento salvaje* con esa «fantasía dislocada», señala el autor:

Por lo que respecta a si dicha «fantasía» no es más que una manifestación de los procesos de pensamiento normales propios de los pueblos tribales o «salvajes», hemos de responder que, en cierto modo y en la medida en que nos referimos a sus mitos, es evidentemente así. Sin embargo, un mito que comporte tal «fantasía» puede aparecer en otras culturas, como por ejemplo la de la Mesopotamia antigua, en las que no parece que su modo normal de pensar guarde muchas semejanzas con «la pensée sauvage» de Lévi-Strauss. Efectivamente, la sintomatología que da de esta *pensée* no coincide realmente con el sumario de características distintivas de muchos mitos que yo presentaba, excepto en la característica negativa de ser ajena a los moldes aristotélicos; por ejemplo, Lévi-Strauss destaca la naturaleza sistemática del pensamiento salvaje en general, mientras que los mitos, si bien desde el punto de vista estructuralista son en un sentido sistemáticos, resultan en muchos aspectos definitivamente asistemáticos.²⁵⁷

Entonces de acuerdo con Kirk, el *pensamiento salvaje* a que se refiere Lévi-Strauss, el cual es sistemático y capaz de realizar análisis empírico, contrasta con los mitos que responden a una fantasía asistemática. Si bien lo anterior no puede aplicarse para todos los pueblos en general, ya que algunos no dan muestras de ese pensamiento sistemático y empírico.

Si lo característico de los mitos es su «fantasía dislocada», la cual incluso es una condición para que pueda considerarse a un mito como tal, entonces los pueblos en donde está presente el *pensamiento salvaje* que cataloga los objetos que lo rodean, que sistematiza su experiencia, estarían a su vez conviviendo con la fantasía desbordada que se presenta en ciertos mitos, los cuales también son propios de culturas con otra clase de pensamiento no sistemático. Por tanto la «fantasía mítica» es un concepto más amplio que el del *pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss y estaría abarcando configuraciones culturales más amplias. La falta de consistencia entre el *pensamiento salvaje* sistemático, que realiza análisis empírico, y la «fantasía dislocada» contenida en los mitos no es tan grave, según Kirk:

No hay por qué exagerar este carácter ilógico de los mitos. Algunos de ellos, incluso entre las tribus primitivas, precisamente donde menos cabría esperar la progresiva racionalización de los elementos fantásticos, apenas son sino un tanto espasmódicos en sus acciones. Al fin y al cabo, los

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 327 – 328.

mitos son historietas, lo cual impone en su desarrollo cierto grado de ilación. Incluso los sueños pueden tener en ocasiones una apariencia directamente narrativa, por ejemplo, el famoso sueño de Maury de que era guillotinado. Con todo, sigue siendo cierta la afirmación de que los mitos que no han sido domados y domesticados claramente poseen este carácter de dislocación.²⁵⁸

Esa domesticación que señala Kirk, consistiría en la pulimentación sucesiva (y un tanto casual) de las estructuras narrativas de los mitos, que se ha señalado puede responder a los gustos del narrador de los mitos, a los efectos que ha identificado causan mayor impacto en la audiencia, así como a la incorporación de elementos del cuento popular. Incluso podrían haberse dado ciertas mezclas de contenidos en el intercambio cultural dado de manera pacífica entre pueblos o bien, cuando uno de ellos era sometido por otro, se le imponían determinado cuerpo de creencias mientras se domesticaban sus mitos ancestrales.

En todo caso lo que interesa mantener presente es esa contradicción entre un pensamiento sistemático y ordenado, ya sea que corresponda a algunos pueblos primitivos (donde se manifiesta el *pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss) o bien, sea propio de grandes culturas como la griega, el cual contrasta y convive con una configuración mitica rebotante de una «fantasía dislocada». La anterior sí que podría considerarse una paradoja carente de solución; tal vez debido a ella, así como por la amalgama de un «pensamiento mítico» ductil, vaporoso, intangible y falto de sobriedad, es que se han conjeturado todo tipo de hipótesis, pero también lo sitúan como una creación humana de gran envergadura, como diría Kirk.

Ante la poca claridad que aún existe en los procesos que conlleva lo que se ha denominado como «pensamiento mítico», sólo se disponen de intuiciones que pueden caer en exageraciones para un análisis filosófico, además que ha conllevado a las más dispares y poco fundamentadas interpretaciones del mito, tal vez por el momento resulte más provechoso tratar de acercarse a una poética del mito, que incluso puede resultar sumamente evocadora e interesante.²⁵⁹ No obstante en el siguiente y último capítulo se brindarán diversas pautas desde las cuales se podrá continuar con el estudio del tema, a la par que se intentan acotar diversas conclusiones.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 329.

²⁵⁹ Cf. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*.

Capítulo IV

Vertientes

En este capítulo se filtrará al mito por el cedazo de la literatura, la política, la historia y el saber; tópicos que si bien han estado diseminados a través de las páginas que anteceden, desde sus propias trincheras permitirán cerrar la exposición del tema, así como abrir opciones para estudios posteriores.

IV.1. El mito y la literatura

El primer capítulo de esta tesis finalizó con la descripción de los procesos de formación del mito, misma que se reseña a continuación.

1°. La naturaleza narrativa y recreativa del mito surge de manera paralela a sus cualidades funcionales, ya sean de índole operativa, revalidatoria, especulativa, explicativa y escatológica. Si bien estos elementos no se encuentran por completo desarrollados, le aportan ya sus posibilidades de constituirse en un relato tradicional.

2°. Los mitos trataron sobre los problemas humanos y las preocupaciones sociales imperantes, como la relación entre la vida y la muerte, la pervivencia del alma, la inmanencia del destino, el papel de las divinidades, la justificación de las jerarquías sociales, la fertilidad de la tierra, entre otras. En consecuencia en la Antigüedad se establecieron puentes comunicantes entre el mito y la filosofía, entre los que destacan: los temas de que se ocupan, el cuerpo conceptual utilizado, un prototipo ético del hombre y la búsqueda de un sentido a la existencia humana.

3°. La «fantasía dislocada» propia del mito irrumpió en el transcurrir del tiempo, donde el papel de los narradores fue protagónico al incorporar elementos que surgían de su capacidad creativa, además de considerar los asuntos que causaban mayor impacto en su audiencia, entre los que podían encontrarse los motivos del cuento popular.

4°. El mito detentaba una forma de saber que mientras se transmitía de una generación a otra se iba enriqueciendo. Ese saber ha contenido una cosmovisión que proporcionaba una forma de vincularse con el mundo, a la par que definía un cuerpo de creencias sociales en simbiosis con las condiciones históricas y materiales de la cultura de la cual formaba parte.

De acuerdo a Kirk, el cuento popular y el mito surgen y se desenvuelven de manera simultánea, no puede establecerse de manera categórica quien antecede al otro, pero incluso, un cuento popular puede convertirse en mito cuando se convierte en tradicional y un mito pasa a ser cuento popular cuando pierde tal carácter, esto dependerá del contexto social prevaleciente y por tanto, de las preocupaciones y anhelos de la época a la que intentan dar respuesta.

Por tanto, en la interpretación del mito resulta ingenuo, demasiado simple, considerar que su formulación dependió de la carencia de conocimientos científicos que explicaran las causas de los fenómenos de la naturaleza. El mito concibe una forma particular de aprehender la realidad con la imaginación como principal baluarte, donde destaca el uso de la alegoría,²⁶⁰ de manera que al formularse las imágenes, se sitúa la realidad a diversos niveles y se descubren problemas no previstos inicialmente. La *poíesis* contenida en la narración mítica transmite diversos sentidos del universo humano y devela la profundidad de la existencia.

En consonancia con lo anterior, el mito no puede considerarse sólo como un antecedente de la filosofía, responde a otro tipo de requerimientos y ha seguido su propio curso; no aceptarlo sería como intentar enfrentar en la actualidad a la filosofía con el arte o la literatura, lo cual resulta por demás fútil; cada uno se desenvuelve en su propio campo, sus intenciones y propósitos son diferentes, despliegan su propio proceso y formas de saber. Cabría por ejemplo formular la siguiente pregunta ¿entre la metafísica o la poesía, cual está mejor preparada para abordar ciertas temáticas, como la inmortalidad, el alma, el destino? por mencionar algunos. Tal vez a este plano en ocasiones se ha reducido la polémica y bajo el amparo de un método *racionalista* se ha querido justificar la posesión de la pretendida verdad.

Lo referido podría implicar situar a la filosofía como antecedente de la ciencia y por tanto el filosofar resultaría no del todo útil dada la primacía de la segunda; son ámbitos diferenciados por su objeto y su método, aunque ambos se posicionen como *racionales*, pretensión que el mito no disputa, al contrario, su protagonista es una «fantasía dislocada».

²⁶⁰ Alegoría, entendida como una serie de metáforas continuadas; de acuerdo al *Diccionario de retórica y poética* de Elena Beristáin, como se expuso en el capítulo primero de este trabajo.

Si bien el mito en los momentos ilustrados ha convivido con el *logos*, no le reclama a éste su lugar; su episteme es de índole distinta para reflexionar de los problemas humanos importantes o sancionar instituciones y costumbres. El mito detenta sus propios derroteros como forma particular de saber, sin embargo no siempre ha gozado de los mismos privilegios.

Si bien como se ha señalado, con el término mito en la Antigüedad se hacía alusión a un relato sin importar su grado de certeza (como las hazañas de las divinidades y los héroes culturales), en la época contemporánea se ha mantenido tal semántica pero ahora para difundir e imponer determinados estereotipos sociales como formas baladís de vida; pero además por dicho término se alude a un género particular de literatura de entretenimiento o a una vacua noticia.

Cabe advertir que si bien el mito se ha expresado de acuerdo al contexto de la época en que está inmerso, también la literatura en sentido amplio ha respondido a las diversas condiciones históricas y al entramado de relaciones sociales prevaecientes, como de manera detallada expone Erich Auerbach en su obra *Mimesis*.

A grandes líneas podemos apuntar que si en la Antigüedad las grandes obras literarias se encontraban en el contexto del esclavismo en que surgen las grandes religiones monoteístas, como el Viejo Testamento (y no tanto como formas de liberación, sino para reproducir las relaciones sociales de dominación), el lenguaje utilizado al hacer referencia a la divinidad es de índole impersonal y los verbos se encuentran en infinitivo, son atemporales. En el Medievo, cuando impera el feudalismo, la novela caballeresca y de romance tienen como principales personajes a la nobleza y se utiliza un lenguaje elevado (si *El Quijote* constituye una excepción, tal vez su autor no estuvo del todo consciente de sus innegables alcances, sugiere Auerbach).

Ya en la Modernidad y a tono con la época de la Revolución Industrial y la consecuente pauperización de la clase obrera, surgen las primeras obras literarias con un contenido de crítica social, donde los personajes pertenecen a los sectores populares y se utiliza un lenguaje coloquial, así lo marcan las obras de Honorato de Balzac, Dostoievski y de Emile Zola, entre otras. En la Época Contemporánea marcan un parteaguas la perspectiva de los temas y la trastocación del lenguaje utilizado, como lo muestra el *Ulises* de James Joyce. Pero también en la actualidad la novela masiva, donde se encuentran los

best seller, mantiene una trama maniquea en línea con los diversos estereotipos sociales que se difunden con fines alienantes.

Dado el contexto anterior, procede observar cómo vincula Mircea Eliade al mito con la literatura:

Debemos detenernos un instante en la situación y el papel de la literatura, especialmente de la literatura épica, que no carece de relación con la mitología y los comportamientos míticos. Se sabe que el relato épico y la novela, como los demás géneros literarios, prolongan en otro plano y con otros fines la narración mitológica. En ambos casos se trata de contar una historia significativa, de relatar una serie de acontecimientos dramáticos que tuvieron lugar en un pasado más o menos fabuloso. Sería inútil recordar el largo y complejo proceso que transformó la «materia mitológica» en «tema» de narración épica. Lo que hay que subrayar es que la prosa narrativa, la novela especialmente, ha ocupado, en las sociedades modernas, el lugar que tenía la recitación de los mitos y de los cuentos en las sociedades tradicionales y populares.²⁶¹

No obstante el paralelismo que trata de instaurar Eliade entre el mito y la novela, importa destacar que el primero se transmitía de manera oral, lo cual le imprimía gran ductilidad y capacidad de reelaboración, incorporando de manera incesante los temas de mayor interés; a su vez el mito se escuchaba de manera colectiva y afianzaba una cosmovisión que proporcionaba identidad a la comunidad. Con la novela se fija la narrativa en la escritura y este desplazamiento relega al mito en cuanto tal; además en su forma escrita se lee de manera individual como género literario, ya sea por entretenimiento o para desarrollar diversos motivos artísticos, pero carente por completo de sus funciones ancestrales. Por tanto no dejan de haber dos formas de saber, una situada en la oralidad y otra en la escritura que obedecen a su propia lógica.

Pero más que la escritura, quien sepulta el saber mítico contenido en las cosmovisiones de cada cultura son las diversas prácticas de dominación, ya sea que pertenezcan a los cultos religiosos o sean de índole secular, ambas pretenden imponer el dogma y reproducir determinadas relaciones sociales de acuerdo a la época de que se trate.

Como se señaló, el mito en la Antigüedad cumplió diversas funciones (operativa, revalidatoria, especulativa, etc.) a partir de las cuales se identifica su sentido fuerte, incluso convivió con el logos en la época de la Ilustración griega. No obstante en el Medievo el mito cristiano combatió al mito pagano y utilizó para ello a la razón utilitaria, proceso que

²⁶¹ Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, p. 89.

desembocó en la Época Moderna con el empoderamiento de la razón, misma que con excepción de algunos portentosos momentos, siguió al servicio de los centros de poder político y económico, quienes fraguaron un mito a modo para mantener su posición hegemónica.

Continúa Eliade:

Aún más: es posible desentrañar la estructura «mítica» de ciertas novelas modernas, se puede demostrar la supervivencia literaria de los grandes temas y de los personajes mitológicos. (Esto se verifica, ante todo, para el tema iniciático, el tema de las pruebas del Héroe-Redentor y sus combates contra los monstruos, las mitologías de la Mujer y de la Riqueza). En esta perspectiva podría decirse que la pasión moderna por las novelas traiciona el deseo de oír el mayor número posible de «historias mitológicas» desacralizadas o simplemente disfrazadas bajo formas «profanas».²⁶²

La comparación de Eliade resulta un tanto simplista, ya que los personajes de las novelas contemporáneas poco tienen que ver con los roles del héroe cultural propio de los mitos donde se fraguaba un prototipo moral del hombre; en todo caso esos protagonistas legendarios se presentan en la actualidad completamente tergiversados, lo cual subvierte el que los grandes temas sigan conservando el mismo propósito; por ejemplo la narrativa actual, más que explorar la tensión entre naturaleza y cultura, lo que busca es fijar como meta el ascenso en la escala social. Respecto a los tiempos narrativos señala el mismo autor:

Pero la «salida del Tiempo» operada por la lectura —particularmente la lectura de novelas— es lo que acerca más la función de la literatura a la de las mitologías. El tiempo que se «vive» al leer una novela no es sin duda el que se reintegra, en una sociedad tradicional, al escuchar un mito. Pero, tanto en un caso como en otro, se «sale» del tiempo histórico y personal y se sumerge uno en un tiempo fabuloso, transhistórico. El lector se enfrenta a un tiempo extranjero, imaginario, cuyos ritmos varían indefinidamente, pues cada relato tiene su propio tiempo, específico y exclusivo. La novela no tiene acceso al tiempo primordial de los mitos, pero, en la medida en que narra una historia verosímil, el novelista utiliza un tiempo aparentemente histórico y, sin embargo, condensado o dilatado, un tiempo que dispone de todas las libertades de los mundos imaginarios.²⁶³

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Idem.*

Resulta también artificiosa el emparejamiento del tiempo mítico y el tiempo de la novela, el primero es un tiempo fuerte, no cronológico, mientras que la novela responde a una técnica narrativa donde no deja de haber un pasado, un presente y un futuro, aunque éstos se superpongan o se altere el orden en que se presenten. Eliade más que partir de una teoría literaria, efectúa una mezcla de supuestos psicológicos y de intuiciones personales acerca de cómo operaría la imaginación. La siguiente cita no deja lugar a dudas:

Se adivina en la literatura, de una manera aún más fuerte que en las otras artes, una rebelión contra el tiempo histórico, el deseo de acceder a otros ritmos temporales que no sean aquel en el que se está obligado a vivir y a trabajar. Uno se pregunta si este deseo de trascender su propio tiempo — personal e histórico— y de sumergirse en un tiempo «extranjero», ya sea extático o imaginario, se extirpará alguna vez. Mientras subsista este deseo, puede decirse que el hombre moderno conserva aún al menos ciertos residuos de un «comportamiento mitológico». Las huellas de tal comportamiento mitológico se vislumbran también en el deseo de recobrar la intensidad con la que se ha vivido, o conocido, una cosa por primera vez; de recuperar el pasado lejano, la época beatífica de los «comienzos».²⁶⁴

Como se observa, Eliade insiste en el postulado del tiempo primordial en el cual el hombre busca reconocerse para proyectar su existencia presente, rol que si bien según este autor antes cumplían los mitos, ahora lo ha suplido la literatura, como si tal predisposición constituyera parte sustancial de la naturaleza humana. En todo caso lo que se mantiene es el gusto por la literatura, sin tratar de embrollar el asunto con explicaciones artificiosas.

Por su parte, Kirk ya demostró que el tema de los orígenes no es materia del mito en general. Previamente se había criticado la posición de Mircea Eliade ya que para sustentar sus propios postulados de manera invariable adjudica a los mitos un contenido sagrado, cuando tampoco se puede generalizar esta conjetura, ya que algunos mitos tratan sobre héroes o la tensión naturaleza cultura, incluso en los mitos griegos los dioses tienen un rol más bien de tramoya, episódico, configuran parte del contexto en que el héroe cultural realiza sus hazañas, siendo éste el protagonista.

Eliade lleva su posición al paroxismo al considerar que diversos géneros literarios están orientados a cumplir una misma función, ligar lo imaginario a una serie de arquetipos perennes contenidos en el supuesto inconsciente de la mente humana:

²⁶⁴ *Ibid.* pp. 89 – 90.

Sin darse cuenta, y creyendo divertirse o evadirse, el hombre de las sociedades modernas se beneficia aún de esta iniciación imaginaria aportada por los cuentos. Se podría en ese caso preguntar si el cuento maravilloso no se ha convertido, desde muy pronto, en un «doblete fácil» del mito y del rito iniciáticos; si no ha desempeñado el papel de reactualizar, a nivel de lo imaginario y de lo onírico, las «pruebas iniciáticas». Este punto de vista no sorprenderá a aquellos que miran la iniciación como un comportamiento exclusivo del hombre de las sociedades tradicionales. Hoy comienza a extenderse la idea de que lo que se llama «iniciación» coexiste con la condición humana, que toda existencia está constituida por una serie ininterrumpida de «pruebas», de «muertes» y de «resurrecciones», cualesquiera que sean los términos de que se sirva el lenguaje moderno para traducir estas experiencias (originariamente religiosas).²⁶⁵

En todo caso, más que repetirse la recuperación de los tiempos primigenios, lo que se mantiene son las posiciones dogmáticas. Si para Eliade a partir de los personajes de la literatura contemporánea se asiste a la función de catarsis que según ciertas teorías psicoanalíticas antes cumplían los mitos, ya se demostró que tal interpretación tan solo responde a los propósitos regulativos y de normalización de la psicología que pretende que el individuo, con independencia de las relaciones sociales de dominación en que está inmerso, acepte su realidad para vivirla de la mejor manera. Las religiones y sus dogmas también tienen esa pretensión al prometer un futuro sin penalidades en el más allá, siempre y cuando se obedezca toda resolución de la autoridad en el mundo terrenal, sin la menor resistencia.

Continúa Eliade con sus supuestos:

Los personajes de los comics strips (historietas ilustradas) presentan la versión moderna de los héroes mitológicos o folklóricos. [...] Este disfraz humillante de un héroe cuyos poderes son literalmente ilimitados repite un tema mítico bien conocido. Si se va al fondo de las cosas, el mito de Superman satisface las nostalgias secretas del hombre moderno que, sabiéndose frustrado y limitado, sueña con revelarse un día como un «personaje excepcional», como un «héroe». [...] La novela policíaca se prestaría a observaciones análogas: por una parte, se asiste a la lucha ejemplar entre el Bien y el Mal, entre el Héroe (= el detective) y el criminal (encarnación moderna del demonio). Por otra parte, por un proceso inconsciente de proyección y de identificación, el lector participa del misterio y del drama, tiene la sensación de participar personalmente en una acción paradigmática, es decir, peligrosa y heroica.²⁶⁶

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 95.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 86 - 87.

Se podría responder que el papel que cumplen los personajes de los comics modernos pretenden reproducir un juego maniqueo acorde a los estereotipos sociales, por ende nada tienen de semejanza con los roles que desempeñaban los héroes culturales, que podían representar cómo el hombre puede convivir o entrar en tensiones con las divinidades. Las comparaciones de Eliade resultan del todo artificiosas y tienen como objeto sustentar de manera por demás forzada sus propios paradigmas. No obstante las referencias a Eliade ha permitido insistir de nuestra parte que los mitos antiguos y los modernos responden a condiciones históricas y materiales particulares, por lo cual no existe parangón entre ellos, su diferencia es de naturaleza, no de grado; por medio de los primeros se configura una cosmovisión, por los segundos se pretenden imponer determinadas relaciones de sojuzgamiento.

En lo que podríamos estar de acuerdo con Eliade, es cómo en la teoría social se han presentado posiciones que sustentan postulados teleológicos que recuerdan la edad de oro del mito de las cinco razas, donde el hombre residía en el edén y convivía con las divinidades, pero ahora se anuncia el advenimiento de un reino de la libertad donde quedarían abolidas las relaciones de sojuzgamiento de una clase social sobre otras, lo cual también se acerca a los paraísos terrenales propios de las religiones: “Aunque bajo un aspecto fuertemente secularizado, el mundo moderno conserva aún la esperanza escatológica de una *renovatio* universal, operada por la victoria de una clase social o incluso de un partido o de una personalidad política”.²⁶⁷

En todo caso, las conjeturas extremas de Eliade ejemplifican lo que sucede cuando se sustituye el análisis para anteponer de manera forzada la presencia de determinados paradigmas, sea que se sostenga que en la naturaleza humana es inmanente el recuerdo de los tiempos primigenios, sea que se insista en la manifestación de unos arquetipos que residen en el inconsciente. En tales casos se está más bien discerniendo lo que se ha denominado «pensamiento mítico», más que aludir al contenido o significado del mito que se trata de desentrañar. En tal ámbito han caído los postulados de Eliade que se han expuesto, tal como le aconteció a diversas escuelas interpretativas del mito que se revisaron en el capítulo tercero de este trabajo.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 100.

Cabe por ende recapitular sobre ese «pensamiento mítico», el cual se ha abordarlo desde dos perspectivas: La primera ha considerado la labor propia del mitógrafo, del creador de mitos, donde las diversas escuelas interpretativas han tratado de urdir un proceso creativo a partir de los sueños o de las operaciones mentales del inconsciente, de las cuales señala Kirk, aún es poco lo que sabemos con el debido fundamento; las posiciones psicoanalíticas se han basado más en intuiciones que incluso tergiversan el tratamiento del tema al estipular la presencia de arquetipos perennes en la mente humana.

Tales corrientes teóricas han intentado configurar una naturaleza humana con atributos que se mantienen de manera inamovible, con independencia de las diversas condiciones materiales e históricas, a la par que detenta una carga esencialista que pondera una sustancia eterna que se sitúa con antelación a la existencia. Al respecto resulta más adecuado el término de condición humana, ya que reconoce el proceso de su continua reconfiguración con avances, rupturas y retrocesos.

En lo que concierne al «pensamiento mítico», lo que puede considerarse como un atributo del hombre es su capacidad de *poíesis* —con lo cual ésta adquiere un rango ontológico—, misma que se muestra en la creación de los mitos al configurar semánticamente universos que dotan de sentido a la existencia humana. Por tanto, cabría vincular el proceso creativo humano (que para los fines de este trabajo hemos situado en la vertiente del «pensamiento mítico») con el saber mítico.

La segunda connotación del «pensamiento mítico» estaría dada por el pueblo al que pertenecen los mitos, desde los cuales se funda una cosmovisión para comprender y situarse en el mundo, registros cuya intensidad se desconocen dada la falta de vestigios para el caso de las culturas antiguas, quedando tan sólo resabios las más de las veces ya sincretizados y desde ellos se arman suposiciones con una visión racionalista.

En síntesis, las narraciones mitológicas cautivan por sus elementos literarios, alegóricos; a la vez que proporcionan una cosmovisión y asignan un cometido al hombre (no porque de manera invariable aludan a las conjeturas expuestas por Eliade), donde habría que evitar una visión simplista de un mito antiguo *bueno* y un mito contemporáneo *perverso*.

Por tanto, la relación entre la filosofía y la literatura podrá versar sobre tal proceso creativo, así como en discernir sobre la condición humana que tendría que rastrearse en las

relaciones sociales que se saturan de contenidos históricos; todo ello desde una metodología que privilegie el análisis de argumentos debidamente sustentados, antes que la incorporación de postulados *a priori*.

Así y para continuar con el filtrado que permita develar al mito, aporta mayores elementos analizar la función social que el «discurso mítico» ha cumplido según la época histórica, donde resultan reveladores los usos de que ha sido objeto el mito.

En tal contexto, así como hay una literatura trivial de entretenimiento avocada a reproducir estereotipos sociales, el mito contemporáneo también se ha utilizado con dichos fines, así como para promover reinos teleológicos, por tanto ha desempeñado una función alienante dado el manejo político de que ha sido objeto, lo cual ha dado motivo para aplicarle un trato peyorativo. Sin embargo en este tipo de posiciones con frecuencia también se cae en una actitud maniquea hacia la política, la cual comúnmente se interpreta como el ejercicio del poder; así como el entramado de las formas de gobierno, pero también puede comprender diversas prácticas de vida en comunidad, de convivencia y ruptura social, con sus propios avatares, como toda configuración humana, por ello merece una sección particular el abordar su concupiscencia con el mito.

IV.2 El Mito y la política

Para iniciar este apartado, procede recapitular sobre el devenir del mito desde la perspectiva de su cometido político.

Desde los tiempos antiguos, por medio de los mitos fundacionales (de acuerdo a la clasificación de Eliade),²⁶⁸ se reseñaron los mandatos sagrados para erigir ciudades o establecer la génesis divina de las dinastías; se legitimaba así su empoderamiento, en ocasiones incluso podía ser la misma divinidad quien estaba gobernando. Por su parte, a través del mito credencial de Malinowski se justificaban instituciones, creencias y costumbres. En ambos casos se puede identificar un uso político del mito con el propósito de reproducir las relaciones sociales de dominación.²⁶⁹

²⁶⁸ Vid. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 68.

²⁶⁹ Mayores desarrollos de este tópico pueden encontrarse en el libro de Rafael Angel Gómez Choreño, *Estigmatización y Exterminio. Apuntes para una Genealogía de la Violencia*; en particular ver el Capítulo IV “El Enigma de la Esfinge”. pp. 127 – 167.

En el Medievo, el mito tuvo como finalidad consolidar el ascenso político de la Iglesia católica; su doctrina también estaba imbuida de un pensamiento mítico pero a sus mitos no los consideraba como tales, se imponían como verdaderos por el sencillo hecho de provenir de la palabra divina contenida en unas sagradas escrituras. Con este fin se sujeta la razón a un empleo utilitario.

En la Edad Moderna, con la segunda Ilustración manifiesta en la labor de los enciclopedistas y la Revolución francesa, hay un movimiento de autonomía de la razón, la cual sucumbe pronto ante el Estado secular. A continuación los mitos modernos arropan al Estado nación y se subliman los valores liberales de una burguesía en ascenso (libertad de empresa, iniciativa individual, progreso, democracia), para ello se utilizó otra vez a la razón utilitaria.

En la Época Contemporánea, desde las esferas del poder político y económico se han seguido usando los vestigios de los mitos modernos para enaltecer nacionalismos y el culto a la autoridad, hasta llegar a paroxismos totalitarios (el caso del nacional socialismo en Alemania tan solo es un ejemplo).

Pero hay algo más, toda una serie de mitos se imponen en la actualidad de manera recurrente como única posibilidad de alcanzar un peldaño en la escala social; es el mundo donde se han impuesto los estereotipos sociales que van configurando la subjetividad del individuo en las sociedades de consumo vigentes. Así las relaciones de control no se han impuesto tan solo de manera violenta, por múltiples mecanismos se ha procurado configurar la identidad del individuo para que responda a determinados comportamientos, como si de manera innata fueran parte de su naturaleza.²⁷⁰

Si dentro de nuestros propósitos interesa destacar el contenido filosófico del mito, resulta pertinente debatir que tanto ha perdurado el mito en su acepción fuerte, si aún es vigente ese tipo de saber que incluso transitó hacia la misma filosofía, que si bien ha sido objetado por ésta, también diversas corrientes teóricas y pensadores lo han cultivado, como es el caso de los neoplatónicos y de Giordano Bruno (fuera de la filosofía ese saber también ha estado presente en otras doctrinas, destacan entre ellas los alquimistas, reprimidos brutalmente en su momento por la inquisición católica).

²⁷⁰ Cf., Michel Foucault, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*.

Esos saberes en las Épocas Moderna y Contemporánea tal vez se han mostrado de manera fragmentaria en diversas manifestaciones artísticas, donde piezas literarias como antes lo hizo el mito continuaron vivificando a la reflexión filosófica, tal como lo ejemplifica el romanticismo alemán. O por el contrario es necesario reconocer que hoy en día tan sólo subsisten en determinadas costumbres de comunidades indígenas y campesinas que aún mantienen fuertes vínculos con la naturaleza, ubicadas en zonas aisladas de todos los continentes.

Sin duda reseñar el cometido político del mito en diversas épocas históricas resultará de utilidad en la medida que permita dilucidar las circunstancias actuales, donde puede apreciarse cómo viejas prácticas siguen aplicándose bajo formas poco novedosas, sobre todo cuando se trata de imponer las creencias e intereses del sector dominante de la sociedad a los demás estratos. Para ello, continúan utilizándose los medios violentos sin reservas, pero en un alarde de progreso y democracia se han refinado otros más.

Así, los instrumentos para disciplinar al individuo se encuentran, entre otros ámbitos, en determinados contenidos educativos instaurados por los centros hegemónicos donde se construye el conocimiento, en el tipo de información que se difunde por los diversos medios masivos de comunicación, así como en las maquinarias estatales de propaganda, de represión y de aplicación del derecho y sus leyes. Las modalidades seguramente serán mayores si se analizan a detalle diversas prácticas sociales imperantes. En tal contexto se manifiesta el mito en su sentido débil.

Cabría por tanto dilucidar qué tanto pervive el mito en su acepción fuerte, cuando por otra parte tan solo se observa la proliferación de los mitos con fines alienantes, al parecer implicaría aceptar la pugna de dos mundos con sendas paradojas: uno globalizado donde predomina el saber científico, pero en el cual permea el mito que sólo promueve estereotipos sociales; otro con atraso económico, carencias sociales y escasas oportunidades educativas, donde aún es fuerte la presencia del mito que guarda saberes ancestrales y aporta una cosmovisión propia. Cabe preguntarse si este último tipo de mito tiende a desaparecer junto con los resabios de las comunidades de las cuales forma parte, como si fueran parte de un nostálgico pasado, o por lo contrario, si la defensa de su tipo de creencias llega a constituir formas de resistencia política.

En tal perspectiva, si el mito ha sido un medio de cohesión social al articular el cuerpo de creencias de una comunidad, la política no tan solo ha apuntado al entramado del ejercicio del poder, también comprende diversas prácticas de la vida comunitaria, e incluso es el ámbito desde el que ha sido posible promover otras formas de gobierno que han trastocado las instauradas en consonancia con los mitos fundacionales; en síntesis, la política también es convivencia y transformación.

En consecuencia, tanto el mito como la política pueden guardar una vertiente conservadora, pero a la vez contienen posibilidades de apertura; el mito dado su carácter *poiético* se adecúa y constituye una forma de reflexión sobre los problemas humanos en circunstancias en continuo cambio, en ocasiones incluso su cosmovisión pudo erigirse en un instrumento de resistencia ante el avasallamiento de las campañas de conquista de las potencias hegemónicas. La política también ha cohesionado de manera pacífica la vida comunitaria y en determinadas coyunturas se ha erigido en un medio de ruptura y transformación de las relaciones sociales dominantes. Repetimos una vez más, el mito y en este momento incluimos a la política, en sí no son ni buenos ni malos, pero pueden utilizarse para lo peor o lo mejor.²⁷¹

Por ende, ante la disyuntiva planteada con anterioridad acerca del contraste de dos mundos, uno racionalista pero rebotante de mitos banales y otro con una historia milenaria, saturado de carencias sociales donde aún hay vestigios del mito en sentido fuerte, cabe preguntarse si el ocuparse del segundo constituye un querer regresar al pasado o representa el aceptar la prevalencia de otras formas de saber. Al respecto, tal vez se localicen ciertos visos que alienten la reflexión al tratar la política como forma de estructurar condiciones que encausen las diferencias, ya que la posible solución a la paradoja planteada consistirá en la convivencia y amalgama de ambos mundos.

Si la posibilidad anterior se enfoca a partir del análisis de las obras del hombre como propone Cassirer (se detallará a continuación), cabe advertir que la magna obra de la actividad política del hombre se ha materializado en el Estado, el cual es un organismo estructurado a detalle, cuya razón de ser principal en teoría consiste en asegurar la vida pacífica de los miembros de la sociedad a la que representa, para lo cual debe garantizar el

²⁷¹ G. Durán, *Mito y sociedades. Introducción a la mitología*, p. 41. Citado en el capítulo segundo del presente trabajo.

ejercicio pleno de sus derechos y el resguardo de su propiedad. Lo anterior de acuerdo a la teoría clásica, lo cual sí que puede parecer un mito, ya que en su acontecer histórico el Estado tan sólo ha promovido los intereses de las élites política y económicamente dominantes. En todo caso si la teoría constituye un escenario ideal que oriente la acción, el tramo por recorrer aún es vasto.

En tal vertiente podrá conjeturarse si el mito, como cuerpo de creencias que proporcionaba cohesión social, ha sido sustituido primeramente por el dogma de la religión, para a continuación dar paso al derecho que justificaba diversos mecanismos de uso de la violencia, que según sus adeptos sólo el Estado puede legítimamente utilizar. En tal vertiente se postuló al Estado de derecho como consustancial al Estado nación y su ruptura implicaría la aplicación de medidas punitivas.

En consecuencia, la propuesta en torno a la convivencia e interacción de ambos mundos, tendría que buscarse en una esfera política ajena al ámbito estatal. Para iniciar este análisis se recurrirá a dos obras de Ernst Cassirer: *Antropología filosófica* y *El Mito del Estado*. En la primera de ellas apunta el autor:

La filosofía no nos puede proporcionar una teoría satisfactoria del hombre hasta que no ha desarrollado una teoría del Estado. La naturaleza del hombre se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del Estado. En éste surge de pronto el sentido oculto del texto y resulta claro y legible lo que antes aparecía oscuro y confuso. La vida política no es, sin embargo, la forma única de una existencia humana en común. En la historia del género humano el Estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización. Mucho antes de que el hombre haya descubierto esta forma de organización social ha realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, deseos y pensamientos. Semejantes organizaciones y sistematizaciones se hallan contenidas en el lenguaje, en el mito, en la religión y en el arte. Hay que admitir esta base más ancha si queremos desarrollar una teoría del hombre.²⁷²

Cabe destacar que el Estado nunca ha sido consustancial a las sociedades humanas y su surgimiento se ubica en un periodo histórico relativamente reciente, que la teoría política ubica a partir del siglo XVIII, si bien aluden al Estado nación como se conoce en la actualidad. No obstante, en la Grecia antigua puede identificarse cierto tipo de Estado-ciudad, como es el caso de Atenas o Esparta.²⁷³

²⁷² Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, p. 57.

²⁷³ Cf., Robert Dahl, *La democracia y sus críticos*, "Primera parte. Fuentes de la democracia moderna", pp. 19-34.

A diversas formaciones políticas corresponderán determinadas clases de mitos; así en la Época Antigua prevalecieron los mitos fundacionales; en la Edad Media, después del derrumbe del Imperio Romano, en el suelo europeo se encontraban dispersos feudos aislados, en concordancia imperaron los mitos que hacían referencia al derecho divino de los reyes; en la Época Moderna con el Estado nación predominaron los mitos que ensalzaban nacionalismos y el culto a la autoridad; hasta llegar a los mitos contemporáneos que en un ambiente democrático pregonan fatuos estereotipos sociales.

En tal contexto, las formas de gobierno y de organización política de las sociedades con sus respectivos cuerpos de creencias son de carácter histórico, tal como la condición del hombre. Cassirer lo destaca de la manera siguiente:

La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición funcional y no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos "constituyentes", los diversos sectores de este círculo.²⁷⁴

Para Cassirer la esencia del hombre debe buscarse en sus obras, destaca así su quehacer *poiético* y si nos atenemos a tales obras, el Estado es una de ellas y se debe comprender cuando se aborda lo relativo a la *teoría del hombre* (en palabras de este autor), pero su estudio debe situarse en un contexto más amplio, donde se encuentra el mito, el arte, el lenguaje, la ciencia, la historia y la religión. En tal perspectiva, Cassirer le asigna a la filosofía la función de indagar sobre los aspectos comunes de las variadas actividades del hombre en su transcurrir histórico. Así, la filosofía debe constituir el vínculo que permite entrelazar las diversas ramas de la cultura, manteniendo su capacidad de pensamiento crítico:

Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico. El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un

²⁷⁴ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 61.

vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino, más bien, de un vínculo funcional. Tenemos que buscar la función básica del lenguaje, del mito, del arte y de la religión, mucho más allá de sus innumerables formas y manifestaciones y, en último análisis, trataremos de reducirlos a un origen común.²⁷⁵

Los señalamientos de este autor resultan de suma relevancia, ya que al situar las obras del hombre en un *sistema de actividades*, ésto conlleva a enmarcar las condiciones históricas y materiales en que debe emprenderse el análisis filosófico para identificar el vínculo común de los diversos quehaceres. Cabe recordar que el estudio del mito que realiza Kirk, es de índole funcional.

Todas las obras humanas surgen en particulares condiciones históricas y sociales y no se comprenderían jamás estas condiciones especiales si no fuéramos capaces de captar los principios estructurales generales que se hallan en la base de esas obras. En nuestro estudio del lenguaje, del arte y del mito, el problema del "sentido" antecede al problema del desarrollo teórico.²⁷⁶

Lo anterior implica asumir metodológicamente que es necesario guiar el análisis de manera que no deben abordarse de manera aislada ámbitos como el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia: además de establecer sus atributos particulares, los *principios estructurales* al interior de cada uno, deben identificarse sus vínculos y entonces en una perspectiva que destaque la función común que desempeñan, se podrá apreciar su posible continuidad o en todo caso sus fracturas y nuevos avances, de acuerdo al transcurrir histórico y las relaciones sociales en que están inmersos.

En las líneas anteriores se ha expuesto la importancia que brinda Cassirer a la actividad del hombre y sus obras para comprender la condición humana, donde no hay una esencia metafísica o unos paradigmas que se transmiten a través de las generaciones humanas por medio del inconsciente o por ninguna otra *facultad o instinto congénitos*, para utilizar las palabras del mismo autor.

Para ahondar más en el tema cabe considerar el libro de Cassirer intitulado *El Mito del Estado*. Destaca el autor lo siguiente:

No podemos encontrar una definición adecuada del hombre mientras nos limitemos a su vida individual. La naturaleza humana no se revela en este recinto angosto, lo que está escrito “en letra pequeña” en el alma individual, y es por consiguiente casi ilegible, sólo se aclara y se comprende

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 62.

cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre. Este principio es el punto de partida de la República de Platón. A partir de este punto, el problema entero del hombre está alterado: la política se convierte en la clave para la psicología. Este era el paso final y decisivo que requería el desenvolvimiento del pensamiento griego, el cual había comenzado con un intento de conquista de la naturaleza, y prosiguió en la búsqueda de normas y criterios racionales para la vida ética. Su culminación es el nuevo postulado de una teoría racional del Estado.²⁷⁷

Por tanto, la condición humana habría que caracterizarla en el contexto de la vida política y social, no tiene un carácter inmaterial, inamovible, eterno, esencialista, ni se podría encontrar en el ámbito de la existencia individual de manera aislada. Por ello la importancia que en la teoría política se ha dado a la *polis* griega, ya que en ésta se desplegaron y materializaron las actividades y aspiraciones de *los hombres*, en plural.²⁷⁸

En tal vida política, si el Estado ha constituido la gran obra, en su comprensión desde los tiempos antiguos se han debatido múltiples posiciones teóricas, las más de las veces contrastantes; al respecto dice Cassirer: “en este campo, Platón fue el enemigo acérrimo del mito. Si toleramos los mitos en nuestros sistemas políticos, declaró, toda esperanza de reconstrucción y de reforma de nuestra vida social y política está perdida. Sólo hay una alternativa: tenemos que elegir entre una concepción ética y una concepción mítica del Estado”.²⁷⁹

Con anterioridad se señaló de nuestra parte que cuando Platón critica al mito y en particular a la tragedia griega, procura despojar a los dioses de su facultad de impartir justicia para adjudicársela a los hombres, lo cual ilustra cómo en la Antigüedad se encontraban amalgamadas la política, el arte, el mito, la episteme inclusive. La labor de Platón se pone aún más de manifiesto con las siguientes citas:

En el pensamiento mítico, el hombre está poseído por un buen o un mal demonio; en la teoría de Platón, el hombre elige su demonio. Esta elección determina su vida y su futuro destino. El hombre no permanece ya bajo la garra de acero de una fuerza sobrehumana, divina o demoníaca. Es un agente libre que tiene que aceptar toda la responsabilidad.²⁸⁰

²⁷⁷ Ernst Cassirer, *El Mito del Estado*, p. 74.

²⁷⁸ *Ibid.*, R. Dahl, *op. cit.*, pp. 19-34.

²⁷⁹ E. Cassirer, *El Mito del Estado*, p. 86.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 90.

Para Platón, felicidad o *eudaimonía* significa libertad interior, una libertad que no depende de circunstancias accidentales y externas. Depende de la armonía, de la “debida proporción” en el propio ser del hombre.²⁸¹

Platón pretende liberar al hombre de aquellas circunstancias que lo sujetan y dominan, busca superar la inmediatez externa y en tal caso, de nuestra parte podría coincidir con este autor en la crítica del mito pero no de manera general, sólo en aquéllos que se han utilizado para reproducir las relaciones políticas de dominación, dados en su época por los mitos fundacionales (que han pervivido en la actualidad bajo otras modalidades). Al respecto, cabría afinar el análisis para deslindar y tratar en su especificidad a los mitos que han constituido cosmovisiones para comprender y aprehender la realidad, mismos que han incidido en la cohesión social al alentar también formas políticas de convivencia.

Tampoco olvidemos que si bien Platón expulsó a los poetas de su República al compararlos con los sofistas, lo que también estaba en el trasfondo era una disputa de índole política, donde los sofistas y su habilidad oratoria representaban la facción oponente a la suya; pero la capacidad retórica y poética de Platón tampoco deja lugar a ninguna duda.

De acuerdo a Cassirer, Platón a su vez argumentaba lo siguiente:

Platón había declarado que la medida, la justa proporción, “la igualdad geométrica”, eran la norma de salud para la vida pública y privada, de ahí se sigue que la voluntad de poder, cuando prevalece sobre los demás impulsos, conduce necesariamente a la corrupción y la destrucción. “Justicia” y “voluntad de poder” son los dos polos opuestos de la filosofía ética y política de Platón. La justicia es la virtud cardinal que incluye a todas las otras cualidades nobles y grandes del alma; el afán de poder trae consigo todos los defectos fundamentales. El poder nunca puede ser un fin en sí mismo; pues sólo puede ser llamado bien lo que conduce a una satisfacción definitiva, a una concordia y armonía.²⁸²

La genialidad de Platón inspiró a la metafísica durante dos milenios hasta alcanzarnos, sin embargo en tal disciplina sus reflexiones en parte han quedado constreñidas en la labor del pensamiento que trata sobre sí mismo, mientras la pretendida justicia ha sido tan solo un ideal y quien se ha impuesto es la voluntad de poder y con ello, pese a los esfuerzos *racionalistas* que pretendían deshacerse del mito, este siguió y sigue estando presente, ya que “De todas las cosas del mundo, el mito es la más desenfrenada e inmoderada. Rebasa y

²⁸¹ *Ibid.*, p. 91.

²⁸² *Ibid.*, p. 90. En cuanto a la *Voluntad de Poder*, para Nietzsche es la que anima la acción de los hombres y por la que ésta se realiza; la polémica no resulta sencilla [Nota nuestra].

desafía todo límite; es extravagante y exorbitante por su misma naturaleza y esencia. Proscribir este poder disoluto del mundo humano y político fue uno de los propósitos de la República”.²⁸³

Como se ha referido, existen cierto tipos de mitos que se han utilizado para legitimar a las élites que detentan el poder político y económico, pero no toda la responsabilidad habría que adjudicársele al mito en cuanto tal; también se ha destacado el aporte de Gadamer, quien ha identificado una razón utilitaria que ha estado sujeta a los designios de los poderes prevalecientes y desde tal posición, ha enfrentado a los mitos ajenos y configurado los que le resulten más convenientes.

Se han descrito las diversas clases de mitos (operativos, especulativos, escatológicos, mediadores de contradicciones, etc.) y los riesgos que conlleva insistir en encuadrarlos en un solo tipo, ya que se tergiversa su función (como le ocurre a Eliade al insistir como único motivo la recuperación de los tiempos primordiales), cuando la forma de operar de cada uno resulta de la mayor importancia en el análisis de la vertiente política para las diversas épocas históricas.

Lo anterior permitirá matizar que el mito no es sólo oscuridad desde una visión platónica, también ha proporcionado una visión del mundo y desde su propia perspectiva ha reflexionado sobre los problemas humanos y sociales importantes, aportando formas de convivencia comunitarias. En todo caso, el mito corresponde a un ámbito diferenciado dentro de las capacidades humanas, mismo que se ha denominado como «pensamiento mítico», quererlo desterrar es como intentar cercenar las facultades imaginativas, emotivas y pasionales que lo acompañan.

Tampoco se trata de debatir qué tanta certeza tendrían determinados argumentos, como los de Platón o los presocráticos en su crítica racionalista del mito, habría que ubicarlos en su trama histórica y reconocer su contribución en el desarrollo de las disciplinas teoréticas, donde sus aportes a la teoría del conocimiento o la formulación de los conceptos en el avance del lenguaje son del todo relevantes. Por su parte, si los ideales de Platón acerca del hombre tal vez en ello queden, en ideales, no por ello cabría hacerlos menos, procede aquilatarlos en la medida que continúen orientando los anhelos de las sociedades; donde

²⁸³ *Ibid.*, p. 92.

también está presente el mito, ya que como también se refirió, uno de los puentes comunicantes entre ambos lo constituyó el prototipo moral humano.

La importancia de mantener la perspectiva histórica, donde los acontecimientos se muestran con rupturas, avances y nuevas reelaboraciones, Cassirer también lo pone de manifiesto:

Todos los pensadores de la Ilustración habían considerado al mito como una cosa bárbara, como una masa tosca y extraña de ideas confusas y supersticiones primarias, como una simple monstruosidad. Entre el mito y la filosofía no podía haber punto alguno de contacto. El mito termina donde empieza la filosofía, como la oscuridad se desvanece cuando sale el sol. Esta idea sufre un cambio radical en cuanto llegamos a los filósofos románticos. En el sistema de estos filósofos, el mito se convierte no sólo en el objeto de la más elevada atención intelectual, sino en objeto de veneración y reverencia. Se le considera la fuente de la cultura humana. El arte, la historia y la poesía derivan del mito. La filosofía que pasa por alto este origen o lo descuida es considerada superficial e insuficiente. Uno de los propósitos fundamentales del sistema de Schelling fue el de darle al mito el lugar debido y legítimo en la civilización humana. En sus obras aparece por primera vez una *filosofía de la mitología* al lado de su filosofía de la naturaleza, de la historia y del arte. Con el tiempo, todo su interés parece concentrarse en este problema. En vez de ser lo contrario del pensamiento filosófico, el mito se ha convertido en su aliado y, en cierto sentido, en su coronamiento.²⁸⁴

Cuando en la cita anterior Cassirer alude a la Ilustración, se refiere al movimiento que Gadamer identifica como el segundo periodo Ilustrado (el primero alude a la Grecia clásica y el tercero al pensamiento del siglo XX). Incluso este autor también destaca las contribuciones del Romanticismo alemán de la siguiente manera:

La historia del redescubrimiento de las pretensiones de validez del mito es bien conocida. Después de los precedentes de un Vico o de un Herder, sobre todo el movimiento romántico ha convertido su crítica al racionalismo de la Ilustración y a su «triste penumbra atea» (Goethe) en el reconocimiento del significado religioso de los mitos. Al mismo tiempo, la fuerza luminosa inserta en la historia sagrada del cristianismo resplandeció nuevamente. Se palpa un nuevo sentido para lo mítico en las creaciones poéticas de la época, ya sea en Novalis y en muchos de sus amigos y seguidores, que exaltaban la era cristiana, ya sea en el descubrimiento de Dante, ya sea en Hölderlin, que despertó el mundo de los dioses griegos, en el cual se incluye, de un modo conciliador, «el único».²⁸⁵

Así el Romanticismo alemán, como un movimiento de crítica a la Ilustración, entre otras peculiaridades rescata al mito de la Grecia clásica. Cabe señalar que el resurgimiento

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 216.

²⁸⁵ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 39.

del mito se fraguó en el campo del arte desde Renacimiento Italiano en los siglos XV y XVI, si bien Cassirer lo ubica en el ámbito filosófico con los románticos alemanes, en un periodo que va de la segunda mitad del siglo XVIII hasta la primera parte del XIX, es decir coincide con la labor de los enciclopedistas y la Revolución francesa y se extiende hasta la época de Kant y Hegel. Desde nuestro particular punto de vista, cabría sin duda considerar también como un parte del segundo periodo ilustrado a los pensadores románticos que reconocieron las capacidades del mito, así como a la filosofía de Kant y Hegel.

De acuerdo a Cassirer, dentro de los diversos aportes de los pensadores románticos, caben destacar los siguientes:

El anhelo profundo de llegar hasta las fuentes de la poesía es lo que explica el interés romántico por el mito. La poesía debe aprender a hablar un nuevo lenguaje; no un lenguaje de conceptos, de “ideas claras y distintas”, sino de jeroglíficos, de símbolos secretos y sagrados. Al idealismo crítico de Kant, Novalis opuso su propio “idealismo mágico”; y Schelling y Friedrich Schlegel consideraron a este nuevo tipo de idealismo como la primera piedra de la filosofía y la poesía.²⁸⁶

La trascendencia del rescate del mito no abarca tan solo a las artes y a la filosofía, para Cassirer tiene a su vez serias repercusiones en el escenario de la política, que es el tema que se está tratando:

Esto constituyó un nuevo paso en la historia general de las ideas; un paso que entrañaba las más importantes consecuencias, más decisivas aún para el ulterior desarrollo del pensamiento político que del filosófico. En filosofía, la influencia de Schelling fue compensada y eclipsada pronto por la aparición del sistema hegeliano. Su concepción del papel de la mitología se redujo a un episodio. A pesar de todo, quedó abierto el camino que conduciría más tarde a la rehabilitación y glorificación del mito que encontramos en la política moderna.²⁸⁷

El recuento histórico realizado por Cassirer tiene como finalidad desentrañar los mitos políticos modernos; pero antes deslinda debidamente las contribuciones de las filosofías precedentes.

No cabe duda que los poetas y filósofos románticos fueron patriotas fervientes, y muchos de ellos nacionalistas intransigentes. Pero su nacionalismo no era de tipo imperialista. Ansiaban conservar y no conquistar. Trataron, con todo el esfuerzo de su capacidad espiritual, de mantener la peculiaridad del carácter germánico, pero jamás intentaron imponerlo a la fuerza a otros pueblos.

²⁸⁶ E. Cassirer, *El Mito del Estado*, p 217.

²⁸⁷ *Idem*.

[...] Los románticos no pudieron sacrificar nunca las formas particulares y específicas de la vida cultural —poesía, arte, religión e historia— al Estado “totalitario”. Sentían un respeto profundo por todas las diferencias, innumerables y sutiles, que caracterizan la vida de los individuos y las naciones.²⁸⁸

Según Cassirer, una consecuencia no prevista ni pretendida por los románticos al rescatar al mito antiguo, consistió en abrir los cauces para el diseño de los mitos modernos con fines políticos de dominación:

En las luchas políticas de las pasadas décadas, el culto del héroe y el culto de la raza han estado de tal modo unidos que parecían confundirse enteramente en todos sus intereses y tendencias. Debido a esta alianza los mitos políticos evolucionaron hasta adquirir su forma y vigor actuales.²⁸⁹

Cuando el culto del héroe perdió su sentido original y fue mezclado con el culto de la raza, y cuando ambos se integraron en un mismo programa político, el paso que se dio fue un paso nuevo y de la mayor importancia.²⁹⁰

Cassirer identifica dos clases de mitos modernos de la mayor envergadura, los que rinden culto al héroe y a la raza, que aunque pueden confluir en determinadas coyunturas políticas, son de índole distinta. Al considerar el contexto histórico en que ambos logran su hegemonía en el siglo XX, este autor alude a una posición que no exime de responsabilidad a la filosofía:

Desde sus primeros inicios, la metafísica había estado buscando un principio indudable, incommovible, universal, pero siempre vio frustradas sus esperanzas. Según Gobineau, esto era inevitable mientras la metafísica permaneciera en su tradicional actitud intelectualista. El problema de los llamados “universales” y de su realidad ha sido debatido a lo largo de toda la historia de la filosofía. Pero de lo que nunca se percataron los filósofos es del hecho de que los verdaderos “universales” no hay que buscarlos en los pensamientos de los hombres, sino en estas fuerzas sustanciales que determinan su destino.²⁹¹

Se refirió con anterioridad que mientras la metafísica se constreñía a ejercitar el pensamiento sobre sí mismo, las sociedades prescindían de la justicia y continuaban sujetas a determinadas relaciones de poder, sin embargo cabría considerar que tan procedente resulta exigirle a la filosofía se preocupe de ámbitos que no son del todo de su

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 218.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 264.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 265.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 273.

incumbencia, como los de índole política. Al respecto si se atiende a los universales que menciona Cassirer en la cita anterior, éstos sin lugar a dudas fueron utilizados para justificar las campañas de conquista, tanto al interior de determinadas sociedades como entre ellas, además que modelaron determinadas filosofías de la historia para establecer paradigmas a los que debía concurrirse según el grado de perfeccionamiento que alcanzaran las sociedades.

Por tanto y dado el riesgo que conllevan las generalizaciones, tampoco procede aplicarlas en cuanto a la actitud de los filósofos, por ejemplo, está la labor que en ese periodo desempeñaron los pensadores de la Escuela de Frankfurt,²⁹² que en mucho contribuyeron a identificar los estereotipos sociales vigentes a partir de la época que se encuentra analizando Cassirer. Para este autor el surgimiento de los mitos del héroe y la raza fueron posible por las razones siguientes:

La organización mítica de la sociedad parece quedar superada por una organización racional. En épocas quietas y pacíficas, en periodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. [...] En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al surgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoniacos poderes míticos.²⁹³

Si bien Cassirer utiliza un lenguaje lírico, de su cita podemos conjeturar la insuficiencia de la racionalidad para articular a la sociedad, propiedad que los mitos llegan a cumplir con solvencia. Por ello el mito no ha perecido, ha sido trastocado por la razón utilitaria para seguirlo empleando de manera recurrente, es el manto con que se siguen revistiendo los poderes encumbrados para asegurar su dominio. En tal contexto no tan solo se emplea la violencia sin el menor reparo, pero ésta sólo es posible aplicarla de manera abierta en determinadas momentos, aunque sea permanente su aplicación bajo diversas formas. Ante ello resulta de la mayor eficacia fraguar de manera cotidiana determinados estereotipos sociales hasta que los individuos los reconozcan como parte de sí mismos.

²⁹² Cf., Martin Jay, *La Imaginación Dialéctica. Una Historia de la Escuela de Frankfurt*.

²⁹³ E. Cassirer, *El Mito del Estado*, pp. 330 - 331.

Por tanto, cuando la racionalidad entra en crisis por la impertinencia de los poderes encumbrados por la misma razón utilitaria, ésta sucumbe y tiene que reconfigurar desde sus escombros nuevos mitos que tengan la posibilidad de rearticular al cuerpo social.

Si para Cassirer, el mito se presenta en las sociedades modernas cuando enfrentan dificultades, para nosotros en la actualidad estaría presente de manera insistente en la configuración de la subjetividad del individuo. Cabe en todo caso advertir que la permanencia del mito ha sido constante, pero en cada época han predominado cierto tipo de mitos o bien, han mutado las modalidades dentro de cada uno de sus tipos. Por ejemplo, si atendemos al mito en su sentido fuerte, en la antigüedad no se recurría a ellos sólo en épocas de crisis, constituían parte de sus creencias rutinarias, proporcionaban una cosmovisión para comprender y ligarse al mundo; tales mitos en actualidad siguen estando presentes en determinadas comunidades y en diversos grados, ya sea de manera residual, sincretizada o con sus mayores atributos. A su vez, esas comunidades son vecinas o se encuentran al interior de sociedades que responden a otros paradigmas, los cuales enarbolan la idea de progreso, pero donde siguen prevaleciendo los mitos que promuevan la subsistencia del sistema, como ocurría con los mitos fundacionales.

Dentro de las tendencias descritas, señala Cassirer:

Pero, si bien, el hombre moderno ya no cree en una magia natural, no ha abandonado en modo alguno la creencia en una especie de “magia social”. Cuando la gente siente un deseo colectivo con toda su fuerza e intensidad, puede ser persuadida fácilmente de que sólo necesita el hombre indicado para satisfacerlo. En este punto, la teoría del culto del héroe de Carlyle dejó sentir su influencia. Esta teoría prometía una justificación racional para ciertas concepciones que, por su origen y tendencia, nada tenían de racionales. Carlyle había afirmado que el culto de los héroes es un elemento necesario de la historia humana. No puede dejar de existir hasta que deje de existir el hombre mismo.²⁹⁴

De acuerdo a la cita anterior, se presenta la irracionalidad de la racionalidad. Cassirer continúa desmadejando un hilo argumental que supone que las *justificaciones racionales* son quienes entran en crisis, entonces se pierde el orden y se sucumbe ante el mito, pero un mito cargado de connotaciones ideológicas donde predomina el principio de poder. Como se apuntó, quienes se saturan son las instancias que detentan el dominio político y entonces recurren a la razón utilitaria para que desarrolle justificaciones con mantos míticos, pero el

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 332.

mito no siempre ha adquirido tales roles, entre el mito en sentido fuerte y el débil está patente una ruptura, el primero aportó formas de comprender el mundo, el segundo ha sido utilizado (junto con la razón) para reproducir las relaciones de dominación. Sin embargo Cassirer presenta una continuidad en la figura del mago:

Los historiadores de la civilización humana nos han dicho que la humanidad tenía que pasar en su desenvolvimiento por dos fases diferentes. El hombre empezó como *homo magus*; pero de la edad de la magia pasó a edad de la técnica. El *homo magus* de los tiempos anteriores y de la civilización primitiva se convirtió en un *homo faber*, en un artífice y un artesano. Si aceptamos semejante distinción histórica, nuestros mitos políticos aparecen en verdad como una cosa bien extraña y paradójica. Pues lo que en ellos encontramos es una mezcla de dos actividades que parecen excluirse mutuamente. El político moderno ha tenido que aunar en sí mismo dos funciones completamente distintas y hasta incompatibles. Tiene que actuar a la vez como *homo magus* y como *homo faber*. Es el sacerdote de una religión nueva, enteramente irracional y misteriosa. Pero cuando tiene que defender y propagar esta religión, procede muy metódicamente. Esta extraña combinación constituye uno de los rasgos más notables de nuestros míticos políticos.²⁹⁵

Cassirer asemeja la demagogia de la política moderna con el influjo que podía causar antaño la palabra de los hechiceros, como si los auditorios en ambos casos siempre estuvieran a la espera de caer rendidos a sus dotes extraordinarias.

Surge en consecuencia la duda si en el desarrollo discursivo de Cassirer no se fuerza el uso del término *mito*, como si su semántica no sufriera cambio en los diversos periodos históricos; de nuestra parte se ha procurado salvar tal escollo al señalar en qué caso opera su sentido fuerte y cuándo el débil. Tal diferencia al parecer la hace notar Cassirer de la manera siguiente: “si estudiamos nuestros mitos políticos modernos y el empleo que de ellos se ha hecho, encontraremos para gran sorpresa nuestra que no sólo han transmutado los valores, sino que también han operado una transformación del lenguaje. La palabra mágica tiene la precedencia sobre la palabra semántica”.²⁹⁶

Entonces según este autor, de la Antigüedad a la Época Moderna se traslapa la fuerza de un lenguaje, se entiende que Cassirer pretende calificar la palabra hueca y frívola de los políticos modernos como si fuera similar a la de los antiguos hechiceros, pero no cabe duda que estos últimos pertenecen a otra categoría. En todo caso a los políticos modernos sería más viable compararlos con los voceros de las religiones que pregonan una palabra que no

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 333.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 334 - 335.

está sujeta a discusión, pero que resulta del todo artificiosa; que no prescinden del engaño e inclusive es su principal recurso, como cuando vociferan que sus mitos no son mitos, sino verdades eternas. Así de vituperada se encuentra la tan anhelada verdad y así también la tratan los demagogos actuales de la más diversa ralea.

Habría además que profundizar en los contextos sociales que en la actualidad van configurando la conciencia de los individuos, a efecto de perfilar una caracterización de las formas de alineación, de manera que se deje de responsabilizar al mito en general, como si éste siempre fuera maligno y estuviera incubado en el inconsciente, al cual se recurre cuando la sociedad entra en crisis.

Considérese que Cassirer en su juego de palabras recurre a una analogía de los tiempos antiguos cuando trata de explicar cómo operan los políticos modernos, que no dejan de hacer uso de los diversos medios de manipulación y engaño. Es decir trata de descalificar las actuales formas de demagogia al señalar que se asemejan a manifestaciones antiguas, donde el conocimiento podría considerarse incipiente si se compara con el grado que ha alcanzado en la actualidad. Tal retórica podría llevar a cierta confusión, como es el caso de tildar de atrasados los tiempos antiguos, si no se está atento a las intenciones del autor, quien agrega:

Los políticos modernos saben muy bien que a las grandes masas las mueve mucho más fácilmente la fuerza de la imaginación que la pura fuerza física. Y de este saber han usado ampliamente. El político se convierte en una especie de adivino. La profecía es un elemento esencial de la nueva técnica de mando. Se hacen las promesas más improbables y hasta las más imposibles; se anuncia un milenio una y otra vez.²⁹⁷

Con antelación se aludió a la modelación de la consciencia del individuo por medio de la implantación de los paradigmas y estereotipos sociales; para Cassirer esto es posible al explotar su imaginación, pero al igual que los mitos, ésta no puede generalizarse al situarla en un nivel inferior al conocimiento y que gracias a ella la alineación ideológica ha sido posible. También se ha señalado que la imaginación contenida en los mitos permite explorar de manera intuitiva los problemas humanos importantes e incluso cuando rebasa sus límites, adquiere los niveles de una «fantasía dislocada» que ha hecho posible la configuración de grandes culturas dada su capacidad de *poíesis*.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 342.

Tal imaginación incluso no es opuesta al conocimiento científico, por medio de ella se establecen hipótesis y han establecido la pauta para acceder a importantes descubrimientos. En el ámbito de la política la imaginación también ha permitido diseñar diversos derroteros que han guiado importantes movimientos sociales, sin los cuales las sociedades modernas no gozarían de los atributos que las caracterizan. Como se ha insistido, es una facultad que no es posible marginar, entre otras, para privilegiar tan solo la razón si se trata de entender la condición humana. Incluso en el tercer capítulo de este trabajo se presentaron las aportaciones de Cassirer en su interpretación del mito donde destaca la presencia de la imaginación para expresar las emociones.

En todo caso habría que contextualizar el análisis de Cassirer, el cual se ubica en los años en que surge el nazismo en Alemania, entonces podrá intentarse ampliar la caracterización de los mitos que realiza este autor a la generalidad de la vida social contemporánea.

Pero el hábil empleo de la palabra mágica no lo es todo. Para que la palabra pueda producir su efecto consumado hay que completarla con la introducción de nuevos ritos. También a este respecto los caudillos políticos han procedido de una manera cabal y metódica, y han logrado un triunfo. Cada acción política tiene su ritual particular. Y como en el estado totalitario no existe la esfera privada, independiente de la vida política, toda la vida del hombre se inundó súbitamente con la marejada de los nuevos ritos. Son tan rigurosos, regulares e inexorables como aquellos ritos que encontramos en las sociedades primitivas. Cada clase, cada sexo y cada edad tienen un rito propio.²⁹⁸

De acuerdo a Cassirer, podría complementarse que el mito contemporáneo también se acompaña de sus propios ritos; como se refirió, la política actual guarda sus coincidencias con las prácticas religiosas. Si de acuerdo a este autor los mitos surgen cada que la sociedad entra en situaciones de crisis; en éstas el hombre es más propenso a recurrir a las doctrinas religiosas en espera del salvador o de un milagro venido del cielo. Habría que agregar que es la religión quien opera de manera coercitiva en pos de sus dogmas.

El efecto de estos nuevos ritos es manifiesto. Nada puede adormecer mejor nuestras fuerzas activas, nuestra capacidad de juicio y de discernimiento crítico, ni quitarnos nuestro sentido de la personalidad y la responsabilidad individual, como la persistente, uniforme y monótona ejecución de los mismos ritos. De hecho, en todas las sociedades primitivas que se rigen y gobiernan por

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 336.

ritos, la responsabilidad individual es cosa desconocida. Lo que hay en ellas es tan sólo una responsabilidad colectiva. El verdadero “sujeto moral” no son los individuos, sino el grupo. El clan, la familia, la tribu entera, son responsables de- los actos de todos sus miembros.²⁹⁹

En la cita anterior, Cassirer vuelve a trasladar a la vida contemporánea diversos comportamientos de las sociedades pasadas como una forma de criticarla; ya se advirtió que es un uso retórico para evitar caer en comparaciones peyorativas. Se puede coincidir con Cassirer que en la actualidad la existencia del hombre se enfrenta a un vacío y resulta falaz.

Incluso es factible agregar que el liberalismo que propugna por la responsabilidad e iniciativa individual en contraposición a la vida comunitaria ¿efectivamente representa la solución a los diversos problemas de la vida en sociedad? habría más bien que insistir en modificar las relaciones sociales que en propugnar por un nuevo tipo de individuo, como si éste se pudiera rehacer con independencia del contexto social en que se encuentra. Esta polémica también ha sido inacabable, como se muestra enseguida:

La descripción de Rousseau se convirtió exactamente en su contraria. “El salvaje, dice E. Sidney Hartland en su libro *Primitive Law*, se parece muy poco a esa criatura libre y suelta que produce la imaginación de Rousseau. Por el contrario, lo atosigan por todos lados las costumbres de su pueblo; está atado a las cadenas de una tradición inmemorial...Estas ataduras él las acepta como cosa consabida; nunca trata de librarse de ellas... Las mismas observaciones pueden aplicarse con frecuencia al hombre civilizado; pero el hombre civilizado es demasiado inquieto, demasiado afanoso de cambio, demasiado dispuesto a interrogar su circunstancia, para permanecer mucho tiempo en la actitud de aquiescencia.”

Estas palabras fueron escritas hace veinte años; pero, entretanto, hemos aprendido una nueva lección, una lección muy humillante para nuestro orgullo humano. Hemos aprendido que el hombre moderno, a pesar de su inquietud, o tal vez precisamente por causa de ella, no ha superado realmente la condición de vida salvaje. Cuando se le somete a las mismas fuerzas, pueden regresar a un estado de completa aquiescencia. No interroga ya su circunstancia; la acepta como algo que se da por descontado.³⁰⁰

En lo anterior se puede estar de acuerdo con Cassirer, pero no porque el hombre esté sujeto a una fuerza invisible que lo obliga a regresar a los estados ancestrales de su historia, la coincidencia estriba en que el hombre actual parecería que se conforma con

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 337.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 337 - 338.

determinados dogmas religiosos o paradigmas sociales carentes de contenido, a los cuales no critica ni ofrece resistencia. En todo caso habría que analizar los vínculos alienantes contemporáneos, donde destacarían las formas ideológicas que le acompañan; pero incluso tampoco es factible generalizar la condición humana a tales estadios, los movimientos de resistencia y oposición sociales también han estado presentes en todos los momentos de la historia humana, incluso los actuales, pese a sus resultados.

Pero Cassirer visualiza lo referido con antelación, de manera que en la actualidad no tan solo se oprime al individuo, también se le configura su consciencia:

Ahora, los mitos políticos modernos procedieron de un modo muy distinto. No empezaron imponiendo o prohibiendo ciertos actos. Empezaron la tarea de cambiar a los hombres, para poder así regular y determinar sus actos. Los mitos políticos hicieron lo mismo que la serpiente que trata de paralizar a sus víctimas antes de atacarlas. Los hombres fueron cayendo, víctimas de los mitos, sin ofrecer ninguna resistencia seria. Estaban vencidos y dominados antes de que se percataran de lo que había ocurrido.³⁰¹

Cabe inquirir entonces si el hombre de manera inexorable está destinado a mantener una situación de servidumbre y para aceptarla y reproducirla se han configurado diversos mitos, tanto antiguos como modernos; ésto llevaría a un tipo de fatalismo que es más propio de las religiones. Pero la historia ha enseñado que no siempre ha sido de esa manera, la crítica de Cassirer propugna por modificar tales condiciones, por ello realiza una analogía en términos de calificar los tiempos actuales como si mantuvieran situaciones de retraso propias de épocas pasadas. Tal crítica se torna contundente si se atiende a la siguiente caracterización:

En casi todas las mitologías del mundo aparece la idea de un destino inevitable, inexorable e irrevocable. El fatalismo parece algo inseparable del pensamiento mítico. En los poemas homéricos, hasta los dioses tienen que someterse al Destino: el Destino (Moiras) actúa independientemente de Zeus. En el libro décimo de la *República*, Platón dio su famosa descripción de la “rueda de la Necesidad”, en la que se producen las revoluciones de todos los cuerpos celestes. El huso gira sobre las rodillas de la Necesidad, en tanto que sus hijas, Laquesis, Cloto, y Atropos, diosas del Destino, están sentadas en sus tronos, Laquesis cantando el pasado, Cloto el presente y Atropos el futuro. Esto es un mito platónico, y Platón distingue siempre claramente entre pensamiento mítico y pensamiento filosófico. Pero en algunos de nuestros filósofos

³⁰¹ *Ibid.*, p. 339.

modernos, esta distinción parece haberse borrado enteramente. Nos ofrecen una metafísica de la historia en la que aparecen todos los rasgos característicos del mito.³⁰²

Efectivamente, como se describió en el apartado anterior, filosofías políticas vuelven a situar un reino teleológico de manera inexorable, pero la referencia que está haciendo Cassirer del mito es para criticar al Estado. Cuando ha abordado el mito desde otras perspectivas, lo sitúa con cualidades portentosas como se demostró en el capítulo anterior.

En todo caso, para modificar las relaciones políticas de dominación, para Cassirer no basta con el ejercicio de las disciplinas teóricas, debe perfilarse el análisis de las sociedades contemporáneas que conduzca a la acción, donde la teoría política tiene que recorrer aún un amplio trecho.

En política todavía no hemos encontrado este camino. De todos los ídolos humanos, los políticos, los *idola fori*, son los más peligrosos y pertinaces. Desde los tiempos de Platón, todos los grandes pensadores han hecho los mayores esfuerzos para encontrar una teoría racional de la política. El siglo XIX estuvo convencido de que había encontrado por fin el buen camino. En 1830 Auguste Comte publicó el primer volumen de su *Cours de philosophie positive*. Empezó analizando la estructura de la ciencia natural; fue de la astronomía a la física, de la física a la química, de ésta a la biología. Pero, según Comte, la ciencia natural no es más que un primer paso. Su verdadero propósito y su ambición más alta era llegar a ser el fundador de una nueva ciencia social, e introducir en esta ciencia la misma manera exacta de razonar, los mismos métodos inductivo y deductivo que encontramos en la física o la química.

El repentino desarrollo de los mitos políticos en el siglo XX nos ha permitido ver que esas esperanzas de Comte y sus discípulos y partidarios eran prematuras. La política anda todavía muy lejos de ser una ciencia positiva, no digamos una ciencia exacta. Yo no dudo de que las generaciones posteriores, mirando atrás hacia muchos de nuestros sistemas políticos, tendrán la misma impresión que un astrónomo moderno cuando estudia un libro de astrología, o un químico moderno estudia un tratado de alquimia. En política no hemos encontrado todavía un terreno firme y seguro. Aquí parece que no haya ese orden cósmico claramente establecido; estamos amenazados siempre con una súbita recaída en el viejo caos.³⁰³

Por tanto si el problema consiste en los niveles incipientes en que se encuentra la ciencia política, habría que reconocer que las formaciones sociales pretéritas no eximen de responsabilidad a los sistemas que el hombre contemporáneo ha configurado, como si se

³⁰² *Ibid.*, p. 344.

³⁰³ *Ibid.*, p. 349.

repetiera un mismo patrón a causa de una naturaleza humana permanente y estática.

En todo caso lo que ha prevalecido en la historia humana son condiciones de miseria económica con la ignorancia que esto conlleva, lo cual ha permitido medren falsos profetas, pero también en cada época ha habido ilustración, hombres sabios plegados al conocimiento y la reflexión, así como movimientos sociales que han subvertido las condiciones imperantes. Podría rescatarse de Cassirer con toda vigencia lo siguiente:

¿Qué puede hacer la filosofía para ayudarnos en esta lucha contra los mitos políticos? Nuestros filósofos modernos parece que hayan renunciado hace mucho tiempo a la esperanza de influir en el curso de los acontecimientos políticos y sociales. Hegel tenía la más alta opinión del valor y la dignidad de la filosofía. Con todo, fue el propio Hegel quien declaró que la filosofía llega siempre demasiado tarde para reformar el mundo. Por consiguiente, es tan insensato imaginar que una filosofía pueda trascender su tiempo, como que pueda pasar por encima de él un individuo. “Cuando la filosofía tasa sus rasgos grisáceos, es que una forma de vida ha envejecido, y por medio del gris no puede rejuvenecerse, sino tan sólo conocerse. El búho de Minerva emprende solamente el vuelo cuando se juntan las sombras de la noche.” Si esta frase de Hegel fuera cierta, la filosofía estaría condenada a un quietismo absoluto, a una actitud completamente pasiva respecto de la vida histórica del hombre. Tendría que aceptar simplemente y explicar la situación histórica dada, e inclinarse ante ella. En este caso, la filosofía no sería más que una especie de ociosidad especulativa.³⁰⁴

Para que esta crítica se mantenga de manera incesante, cabría insistir en el carácter vital de la filosofía, de manera que además de un ejercicio intelectual; constituya un medio para dotar de contenido a la vida política. Al respecto cabría impulsar la obra de los filósofos que han incidido en la crítica social, en donde la lista sería innumerable. Cassirer está en contra de la fatua intelectualidad y quietismo de la filosofía:

Pienso, sin embargo, que esto está en contradicción lo mismo con el carácter general de la filosofía que con su historia. El ejemplo clásico de Platón bastaría para refutar esta opinión. Los grandes pensadores del pasado fueron no sólo “sus propios tiempos captados en pensamiento”. Muy a menudo tuvieron que pensar más allá de sus tiempos y contra sus tiempo». Sin este valor intelectual y moral, la filosofía no podría cumplir su misión en la vida cultural y social del hombre.³⁰⁵

No obstante, señala el autor: “Destruir los mitos políticos rebasa el poder de la

³⁰⁴ E. Cassirer, *El Mito del Estado*, p. 350.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 350 y 351.

filosofía. Un mito es, en cierto modo, invulnerable. Es impermeable a los argumentos racionales; no puede refutarse mediante silogismos”.³⁰⁶ Cassirer reconoce que los mitos responden a un orden diferente al racional y de ahí su fuerza, más no por ello deben generalizarse todos los mitos en un mismo tipo, se ha señalado que también han florecido los mitos que proporcionaron una cosmovisión que dotaba de sentido a la existencia. Pero tampoco cabe duda que en la historia del hombre han proliferado los mitos que han reproducido las relaciones políticas de dominación, desde los mitos fundacionales de la Antigüedad hasta los mitos falaces contemporáneos, pasando por el mito del pueblo elegido y el derecho divino de los reyes, entre otros. Los mitos como también se refirió, pueden utilizarse para lo mejor o lo peor. En todo caso cabe advertir que es viable abocarse a lo siguiente:

Pero la filosofía puede prestarnos otro servicio importante. Puede hacernos comprender al adversario. Para combatir un enemigo hay que conocerlo. Este es uno de los primeros principios de la buena estrategia. Conocerlo significa no sólo conocer sus defectos y debilidades: significa conocer sus fuerzas. Todos nosotros somos responsables de haber calculado mal esas fuerzas. Cuando oímos hablar por vez primera de los mitos políticos, nos parecieron tan absurdos e incongruentes, tan fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora todos hemos podido ver claramente que este fue un gran error. No debemos cometer otra vez el mismo error. Debíamos estudiar cuidadosamente el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos. Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo combatirlo.³⁰⁷

Lo anterior se torna más urgente cuando en la sociedad y el país en que nos encontramos se observan niveles críticos en la concentración del ingreso, amparada por gobiernos corruptos e impunes, mismos que mientras solapan y promueven una violencia galopante que lacera a la ciudadanía, a su vez criminalizan los movimientos sociales. En tal marco a los partidos políticos y sus representantes en las cámaras de diputados y senadores, tan solo les interesa el usufructo de los mayores recursos económicos, de manera que los espacios de decisión son acaparados por poderes fácticos con sus propios intereses.

Cómo afrontar las condiciones sociales y políticas actuales si el hombre siempre se encuentra en una ambivalencia entre la razón y la imaginación; la primera ya ha mostrado

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 351.

³⁰⁷ *Idem.*

no ser infalible y quien critica a la segunda es la misma razón, tal vez insistir en la perspectiva histórica ayude a desentrañar tal dilema, así como a solventar la viabilidad de la convivencia de un mundo donde aún es vigente el mito en sentido fuerte con sus correspondientes cosmovisiones, con el mundo saturado de conocimientos científicos donde impera el mito en sentido débil y sus estereotipos sociales.

Tampoco se trata de descubrir la clave escudriñando la historia, resulta ya un lugar común sentenciar que el pasado permite comprender el presente y proyectar el futuro. La historia se ha estructurado de diversas maneras según el entorno social al cual responde, su empleo y categorías no son unívocas, no representa un mero recuento del pasado; la historia se construye y en tal actividad también la imaginación está presente.

Cabría por tanto abordar cómo se ha concebido el tiempo por parte del mito, pero también cómo ha sido tratado el mito por parte de la historia, lo cual será materia del siguiente apartado.

IV.3 El mito y la historia

Mito y poíesis por una parte; historia y logos por la otra, buscan una inteligibilidad del mundo, diferenciándose para alcanzarla en su propia estrategia discursiva, donde la historia como ciencia mantiene pretensiones de verdad. Por su parte el mito, tal como se ha expuesto, recurre a la imaginación como principal baluarte.

Cabe advertir que la imaginación también está presente en la labor del historiador (quizá sólo con menor dosis), no únicamente cuando las fuentes son escasas y se ve obligado en su interpretación a suplir vacíos, también en el caso en que los materiales son abundantes y debe seleccionarlos y priorizar a partir de su criterio y erudición; no se diga cuando está suponiendo los móviles y propósitos que de manera subjetiva impulsaron las acciones de los protagonistas.³⁰⁸ En todo caso las historias pierden su poder evocador y caen en el tedio, cuando desde el presente se acomodan los hechos y personajes pretéritos para justificar las conformaciones sociales desde las instancias del poder prevaeciente.

Por su parte las filosofías de la historia, desde las idealistas hasta las materialistas llegan a recurrir a supuestos teleológicos que representan el fin de la historia, como la realización del espíritu absoluto en el Estado prusiano (la lechuza de Minerva emprende su

³⁰⁸ Cf., Adam Schaff, *Historia y Verdad*.

vuelo), o bien la extinción de las sociedades de clases hasta arribar a un nuevo estadio paradisiaco. Como se observa, el mito no ha dejado de estar presente en los más diversos ámbitos. Cabe advertir que en las visiones teleológicas que le asignan una finalidad al transcurrir histórico está presente una continuidad, la cual omite que en el curso de acontecimientos también irrumpen contingencias, rupturas y nuevos avances que alteran el curso inicial.

En lo que atañe a cómo trata el mito al tiempo, cabe entrar en materia con la consideración siguiente: si los mitos narran una historia sin importar su grado de certeza, como la formación del cosmos, las hazañas de los héroes y el desempeño de las divinidades, el tiempo al que aluden no es cronológico, no responde a una secuencia de un antes y un después; es un tiempo fuerte, denso, para comprenderlo cabría suponer que en él confluyen pasado, presente y futuro; pero además se observa un desdoblamiento: si por una parte concurren eventos que podrían pertenecer a épocas diferentes (sincronía), por la otra los sucesos acaecieron sin acotarse a un periodo histórico determinado. Es decir, no es llevar un presente al pasado, o traer un futuro (o jugar con las combinaciones posibles), el movimiento radica en fundirse tales planos en otro nivel.

Si bien Eliade hace referencia a cómo el tiempo histórico puede terminar desembocando en el tiempo mítico, lo que puede señalarse es que continúa insistiendo en la renovación del tiempo primordial, como si debiera arribarse a tal configuración metafísica por ser intrínseca a la esencia humana:

La anamnesis historiográfica del mundo occidental no está más que en sus comienzos. Habría que esperar al menos algunas generaciones para estar en situación de juzgar sus repercusiones culturales. Pero podría decirse que esta anamnesis prolonga, aunque en otro plano, la valorización religiosa de la memoria y del recuerdo. No se trata ya de mitos ni de ejercicios religiosos. Pero subsiste este elemento común: la importancia de la rememoración exacta y total del pasado. Rememoración de los acontecimientos míticos en las sociedades tradicionales; rememoración de todo lo que ha sucedido en el Tiempo histórico, en el Occidente moderno. La diferencia es demasiado evidente para que haya necesidad de insistir. Pero los dos tipos de anamnesis proyectan al hombre fuera de su «momento histórico». Y la verdadera anamnesis historiográfica desemboca, en un Tiempo primordial, el Tiempo en que los hombres echaban los cimientos de sus comportamientos culturales, a pesar de creer que estos comportamientos les habían sido revelados por Seres Sobrenaturales.³⁰⁹

³⁰⁹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 66.

Así este autor intenta fijar una confluencia entre el rescate en la época contemporánea de todo lo acontecido en el transcurso del tiempo, con la rememoración de los sucesos míticos que efectúan los pueblos tradicionales, para así alcanzar un tiempo ahistórico. No tiene caso insistir en las conjeturas de que rebosa la obra de Eliade, mismas que le permiten alcanzar los resultados que de antemano fija, como es el caso de desentrañar los orígenes; de esa manera procedían los teólogos.

Lo que podría recuperarse de este autor es un principio dinámico que asigna a la tesis del tiempo primordial, sin que éste represente ningún dogma, es tan solo una especie de molde; cuando éste se concibe no debe perderse el carácter histórico de toda obra humana:

La imitación de los gestos paradigmáticos de los Dioses, Héroes y Antepasados míticos no se traduce en una «eterna repetición de lo mismo», en una inmovilidad cultural completa. La etnología no conoce un solo pueblo que no haya cambiado en el curso del tiempo, que no haya tenido una «historia». A primera vista, el hombre de las sociedades arcaicas no hace más que repetir indefinidamente el mismo gesto arquetípico. En realidad, conquista infatigablemente el Mundo, organiza, transforma el paisaje natural en medio cultural. Gracias al modelo ejemplar revelado por el mito cosmogónico, el hombre se hace, a su vez, creador. Cuando parecen destinados a paralizar la iniciativa humana, presentándose como modelos intangibles, los mitos incitan en realidad al hombre a crear, abren continuamente nuevas perspectivas a su espíritu de inventiva.³¹⁰

Cabe insistir en la condición dinámica del mito, como obra que continuamente se reelabora de manera colectiva. Se llega así a la comprensión de que el tiempo primordial está sujeto a detracción si se concibe como un paradigma de la metafísica, cuyos conceptos después de escarbar se evanescen; entonces se podrá hallar el germen del poder bajo el disfraz del origen divino o del noble linaje.

Lo que interesa destacar de las citas anteriores es el carácter *poiético* del mito, el mismo Eliade ha señalado el carácter abierto del mundo mítico al describir un movimiento cíclico: primeramente retrae la serie de acontecimientos a ese tiempo primordial (que resulta controvertido), para enseguida desplegarlos hacia adelante en una multiplicación de posibilidades que el mito va forjando (con lo cual se está de acuerdo), lo cual podría caracterizarse como un tipo de eterno retorno. “La existencia de un modelo ejemplar no

³¹⁰ M. Eliade, *op. cit.*, p. 67.

dificulta en modo alguno la marcha creadora. El modelo mítico es susceptible de ilimitadas aplicaciones”.³¹¹

Para continuar con el desarrollo de este apartado, resulta de provecho abordar las contribuciones de Lévi-Strauss, que si bien no hace referencia al tiempo mítico, atiende a cómo ha sido tratado el mito por parte de la historia, así como por la etnología, lo cual además permitirá obtener elementos para la ponderación de las sociedades que se han calificado como ancestrales unas y como modernas otras; sin embargo ambas han llegado a comparecer en una misma época, lo cual constituye una paradoja, como se esbozó en las páginas que preceden y a continuación se profundizará.

En el capítulo anterior de este trabajo se citó la obra de Lévi-Strauss intitulada *Antropología estructural*, la cual se publicó en francés en el año de 1956, en ella se señala lo siguiente:

La etnología no puede, pues, permanecer indiferente a los procesos históricos ni a las más altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Pero si les dedica la misma atención apasionada que el historiador, es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión. Su objetivo consiste en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número no es ilimitado: el repertorio de estas posibilidades y las relaciones de compatibilidad o de incompatibilidad que cada una de ellas mantiene con todas las demás proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En este sentido, la célebre fórmula de Marx: «los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen» justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo término, la etnología. Al mismo tiempo, muestra que ambos caminos son indisociables.³¹²

Lévi-Strauss refiere que en el transcurso histórico de las sociedades confluyen los procesos conscientes e inconscientes, correspondiendo el primero al estudio que realiza el historiador y el segundo al etnólogo. De la sentencia: *los hombres no saben que hacen su historia*, este autor alude a esos elementos inconscientes de que se ocupa la etnología, pero según nuestra particular apreciación, lo que sucede es que el hombre en su quehacer cotidiano no está del todo consciente de la trascendencia de sus propios actos, que no es lo

³¹¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 68.

³¹² Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 70.

mismo que esté operando el inconsciente.³¹³ El mismo tipo de apreciación puede aplicarse al estudio que efectúa la etnología, ocurre que cuando ésta explora las formaciones culturales, es decir cómo las sociedades se han apropiado de su entorno para resituarlo en otros niveles, es del todo justificado que sus contenidos no se muestran evidentes en una primera aproximación, pero ello se debe a que responden a una obra comunitaria con arraigo en el tiempo, más que por estar subsumidos en ese inconsciente.

En cuanto a la mención de Marx, cabría precisar que este autor no pretende recuperar ese inconsciente, al contrario la subjetividad opera en el ámbito consciente y está determinada por las condiciones objetivas según el grado de desarrollo material de las sociedades, de manera que para este pensador el motor de la historia lo constituyen la lucha de clases como expresión de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, aunque los hombres —o los historiadores, o los voceros de las posiciones oficialistas— muchas veces adjudiquen como motivo de las transformaciones sociales a la decisión de los grandes líderes o a incentivos religiosos, familiares, o de la más diversa índole, pero de manera que en tales interpretaciones se eluden las causas materiales y es a esto a lo que se refiere Marx, en cuanto a que los hombres no saben que hacen su propia historia.

En todo caso la discusión puede sanjarse en términos de que Lévi-Strauss trata de rescatar los motivos inconscientes, entendidos como aquéllos que no han sido filtrados por la interpretación del historiador, para así profundizar en los sustratos no evidentes que están presentes en el comportamiento de las sociedades, de manera que en el estudio de éstas confluyan las dos perspectivas, la representada por la etnología que permite ir del presente al pasado y la que corresponde a la historia, la cual pretende arribar desde el pasado al presente:

Sería, pues, inexacto decir que por el camino del conocimiento del hombre, que lleva del estudio de los contenidos conscientes al de las formas inconscientes, el historiador y el etnólogo avanzan en direcciones opuestas; ambos siguen el mismo rumbo. Que el movimiento que realizan de consuno les aparezca, a cada uno, bajo modalidades diferentes —para el historiador, pasaje de lo explícito a lo implícito; para el etnólogo, de lo particular a lo universal— [de lo consciente a lo

³¹³ En el capítulo anterior donde se trató sobre las interpretaciones del mito, se criticó ese inconsciente que se concibe como un contenedor donde se apila todo aquello que no puede explicarse con suficiencia, el cual incluso se transmite de manera congénita.

inconsciente] no altera la identidad del itinerario fundamental. Colocados en un camino por donde efectúan, en el mismo sentido, igual recorrido, sólo difiere su respectiva orientación: el etnólogo marcha hacia adelante, tratando de alcanzar, a través de un consciente que jamás ignora, un sector cada vez mayor del inconsciente hacia el cual se dirige, mientras que el historiador avanza, por decirlo así, mirando hacia atrás, los ojos fijos en las actividades concretas y particulares, de las cuales se aleja únicamente para considerarlas desde una perspectiva más rica y más completa. De todos modos, la solidaridad de las dos disciplinas —verdadero Jano bifronte— es lo que permite conservar a la vista la totalidad del recorrido.³¹⁴

En tal contexto, para este autor el riesgo consiste en privilegiar tan sólo la perspectiva del historiador, ya que se caería en aplicar categorías actuales a sociedades que les resultan ajenas, tergiversando así la apreciación de las configuraciones socio culturales en estudio, como el mito por ejemplo, que no puede estar sujeto en sus interpretaciones a un aparato conceptual que le es ajeno.

¿Cómo afrontar entonces el estudio de tales sociedades? Cuando Lévi-Strauss publica cuatro años más tarde *El Pensamiento salvaje*, señala que debe procederse de la siguiente manera: “Hacer, entonces, lo que todo etnólogo trata de hacer para culturas diferentes: ponerse en el lugar de los hombres que viven en ellas, comprender su intención en su principio y en su ritmo, percibir una época o una cultura como un conjunto signifiante”.³¹⁵

Sigue estando presente la duda pero ahora en términos de si es posible efectuar el ejercicio que propone Lévi-Strauss, en lo personal me resulta casi imposible, tal vez por no tener una preparación de etnólogo, por carecer de suficiente talento o más bien, por pertenecer a otra configuración cultural de la cual no es factible desembarazarse.

Ante ello ¿la comprensión de otras culturas sólo es permisible para ciertos especialistas? Dado que nos ocupa el estudio del mito, dentro de la teoría literaria la posición perspectivista abre una posibilidad; si bien critica el relativismo que sitúa las obras culturales de cada época como cerradas y aisladas, sin vínculos con otras conformaciones sociales y que por ende resultan incomprensibles, también descarta un absolutismo que desde una configuración predominante y utilizando sus propias categorías interpreta a otras sociedades, entonces cabe la siguiente opción:

³¹⁴ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 71.

³¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *El Pensamiento salvaje*, p. 362.

Hemos de poder referir una obra de arte a los valores de su época y de todos los periodos que le han sucedido. Una obra de arte tiene tanto de «eterna» (es decir, conserva una cierta identidad) como de «histórica» (o sea, varía con arreglo a un proceso que puede seguirse). El relativismo reduce la historia de la literatura a una serie de fragmentos separados y, por tanto, discontinuos, al paso que la mayoría de los absolutismos sólo sirven a una transitoria situación actual o se basan (como las pautas de los neohumanistas, marxistas o neotomistas) en algún ideal abstracto no literarios que es injusto con la variedad histórica de la literatura. «Perspectivismo» significa que reconocemos que hay una poesía y una literatura comparable en todas las épocas, desarrollándose, modificándose, repleta de posibilidades. La literatura no es ni una serie de obras únicas, sin nada en común, ni una serie de obras encerradas en ciclos temporales.³¹⁶

Realizada la disertación anterior, cabe agregar que en el estudio de sociedades ajenas a aquélla desde la cual se emprende el análisis, la disciplina científica con que se esté operando debe mantener una relación estrecha con el objeto de estudio para el desarrollo de su cuerpo conceptual, es decir no resulta procedente utilizar las mismas categorías utilizados en el estudio de determinadas culturas y trasladarlos de manera indiscriminada; mucho menos aplicable resultará el traslape del instrumental entre diferentes ciencias, como cuando las ciencias sociales en el positivismo trataron de imitar a las ciencias naturales. Así, según la madurez de tal cuerpo conceptual, será el desarrollo de la disciplina teórica en cuestión. Al respecto Lévi-Strauss lo ejemplifica de la manera siguiente:

El historiador se esfuerza en restituir la imagen de las sociedades desaparecidas tales como fueron en instantes que, para ellas, correspondieron al presente; en tanto que el etnógrafo hace todo lo que puede para reconstruir las etapas históricas que precedieron, en el tiempo, a las formas actuales. [...] Esta relación de simetría entre la historia y la etnología parece ser rechazada por filósofos que no creen, implícita y explícitamente, que el despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrezcan perspectivas equivalentes. Se diría que, a su juicio, la dimensión temporal disfruta de un prestigio especial, como si la diacronía fundase un tipo de inteligibilidad, no sólo superior al que aporta la sincronía, sino sobre todo de orden más específicamente humano.³¹⁷

En la cita anterior se hace énfasis a la presencia de culturas diferentes en un mismo tiempo. Entonces según Lévi-Strauss, algunos filósofos apartan en su perspectiva el ámbito espacial (al cual se avoca la etnología) para quedarse únicamente con la secuencia

³¹⁶ René Wellek y Austin Warren, *Teoría Literaria*, p. 50.

³¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*, p. 371.

temporal, que corresponde a su entramado conceptual y desde éste procura identificar el motor del movimiento:

Es fácil explicar, si no justificar, esta opción: la diversidad de las formas sociales, que la etnología capta desplegadas en el espacio, ofrece el aspecto de un sistema discontinuo; ahora bien, nos imaginamos que, gracias a la dimensión temporal, la historia nos restituye no estados separados, sino el paso, de un estado a otro en una forma continua. Y como nosotros mismos creemos aprehender nuestro devenir personal como un cambio continuo, nos parece que el conocimiento histórico coincide con la evidencia del sentido íntimo. La historia no se contentaría con describirnos seres en exterioridad, o en el mejor de los casos, con hacernos penetrar mediante fulguraciones intermitentes en interioridades, que lo serían cada una por su cuenta, permaneciendo no obstante exteriores las unas a las otras: nos haría alcanzar, fuera de nosotros, al ser mismo del cambio.³¹⁸

Es decir, de acuerdo con Lévi-Strauss, en un espacio determinado y al mismo tiempo pueden presentarse sociedades que parecería responden a distintos estadios de desarrollo: “Aún una historia que pretende ser universal no es sino una yuxtaposición de algunas historias locales, en el seno de las cuales (y entre las cuales) los huecos son más numerosos que las partes llenas”.³¹⁹

Lo anterior sin duda representa problemas serios en el intento de establecer periodos históricos, la cronología no aportaría criterios suficientes para establecer los cortes, ya que se presenta un traslape de circunstancias que podrían considerarse con diversos niveles de madurez. Entonces, para explicar esa aparente incongruencia de que confluyan sociedades que parecerían pertenecer a tiempos diferentes, se tiene que calificar a unas como más atrasadas y a otras como desarrolladas, ya que la historia brinda la impresión de cierto movimiento continuo y sostenido. Por tanto, en base a criterios por demás relativos, se conjetura que ciertas comunidades aún deben de transitar las etapas que las alejan de las sociedades consideradas como más avanzadas y de ahí la idea de progreso.

Cabe también advertir que los bloques históricos que la perspectiva histórica trata de encuadrar tienen una utilidad tan solo didáctica, habría que evitar la apariencia de una secuencia lineal, en todo caso las diversas formaciones culturales se superponen sincrónicamente. Incluso, no procede fijar una escala en ascenso para realizar

³¹⁸ *Idem.*

³¹⁹ *Ibid.*, p. 373.

comparaciones entre diversos tipos de sociedades, ya que en las comunidades donde se expresa el *pensamiento salvaje*, ya han alcanzado la madurez intelectual, poseen un pensamiento sistemático capaz de efectuar análisis empírico, tan solo responden a otros parámetros culturales. Por tanto, resultan relativos e insuficientes los criterios para calificar cuál se encuentra más aventajada.

A la vez, se superaba la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, en contrario de la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación.³²⁰

Es decir, ese *pensamiento salvaje* que estudia la etnología ya fue capaz de construir un mundo con *propiedades semánticas*. Cassirer había apuntado que “En nuestro estudio del lenguaje, del arte y del mito, el problema del ‘sentido’ antecede al problema del desarrollo teórico”;³²¹ es decir, que en el estudio del mito lo primero que debe reconocerse es la construcción de un mundo humano que cargan de un cometido a la existencia; ello constituye la cultura, ahí radicaría el inconsciente a que alude Lévi-Strauss. Sin embargo a estas comunidades se les ha pretendido contrastar con las sociedades calificadas como *modernas*, cuyo tiempo es de carácter diacrónico y por tanto sitúa a las otras en un estadio de retraso.

Según Lévi-Strauss ese tiempo diacrónico es el que privilegia la filosofía, recuérdese en el apartado anterior la insistencia de Cassirer al criticar la política moderna como si aún se encontrara atrapada en estadios ancestrales, donde aún prevalecía la palabra del mago o del adivino, si bien ya se acotó de nuestra parte que la semejanza se daría con el fin de criticar a las sociedades contemporáneas, como si mantuvieran características vetustas.

Cabe advertir que ese *pensamiento salvaje* también ha construido históricamente sus conceptos y categorías, en todo caso las formulaciones culturales de esas comunidades contrastan con aquéllas sociedades que pretenden imponer sus intereses políticos y económicos en las regiones bajo su lógica de dominación, para lo cual establecen en la

³²⁰ *Ibid.*, p. 388.

³²¹ Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, p 62.

historia una secuencia lineal, donde ellos representan haber ya alcanzado los puntos más altos de una escala en ascenso, en consecuencia sus postulados se presentan como si detentaran un carácter universal y absoluto.

Tal lógica articula diferentes ámbitos que de manera aislada podrían parecer inofensivos, pero que posibilitan que nada se le escape y en conjunto su eficacia es superlativa. Así desde el arte, la religión o la ciencia, tal vez no se atenta de forma directa y contundente contra otras configuraciones culturales, sin embargo desde tales remansos se integran un conjunto de apreciaciones que no dan ninguna posibilidad de defensa al contrario, así lo han caracterizado por la sencilla razón de ser diferente, mismo que es estigmatizado desde diversos frentes. Entonces el sojuzgamiento de índole político y económico está justificado, se muestra como algo natural, lógico, razonable y piadoso.

Cerca de veinte años después en su obra *Raza y cultura*, publicada en el año de 1983, cuando trata Levi-Strauss sobre la historia estacionaria y la historia acumulativa, señala:

En otras palabras, la distinción entre las dos formas de historia, ¿depende de la naturaleza intrínseca de las culturas a las que se aplica, o no resulta de la perspectiva etnocéntrica en la cual nos situamos siempre nosotros para evaluar una cultura diferente? De ese modo, nosotros consideraríamos como acumulativa toda cultura que se desarrollara en un sentido análogo al nuestro, o sea, cuyo desarrollo tuviera significado para nosotros. Mientras que las otras culturas nos resultarían estacionarias, no necesariamente porque lo sean, sino porque su línea de desarrollo no significa nada para nosotros; no es ajustable a los términos del sistema de referencia que nosotros utilizamos.³²²

El dilema planteado con anterioridad relativo al contraste entre dos mundos: uno rebosante de industria, basado en conocimientos científicos, pero saturado de mitos banales; otro de índole ancestral, con una serie de carencias materiales donde aún pervive el mito en sentido fuerte, podrían corresponder a lo que ahora clasifica Lévi-Strauss como la dicotomía entre una historia acumulativa y otra estacionaria.

En tal contexto, esa historia acumulativa correspondería a una perspectiva diacrónica, que pone el énfasis en la idea de progreso a partir de conservar y almacenar diversos tipos de bienes, sean conocimientos o de índole material, la cual contempla a los pueblos ancestrales en un estadio estacionario, sin mayor desarrollo, pero éstos a su vez proyectan

³²² Claude Lévi-Strauss, *Raza y Cultura*, p. 20.

desde su interior un tiempo mítico denso, contenido en una cosmovisión que le permite construir y apropiarse de su propio mundo, el cual les pertenece.

Así, cada cultura mantiene su propia semántica, tanto la que responde a un «pensamiento mítico», como la contemporánea, cada una detenta sus singulares formas de mitificar, en sentido fuerte o débil, sus sendos universos. “Nosotros diríamos que en el plano de una lógica abstracta, es posible que ninguna cultura sea capaz de emitir un juicio verdadero sobre otra, puesto que una cultura no puede evadirse de ella misma sin que su apreciación quede por consiguiente, presa de un relativismo sin apelación”.³²³

Por tanto se configura una tríada entre poder, conocimiento y verdad, donde una cultura determinada pretende imponerse sobre otras de acuerdo a sus intereses económicos y políticos, enarbolan para ello valores que arropan como universales, como la democracia y los derechos humanos, perdiendo con ello la posibilidad de comprender a la otra. No se reconoce que resulta inútil intentar fijar una escala de calificación cuando los parámetros culturales son de índole diversa.

Si lo que se pretende es entender a otras culturas con sus respectivos sistemas de creencias, donde se encuentran sus series de mitos, deberá evitarse la comparación en relación a determinados modelos fijados de antemano. Incluso de acuerdo con Lévi-Strauss, las culturas más ricas han sido el resultado de un intercambio por diversos medios entre pueblos de características diferentes: “Estas formas extremas no han sido nunca el objeto de culturas aisladas, sino más bien el de culturas que combinan voluntaria o involuntariamente sus juegos respectivos y que realizan por medios diversos (migraciones, préstamos, intercambios comerciales, guerras) estas coaliciones cuyo modelo acabamos de imaginarnos”.³²⁴

Por ende para Lévi-Strauss deben preservarse las diversas configuraciones culturales, de otra manera se está en riesgo de caer en una uniformidad acorde con las posiciones etnocéntricas, que pretenden estandarizar las formas de entender y comprender un mundo por demás diverso y cambiante:

La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, no ha escapado ciertamente a las instituciones internacionales. Estas también comprenden que para alcanzar esta meta, no será suficiente con cuidar las tradiciones locales y

³²³ *Ibid.*, p. 26.

³²⁴ *Ibid.*, p. 37.

conceder un descanso a los tiempos revueltos. Es el hecho de la diversidad el que debe salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma. Hay pues que escuchar crecer el trigo, fomentar las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones en conjunto que la historia tiene reservadas.³²⁵

Lo referido en el párrafo anterior puede incluso constituir una opción a la disyuntiva planteada en torno al contraste de dos mundos que de manera sincrónica coexisten, uno calificado de ancestral y otro auto afirmado como moderno, pero donde es necesario reconocer que cada uno mantiene sus propios tipos de saberes y por tanto el mito se configura de manera distinta.

Procede por tanto recapitular en qué podría consistir ese «saber mítico», para así intentar brindar una respuesta más acabada sobre la vigencia de un mundo con cuerpos de creencias ancestrales, que no obstante resiste ante el avasallamiento de las sociedades auto catalogadas como racionales, que a lo más pregonan la necesidad de integrar a las otras culturas a la suya propia, en términos de montarlas a su proceso modernizador para que reciban los beneficios correspondientes, cuando lo que pretenden es subsumirlas a sus propios parámetros, donde las desigualdades sociales son manifiestas.

Cabe advertir que los diversos tipos de sociedades implican el uso de conceptos diferenciados en su tratamiento como se ha expuesto, donde no guardan analogías los de saber y conocimiento; éste implica una acumulación amorfa de información o bien, se ha circunscrito al de índole científica, donde los resultados se comprueban a partir de repetir los mismos procedimientos bajo circunstancias establecidas, hasta alcanzar las pretendidas leyes de aplicación universal. El saber no tiene tales intenciones ni regatea sus cotos de verdad, es de otra índole, como se expone a continuación.

IV.4 El mito y el saber

En congruencia a lo referido en el apartado anterior, para una adecuada valoración del mito habría que superar la apreciación un tanto llana, donde parecería que el conocimiento humano se ha desenvuelto en un curso que después del mito, transita por la filosofía hasta llegar a la ciencia, cuando cada ámbito responde a requerimientos de índole distinta e incluso pueden manifestarse de manera superpuesta.

³²⁵ *Ibid.*, p. 45.

El utilizar la categoría *conocimiento* para discernir sobre los contenidos del mito nos situaría en la secuencia descrita en el párrafo que antecede, donde el conocimiento se entendería como un proceso acumulativo que sigue una línea de desarrollo, lo cual corresponde a una concepción particular que sigue las pautas de una cultura etnocéntrica. En tal caso se estarían aplicando nuestras propias categorías para tratar de entender una configuración que responde a otras pautas. Cabe agregar que el tipo de conocimiento que rige a las actuales sociedades, ha llegado a representar posiciones de poder tanto al interior de éstas, como en su trato hacia el exterior.

Para intentar apreciar las texturas del mito, resulta más provechoso recurrir al término *saber*, que para este caso alude a la disposición para comprender, para concebir, para reflexionar sobre la existencia y los problemas humanos, la cual no pretende llegar a postulados absolutos; constituye más un ejercicio para aprehender el mundo desde múltiples perspectivas.

Discurrir cómo el mito ha constituido un determinado tipo de *saber*, conduce a considerar lo que se ha denominado como «pensamiento mítico». Este trabajo no ha tenido el propósito de indagar acerca de las facultades humana de donde este último proviene, menos aún si radica en una predisposición de índole espiritual, si se guarece en lo que se ha llamado alma, o si tal vez constituye el basamento desde el cual el hombre se sumerge en la búsqueda de sus propios mundos, o bien qué tipo de talento hace posible se exprese. En la presente tesis tan solo se ha aceptado la permanencia de ese «pensamiento mítico» como un atributo humano caracterizado por su capacidad creativa, sin aceptar que se sitúa en un inconsciente impreciso o que es parte de la esencia del hombre como lo afirma Eliade: “Ciertos «comportamientos míticos» perduran aún ante nuestros ojos. No se trata de «supervivencias» de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano”.³²⁶

Una de las consecuencias del reconocimiento de ese «pensamiento mítico», implica destacar las facultades creativas del hombre, que bien pueden manifestarse en diversos quehaceres, incluido el filosófico, donde no hay que considerar como única protagonista a la razón, ya que como se ha mostrado, en las épocas más fértiles del pensamiento filosófico han convivido el mito y el *logos*. Por tanto habrá que rescatar a la imaginación y al *logos*

³²⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 82.

como las facultades que permitan rebasar el papel de sujetos que se encuentran sometidos a una razón utilitaria.

Lo anterior no obstante debe abordarse con la debida prudencia, también se ha expuesto que ciertas interpretaciones del mito han apelado a ocurrencias dispares ante la falta de fundamentos al tratar sobre el tema; sobre todo se han dedicado a suponer en qué consistiría el «pensamiento mítico», al grado que han mitificado al propio mito. A sus exageraciones responden en parte las críticas de Kirk.

En consecuencia una de las intenciones de este trabajo ha consistido en desmitificar al mito de sus significaciones exacerbadas y simbolismos ocultos, a la par que se develaban los usos ideológicos que en aras del poder político ha sido objeto, lo cual ha conllevado a revalorar las posibilidades *poiéticas* de esa obra humana.

Se manifiesta por tanto una simbiosis entre el saber, concebido como la capacidad de aprehender el mundo desde diversas posibilidades, y el «pensamiento mítico», como facultad creativa. Cabe reiterar que el mito en su acepción fuerte, como *poiesis*, no es estático, se vivifica; fue propio de culturas antiguas cuando el hombre convivía con la naturaleza y sus divinidades paganas, entonces gracias a su transmisión oral gozaba de gran adaptabilidad para responder a las cambiantes condiciones sociales y materiales imperantes, por tanto se encontraba inmerso en un proceso de continua reelaboración y enriquecimiento, su *poiesis* se sostenía sobre un continuo fluir. A la vez el mito tenía un carácter colectivo, se vivía, se creía en él y se recreaba por y desde la comunidad. Se trata por tanto de una imaginación no individual y caprichosa, sino de un imaginario colectivo.

Con la escritura queda fijo el mensaje, se pretenden fincar las verdades como eternas por el solo hecho de estar escritas, se protege una posible modificación en el proceso de su transmisión. El rango de movilidad en el mensaje escrito estriba en su interpretación; por ello también se erigen autoridades como las únicas facultades para efectuar ese ejercicio. El conocimiento ya no es dinámico, se hace estático y se cosifica a la par que se santifica, en términos que solo unos privilegiados tienen la capacidad de entenderlo debidamente, que no es casual será quienes detenten las posiciones de poder.

Por tanto, para continuar urdiendo en el carácter del «pensamiento mítico» y en consecuencia en el saber mítico, cabría discernir acerca de los personajes que componían y relataban los mitos, Mircea Eliade los caracteriza de la siguiente manera:

En las sociedades arcaicas, la recitación de las tradiciones mitológicas es patrimonio de unos cuantos individuos. En ciertas sociedades, los recitadores se recluían entre los chamanes y los *medicine-men* o entre los miembros de las cofradías secretas. En cualquier caso, el que recita los mitos ha tenido que someter a prueba su vocación y ser instruido por viejos maestros. El elegido se distingue siempre, ya sea por su capacidad memorística, ya por su imaginación o talento literario.³²⁷

Nada tiene que ver esta figura con el hechicero tramposo que presentaba Cassirer. Así, en los tiempos ancestrales el quehacer del rapsoda, del poeta de entonces, adquirió la mayor relevancia dado su talento creativo y su capacidad de memoria. Encontramos una descripción más lírica y evocadora de su labor en el mito de Mnemosyne:

La diosa Mnemosyne, personificación de la «Memoria», hermana de Kronos y de Okeanos, es la madre de las Musas. Es omnisciente: según Hesiodo (*Teogonia*, 32, 38), sabe «todo lo que ha sido, es y será». Cuando el poeta está poseído por las Musas, bebe directamente en la ciencia de Mnemosyne, es decir, ante todo, en el conocimiento de los «orígenes», de los «comienzos», de las genealogías. «Las Musas cantan, en efecto, empezando por el principio —*ex arches* (*Teogonia*, 45, 155)—, la aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado así desvelado es algo más que el antecedente del presente: es su fuente [...]».³²⁸

Con la salvedad de la perseverancia de Eliade en el rescate de los orígenes, en la parte final de la cita anterior es clara la alusión al carácter denso del tiempo mítico, el cual comparte el poeta para trascender el mundo inmediato, además gracias al poder de la palabra accede a universos pletóricos de imágenes, donde reflexiona de los temas que más preocupan al hombre. De ahí la importancia del mito para trascender como obra individual y aceptarse por la comunidad de la cual forma parte, siendo ésta quien demanda las respuestas que el mito va modulando en su transcurrir, hasta adquirir un carácter tradicional.

Además el poeta no se inspira por obra divina o por un espíritu que le habla desde el inconsciente, su obra es producto de mantener una actitud de apertura ante la realidad que le circunda, la cual percibe gracias a su sensibilidad que le permite interiorizar los mundos externos. El tipo de saber al que se acercaba el poeta y que está contenido en el mito, se pone aún más de manifiesto en la siguiente cita:

³²⁷ *Ibid.*, p. 70.

³²⁸ *Ibid.*, p. 58.

El hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo vive en un mundo «abierto», aunque «cifrado» y misterioso. El Mundo «habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos. A través de los mitos y los símbolos de la Luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, el Mundo se revela como lenguaje. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos.³²⁹

Hay un mundo que habla, éste a diferencia de la naturaleza física es una construcción humana, así a partir del mundo natural se construye el mundo cultural, el cual detenta una carga semántica al estar imbuido de un lenguaje poético que responde a una búsqueda vital; en consecuencia las tormentas, los mares, las noches, son heraldos de mensajes ambiguos donde se trastocan los significados habituales, la lógica que impera no responde a definiciones y silogismos, los derroteros son inciertos. Se utiliza el término lógica porque tales configuraciones no son caprichosas y arbitrarias, hay un propósito y una intencionalidad, hasta podría decirse que está presente un método. Kirk señalaba que sólo un pueblo que ha contado con mitos en su versión más descarnada, es quien ha alcanzado grandes logros como cultura.

Cabría preguntarse y sólo eso, no es posible aspirar a más, cómo tal vez viva el mundo una persona que detenta una cosmovisión nutrida por los mitos, encontrará que en cada montaña o río puede manifestarse un espíritu, que en la flora y la fauna están presentes fuerzas con un cometido, por tanto no es caótico y accidentado su acontecer, ese orden incluso le impone a los hombres determinadas conductas para guardar una armonía con su entorno, mismo que rebosa de vitalidad con todas sus avatares y conmociones. El mito proporciona formas de cohabitar con un mundo saturado de sentido, el cual le habla al hombre en un continuo fluir y por tanto, tiene derecho a habitar un mundo que también le pertenece. En tal marco, las diferencias están dadas por las particulares cosmovisiones de cada pueblo, mismas que responderán a sus particulares contextos materiales e históricos.

Entonces se puede comprender la visión de una cultura a partir de las formas de compenetrarse con su mundo, se cierra así el supuesto presentado en los primeros capítulos de este trabajo, acerca de que el mito proporciona un orden ante el aparente y caótico

³²⁹ *Ibid.*, p. 68.

discurrir de la realidad circundante, en consecuencia dota de un sentido y un cometido a la existencia humana, lo cual constituye una de sus principales aportaciones, ya que a partir de la construcción de un mundo con connotaciones semánticas, el mito impele al hombre a actuar para superar sus límites inmediatos.

Así cuando se refirió que uno de los puentes comunicantes entre el mito y la filosofía lo ha constituido el prototipo moral humano, es porque: “Al saberse ser humano, y considerándose como tal, el hombre de las sociedades arcaicas sabe que es también algo más”.³³⁰ La debatida naturaleza humana, más que intentar definirla al atribuirle paradigmas esencialistas, debería destacarse por la capacidad del hombre de transformarse a sí mismo para acceder a ámbitos que llega a forjar por medio de un acto creativo, lo cual no es propio tan solo de grandes personajes que realizan hazañas portentosas o de autores de gran talento que crean obras inconmensurables, como lo marcan los hitos de la historia que las más de las veces guardan intereses subrepticios. Tales posibilidades se han realizado de manera recurrente en cada época de manera cotidiana, incluso el mito dado su carácter colectivo, así lo demuestra para el conjunto de la comunidad de la que formaba parte:

En suma, los mitos recuerdan que en la Tierra se produjeron constantemente acontecimientos grandiosos y que este «pasado glorioso» es en parte recuperable. La imitación de los gestos paradigmáticos tiene asimismo un aspecto positivo: el rito fuerza al hombre a trascender sus límites, le obliga a situarse junto a los Dioses y los Héroes míticos para poder llevar a cabo sus actos. Directa o indirectamente el mito opera una «elevación» del hombre.³³¹

Las posibilidades descritas si bien se encuentran en el acaecer inmediato, no representan una mera ficción de entretenimiento popular, así lo ejemplifica el romanticismo alemán, que si bien de acuerdo a Cassirer recuperaba a la naturaleza como una de sus temáticas, tal propósito conllevaba al rescate del propio mito:

¿Cómo podía, en verdad, encontrar grandeza el hombre en la naturaleza si se había olvidado de su grandeza propia? ¿Cómo podía ver en ella una fuerza viva y grande, si él mismo no era ya viviente, sino un mero autómatas? Por la otra parte, el dinamismo que descubrimos en nosotros mismos viene a ser la clave de una nueva concepción de la naturaleza. La naturaleza no es una gran máquina, movida por fuerzas mecánicas externas. Es el símbolo y la vestidura del infinito.
[...]

³³⁰ *Ibid.*, p. 69.

³³¹ *Ibid.*, p. 70.

Esta visión sintética de la naturaleza debemos contraponerla a la visión analítica del siglo XVIII. Entonces, y sólo entonces, podemos comprender el “secreto a voces”.³³²

Es decir, entre la perspectiva analítica de los enciclopedistas franceses y la sintética de los románticos alemanes, ésta última es quien manifiesta de nuevo la convivencia del *logos* con el mito, es quien ofrece la posibilidad de comprender a la alegoría que resitúa los problemas humanos en otros planos. Entonces, cuando la naturaleza se trastoca y le habla al hombre a través del mito, cuando la naturaleza vive, el hombre también se vivifica, en su interior fluye el movimiento.

Sin pretender recuperar de manera ilusa los tiempos antiguos, aludir a reminiscencias esencialistas, mantener el conservadurismo de la tradición o caer en posiciones dogmáticas, el mito en sentido fuerte ha enseñado que en otros tiempos el hombre ha sido llamado a tareas más relevantes si se comparan con los papeles rutinarios y monótonos emprendidos en las sociedades contemporáneas, mismos que el mito actual en su acepción débil procura justificar y por ello su crítica resulta imprescindible, ya que permitirá acometer la mediocridad que al hombre de hoy día nos corresponde consumir, como si de un destino trágico se tratara.

Para continuar el acercamiento al saber mítico, cabe considerar que el mundo contenido en el mito constituye una visión del universo que es factible se desdoble hasta multiplicarse en diversas posibilidades, mientras se metamorfosean los acontecimientos. En este punto se muestra la fuerza de las imágenes, de la alegoría como sucesión de metáforas continuadas.

Así el mito no se expresa con simples metáforas como recurso retórico, éstas han forjado diversas realidades que han permitido dotar de sentido a la existencia humana. La metáfora entonces se ha trascendido a sí misma para llegar a materializarse. Así la palabra crea mundos que cuando dialogan con los mundos inmediatos los enriquecen y modifican, adquiriendo éstos otras perspectivas. En esto consiste la poética del mito.

Paul Ricoeur lo enuncia de la siguiente manera: “Al respecto, la función principal de la obra poética, al modificar nuestra visión habitual de las cosas y enseñarnos a ver el mundo de otro modo, consiste también en modificar nuestro modo usual de conocernos a nosotros

³³² E. Cassirer, *El Mito del Estado*. pp. 242 - 243.

mismos, en transformarnos a imagen y semejanza del mundo abierto por la palabra poética”.³³³

En tal marco, el saber contenido en el mito aprehende lo que se encuentra por detrás de lo aparente para dotar de nuevos contenidos a la realidad.

En el capítulo tercero de este trabajo se aludió a la «razón poética» que perfila María Zambrano;³³⁴ cabe en este momento agregar que tal «razón poética» deambula entre los límites que la razón no se atreve cruzar, donde se hallan las emociones, los sentimientos, las pasiones; encontramos entonces que esa razón, tanto mítica como poética, detenta esa imaginación que excede a la razón y con ello posibilita una mayor comprensión, tanto de la existencia del hombre, como de la misma razón, tal como lo enunciaba Gadamer: “Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón”.³³⁵

Por su parte, de acuerdo a la definición de *poiesis* que se presentó desde el primer capítulo,³³⁶ por dicho término se ha aludido a *creación*, tanto de obras materiales como culturales. A partir de lo que se acaba de exponer, procede ampliar el alcance del término para abarcar: “la libre producción de sentidos que realiza el lenguaje”, según el planteamiento de Greta Rivera Kamaji expuesto en su ensayo *El Problema Lenguaje-Realidad en Paul Ricoeur*.³³⁷

A su vez, Gadamer en su obra *Mito y Razón* trata la relación del mito con la poesía en los siguientes términos:

¿Qué otra cosa podría ser la poesía sino esa representación de un mundo en que se anuncia algo verdadero, pero no mundano? Incluso allí donde las tradiciones religiosas ya no son vinculantes, la experiencia poética ve el mundo míticamente. Esto quiere decir que lo verdadera y subyugantemente real se representa como viviente y en acción. [...] El mundo verdadero de la tradición religiosa es del mismo tipo que el de estas configuraciones poéticas de la razón. Su carácter vinculante es el mismo. Pues ninguna de ellas es una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de las imágenes fantásticas o los sueños que se elevan y se disipan. Son

³³³ Paul Ricoeur, “Filosofía y lenguaje”, en *Historia y narratividad*, p. 57.

³³⁴ Cf. Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón. La Filosofía de María Zambrano*.

³³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Mito y Razón*, p. 22.

³³⁶ De acuerdo a la obra de: Emilio Lledó Iñigo, *El concepto “Poiesis” en la filosofía griega*, p. 11.

³³⁷ Greta Rivara Kamaji, “El problema lenguaje-realidad en Paul Ricoeur”, en *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. Coord. Paulina Rivero Weber, p 113.

respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo.³³⁸

Antes se mencionó una lógica que está presente en la construcción de un mundo mítico con cargas semánticas, el cual habla al hombre; donde está presente un rumbo y una intencionalidad, hasta un método. Después se aludió a la razón poética de María Zambrano que deambula en los límites de la razón, donde se encuentran las pasiones, las emociones y los sentimientos. En este momento Gadamer con la mayor prudencia ha planteado que es factible hablar de una «razón mítica», cuando *las configuraciones poéticas de la razón* alcanzan una comprensión de la existencia humana sin cesar. En esto consiste también el saber mítico y en tales opciones se ha desdoblado el «pensamiento mítico» que se apuntó al principio del presente apartado.

Así la sabiduría mítica, con sus cargas semánticas, ha indagado en torno al sentido de la vida; de ahí la pervivencia del mito en su acepción fuerte, a manera del «pensamiento mítico» vigoroso que se afirma, recrea y abre nuevas posibilidades.

En consecuencia, se podrá comprender que fue tal el impacto del mito en la configuración de la cultura de los diversos pueblos, que desde entonces el carácter *poiético* del lenguaje se hará manifiesto, creará mundos.

Para Gadamer, en esa experiencia poética basada en el mito se hallan respuestas para que la existencia se *comprenda a sí misma*, lo racional reside en esa comprensión que a su vez *excede a la misma razón*. Por tanto, para asumir una posición entre la «razón mítica» y poética o la razón a secas, aquella que pretende realizarse a sí misma dentro de sus propios cotos, la que a partir de los presocráticos efectuó una crítica *racionalista* de los mitos, para inclinarnos por una opción decíamos, primeramente habría que deslindar el derrotero de la sinrazón de la razón, de aquella razón utilitaria que ha sido empleada de acuerdo a los intereses de los centros de decisión económicos y políticos prevaletentes.

Sin embargo, el tratar sobre la «razón mítica» puede resultar intrincado, como lo señala el mismo Gadamer:

De modo que se puede hablar, por encima de la herencia romántica de las ciencias historiográficas del espíritu, de una ciencia del mito en tanto que tenga éxito el intento de racionalizar el misterio de la experiencia mítica. Pero de nuevo parece constatarse el insuperable antagonismo entre el

³³⁸ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 22.

mito y la ciencia. La allendidad de la conciencia no se suprime completamente en la conciencia de sí misma, ni en una dirección ni en la otra.³³⁹

Si el mito no opera de manera *racionalista*, si se trata de una reflexión por otras vías, con una «fantasía dislocada» diría Kirk, que a su vez disloca la materia de que se ocupa, esta característica fue precisamente la que permitió que el hombre haya sido capaz de indagar acerca del qué hace en este mundo y para qué; tales incógnitas se han mantenido a través de los tiempos y de manera sucesiva se han abordado desde múltiples perspectivas, como la religiosa o la filosófica, sin llegarse aún a solventar.

En consecuencia, si el método filosófico es de índole racionalista y el mito se basa en la imaginación exacerbada, más que contraponer a ambos, mejores resultados se podrían obtener al tratar de desentrañar su simbiosis, ya que según Cassirer:

También la poesía sería una pobre cosa sin este arte “taumatúrgico del pensamiento” pues es una concepción muy insuficiente de la poesía la que no ve en ella sino un juego de la imaginación. Dante, Shakespeare, Milton y Goethe fueron grandes, auténticos y profundos pensadores, y ésta fue una de las más fecundas fuentes de su imaginación poética. La imaginación sin el pensamiento sería estéril; no podría producir más que sombras e ilusiones.³⁴⁰

Por taumaturgia se entiende a la “facultad de realizar prodigios”.³⁴¹ Entonces la imaginación poética no carece de rumbo e intención, pero tampoco está cercada por obstáculos que de antemano le limitan sus derroteros; se está apelando nuevamente a la «razón mítica», a la razón poética, a la simbiosis entre el mito y el *logos*. Cabe agregar que si la poesía responde a un pensamiento intuitivo, incluso el conocimiento científico que busca el descubrimiento de las leyes universales que rigen en la naturaleza, inicia muchas veces en una mera intuición.

Procede por tanto destacar que en el lenguaje, en el mito, en la filosofía, en el arte, en las diversas obras humanas que ha precisado Cassirer, el hombre ha desplegado su carácter en cuanto tal, ha puesto en juego las diversas facultades que lo constituyen: crear, comprender, procurar ser un individuo ético pese al uso utilitario de la razón. Dado el entramado de ésta con el mito que impone paradigmas y estereotipos sociales, debe ser

³³⁹ *Ibid.*, p. 52.

³⁴⁰ E. Cassirer, *El mito del Estado*, pp. 257 - 258.

³⁴¹ Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*. [en línea]. 23a. ed., Edición del Tricentenario. Madrid, Espasa, 2014 <<http://dle.rae.es/>>. [Consulta: 14 de noviembre, 2015].

constante la crítica para desentrañar los intereses subrepticios, hasta diseñar alternativas no dogmáticas, como cuando el mito y el *logos* han convivido.

Si en una vertiente analítica se ha insistido de nuestra parte que el mito y la razón corresponden a ámbitos diferenciados, en un intento de síntesis también se ha expuesto la simbiosis entre la imaginación y la razón, tal como se demostró en el segundo capítulo de este trabajo al tratar la convivencia entre el mito y el *logos*. Si en la búsqueda del conocimiento las teorías racionalistas han recorrido sólo un camino, el que va del mito a la razón hasta acceder a la filosofía y después a la ciencia, se ha constatado que el mito ha sido capaz de expresar una «razón mítica». Para recorrer el camino inverso, el que de acuerdo a Gadamer ³⁴² va de la razón a la imaginación, deben vencerse las resistencias que continúan concibiendo una razón cuyo único propósito consista en la búsqueda de la unidad, en la superación de lo accidentado y lo contingente, cuando ya se ha evidenciado la sujeción a que se ha sometido a la razón con tales pretensiones:

Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones –o al contrario, los giros completos-, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.³⁴³

En esos accidentes sin duda, las más de las veces están involucradas las percepciones y las emociones, la imaginación y las pasiones, más que estar manifiesta la razón que conduce el acaecer de la historia de acuerdo a los designios del espíritu absoluto. Si para Hegel lo real es sólo aquello que resulta racional, lo que no es racional no puede ser real, ya Gadamer destacaba, como se señaló en el segundo capítulo del presente, “la imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma”.³⁴⁴

³⁴² “Pues aunque el camino de la racionalización de la imagen mítica del mundo sólo ha sido recorrido en una dirección, la que va de los griegos a la ciencia —a la que se le dio el nombre de «filosofía»—, la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante y se realiza por doquier volviendo a decir interpretativamente lo dicho en la leyenda”. H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 28.

³⁴³ Michael Foucault, *Nietzsche, la Genealogía*, pp. 27 - 28.

³⁴⁴ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 19.

Por tanto la pretendida verdad podría también proclamarse en ámbitos ajenos a donde opera la razón. “Naturalmente, hay que reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para percibir en el mito una verdad propia”.³⁴⁵

Por su parte, para lograr ese segundo recorrido propuesto por Gadamer, el que va de la razón a la imaginación, también procede considerar la propuesta de Cassirer respecto al derrotero que le compete asumir a la filosofía; al respecto primero parte de reconocer que las obras del hombre como el lenguaje, el mito, la religión, el arte, pueden enlazarse en sus factores funcionales:

En este momento tenemos que trazar una distinción neta entre un punto de vista material y otro formal. Sin duda que la cultura se halla dividida en actividades que siguen líneas diferentes y persiguen fines diferentes. Si nos limitamos a contemplar sus resultados —las creaciones del mito, los ritos o credos religiosos, las obras de arte, las teorías científicas— parece imposible reducirlos a un denominador común. Pero la síntesis filosófica significa algo diferente. No buscamos una unidad de efectos sino una unidad de acción, no una unidad de productos sino una unidad del proceso creador. Si el término humanidad tiene alguna significación quiere decir que, a pesar de todas las diferencias y oposiciones que existen entre sus varias formas, cooperan en un fin común. Habrá que encontrar, a la larga, un rasgo sobresaliente, un carácter universal en el cual concurren y se armonicen todas. Si acertamos a determinar este carácter, podremos juntar los rayos divergentes y hacerlos converger en un foco común del pensamiento.³⁴⁶

Si de nuestra parte se ha comprendido lo suficiente a Cassirer, cabría inferir que el proceso creador como facultad humana apunta a un carácter universal que aún no está definido, para alcanzarlo es necesario retraerse a otro ámbito que a la filosofía le corresponde perfilar.

Por tanto, para este autor los universales no están dados por un origen metafísico o derivan de unos arquetipos contenidos en el inconsciente, tampoco se refiere a las obras que se han clasificado en disciplinas particulares y desde las cuales se pretendería alcanzar lo universal como si de una adición se tratara, para después por deducción regresar a los particulares. Ciertas obras humanas han demostrado que en ocasiones por inducción desde un particular es posible vislumbrar lo general.

En tal perspectiva, el procedimiento que propone Cassirer radica en lo siguiente:

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 21.

³⁴⁶ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 63.

Como hemos señalado, semejante organización de los hechos de la cultura se está llevando ya a cabo en las ciencias particulares: en la lingüística, en el estudio comparado del mito y de la religión, en la historia del arte. Todas estas ciencias van en busca de ciertos principios, de categorías definidas en cuya virtud poder ordenar en un sistema los fenómenos de la religión, del arte y del lenguaje. Si no fuera por esta síntesis previa llevada a cabo por las ciencias particulares, la filosofía no contaría con punto de partida alguno. Pero, por otra parte, la filosofía no puede detenerse aquí. Procurará realizar una concentración y centralización mayores. En medio de la multiplicidad y de la variedad sin límites de las imágenes míticas, de los dogmas religiosos, de las formas lingüísticas, de las obras de arte, el pensamiento filosófico nos revela la unidad de una función general en cuya virtud todas estas creaciones se mantienen vinculadas. El mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia, se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema y la tarea de la filosofía consiste en hacérselo comprensible.³⁴⁷

El derrotero que Cassirer ha asignado a la filosofía no es tarea menor, por lo pronto implicaría despojar de cualquier carácter de universalidad a las corrientes teóricas que desde su interior han construido sistemas con pretensiones de acceder a lo absoluto. En todo caso, de acuerdo a los universos míticos, los universales estarían dados por los problemas humanos comunes, como el destino, el sentido de la existencia, la muerte, donde cada cultura ha dado sus propias respuestas de acuerdo a sus propias circunstancias.

Para Cassirer, el propósito ahora consiste en encontrar la unidad de los principios de las diversas disciplinas humanísticas, en ello se pondría a prueba la capacidad de síntesis de la filosofía. Pero si se acepta esta alternativa ¿acaso resulta viable?

Si el lingüista y el historiador del arte necesitan categorías estructurales fundamentales para su autopreservación intelectual, tales categorías son todavía más necesarias en una descripción filosófica de la civilización. La filosofía no puede contentarse con analizar las formas particulares de la cultura; busca una visión sintética universal que las incluye. Semejante visión omnicomprendiva ¿no sería, acaso, una tarea imposible, una pura quimera?³⁴⁸

Estos derroteros propuestos por Cassirer que resultan del todo sugerentes no es posible agotarlos por el momento, se mantienen como temas para la reflexión y estudios a mayor profundidad.

³⁴⁷ E. Cassirer, *Antropología Filosófica*, p. 63.

³⁴⁸ *Idem*.

Conclusiones

En este último apartado se verificarán las tesis que orientaron el desarrollo del presente trabajo; para ello a continuación se enlistan y enseguida se realiza un ejercicio que intente apreciar que tanto se cubrieron las expectativas iniciales.

Para iniciar el debate, cabría primero recuperar la siguiente expresión mínima de lo que constituye el mito: es un relato tradicional, que con una «fantasía dislocada», se ocupa de los problemas humanos importantes.

Tesis:

a) El mito no tan solo se erigió en un antecedente para la filosofía; a la vez, en la Grecia clásica convivieron y después cada uno siguió su propio curso. Así el mito continúa estando presente, lo que ocurrió fue que tanto el mito como la razón se desdoblaron en un sentido fuerte y otro débil, de manera que el mito y el *logos* aún son portadores de sus propios saberes, si bien en ámbitos diferenciados.

b) La función social que el discurso mítico ha adoptado, evidencia el uso de una razón utilitaria que tiene por objeto reproducir las relaciones sociales de dominación prevalecientes.

c) Corrientes interpretativas del mito han contribuido a la mitificación del propio mito a partir de discernir en lo que han denominado «pensamiento mítico».³⁴⁹ Para su desmitificación, deben contextualizarse los contenidos del mito de acuerdo a las condiciones materiales y sociales prevalecientes en cada época histórica. Así, las respuestas a las preocupaciones humanas comunes como la formación del universo, la divinidad, el destino, la vida y la muerte con su opuesto, la inmortalidad, la jerarquía social, entre otras, muestran las peculiaridades que cada cultura les ha impreso.

d) En la actualidad se observa la siguiente paradoja: un mundo ancestral saturado de carencias económicas donde el mito en sentido fuerte se continúa vivificando, el cual disiente con un mundo contemporáneo donde prolifera el

³⁴⁹ Diversas teorías han supuesto que en la formulación del mito, así como en el cuerpo de creencias de las comunidades de las cuales forma parte, interviene un «pensamiento mítico» que responde a unos arquetipos perennes contenidos en el inconsciente de la mente humana. Otras posiciones además le han adjudicado al mito significaciones exacerbadas, como la que alude a los tiempos de los orígenes.

conocimiento y el progreso, pero que se refugia en mitos banales que promueven una existencia basada en el cumplimiento de estereotipos sociales.

Corolarios:

Respecto al primer inciso, que alude al sentido fuerte y al débil del mito, en el primero destaca su carácter *poiético*, proporciona una cosmovisión y tiende a una elevación del hombre, a que éste supere las condiciones inmediatas de su existencia. En la Antigüedad, el mito promovía tales posibilidades dadas sus temáticas, en las cuales por ejemplo el hombre se igualaba a las divinidades, realizaba hazañas portentosas; o bien las grandes tragedias brindaban un mensaje aleccionador. Por su parte, en la actualidad el mito débil cumple fines mediatizadores al difundir e implantar determinados estereotipos sociales, como el ascenso en la escala social, el éxito individual, etc.

Si se observa de cerca, la diferencia que se acaba de anotar entre ambos tipos de mitos involucra a sus temáticas, las cuales responden a las condiciones históricas en que se formula cada serie de mitos, por tanto y con independencia de lo banales que puedan resultar las segundas, siguen cumpliendo la misma función social que las primeras: dotar de sentido a la existencia que incida en la cohesión social; ambas forman parte de las configuraciones culturales que socialmente se van forjando.

Entonces tal vez parezca que un mito ancestral goza de mayor autoridad que un mito contemporáneo dada la aparente superficialidad de estos últimos; sin embargo, en la medida que sigan cumpliendo la función social descrita en el párrafo anterior, no se dispone de motivos para situarlo en un nivel inferior en relación con el primero. En todo caso, en detrimento de los mitos tradicionales, podrá mencionarse que tal vez subsistan por un conservadurismo y una costumbre enmohecida.

Incluso, el grado de profundidad o banalidad de la existencia, dependerá de la perspectiva de quien efectúa la valoración y sobre todo, de la posición que se guarde en el entramado social.

Por tanto (y esto conduce al inciso b), el meollo del asunto deberá ubicarse en las relaciones sociales de dominación que subyacen en el discurso mítico, es decir en el uso político que se esté haciendo del mito, con independencia de la empatía que suscite el tipo de comunidad a la que correspondan. Así, un mito fundacional podría cumplir funciones de

sojuzgamiento al establecer el origen divino de la dinastía que gobernaba la ciudad, por otra parte, el mismo mito, ante la invasión de un enemigo, funcionaría para alentar el combate y por último, una vez consumada la conquista, es factible aliente a la resistencia o constituya un medio para preservar la identidad de los vencidos.

El criterio que se acaba de enunciar para distinguir al mito en su sentido fuerte o débil, en cuanto a la reproducción de diversos tipos de relaciones sociales, constituye el primer corolario del presente trabajo, modificándose el énfasis en el planteamiento inicial, que se orientaba más hacia la temática. Por ende, si bien guarda estrecha relación el tema y la función, puede alterarse su operación según las condiciones históricas y sociales en que estén inmersas, como se acaba de ejemplificar.

Incluso tal vez sea necesario modificar la terminología, ya que los mitos contemporáneos que tienden al mantenimiento de posiciones hegemónicas de poder (mito del Estado y los que ensalzan al héroe y la nación, así como los que reproducen estereotipos sociales), sí que son de carácter fuerte. Por el momento, se podrá conceder que evidencia simpleza la dicotomía del sentido fuerte y débil del mito en cuanto a su temática, ya que puede inducir a cierto maniqueísmo, siendo necesario revisarla desde la perspectiva de las funciones sociales que desempeñen (dotar de sentido a la existencia, identidad comunitaria, reproducción de relaciones sociales).

En cuanto al desdoblamiento de la razón en un sentido fuerte y débil, tal planteamiento no quedó vulnerado, tal vez porque los argumentos no calaron más a fondo en la medida que no constituyó el motivo principal de este trabajo. Habría que revisar una bibliografía más acorde a este tema en particular y continuar con su análisis.

Lo que sí es factible presentar como segundo corolario, es la importancia de la simbiosis del mito con el *logos*, como lo ejemplifican sus portentosos frutos en las épocas ilustradas. Como se ha apreciado, tanto el mito como la razón han desempeñado diversos roles históricos; pero también ambos han llegado a constituir formas de pensamiento diferenciadas que en determinadas épocas han convivido. En la Antigüedad los puentes comunicantes entre el mito y la filosofía se dieron por las temáticas que abordaron, el aparato conceptual desarrollado y el prototipo moral humano que se forjaba.

En este momento cabe traer a confronta la necesidad de que la razón debe reconocerse en algo que la trascienda, lo cual conecta con lo señalado en el inciso c), en cuanto al

«pensamiento mítico» y mueve a la siguiente reflexión ¿existe realmente una separación entre el pensamiento mítico y el racional? ¿su estudio por separado responde más bien a necesidades de índole analítica?

Si ese «pensamiento mítico» está amalgamado con el tipo de saberes de que se ocupa y de ahí su carácter *poiético*, por una parte permite el protagonismo de la «fantasía dislocada», que de acuerdo a Kirk ha sido la responsable de la formación de las grandes culturas; por otra parte el pensamiento que se ocupa de sí mismo establece un proceso dialógico que parte de determinados paradigmas hasta formar otros nuevos que pueden alcanzar el nivel de míticos. Tales paradigmas no se formulan en abstracto, responden a las condiciones históricas y materiales de cada sociedad, donde prevalecen determinados intereses en materia política, social y económica.

Por tanto y para no caer en la simpleza de la dicotomía, como ocurrió anteriormente, más que contraponer un pensamiento mítico y otro racional, habría que concebirlos en mutua colaboración, con fases de mezcla, que en ocasiones alcanza grados de fusión, que su ocasional separación dependerá de la naturaleza del objeto de que se ocupen ¿En tal proceso podría reconocerse la misma razón? Este punto más que presentarlo como corolario, por el momento quedará a nivel de conjetura, dada una serie de incertidumbres que aún oscilan en nuestro pensamiento.

Considero quedó demostrado con la debida suficiencia como tercer corolario, que las respuestas que el mito pretende brindar a las preocupaciones humanas, no provienen de determinados universales que de manera innata forman parte de la condición humana, el mismo ser es de carácter procesual y sus contenidos son de naturaleza histórica.

Se establece así un movimiento pendular que responde a una historia no lineal, donde son frecuentes las rupturas, retrocesos y nuevos avances. En tal devenir, el desliz semántico del mito ha implicado que en la Antigüedad se refiriera a una noticia sin importar su grado de veracidad, hasta aplicarse en la actualidad a una crónica, una creencia o un juicio que resultan del todo falaces o denotan una ficción.

Sin embargo como ya se anotó, el problema no es sólo de índole semántica, no responde únicamente a las diversas connotaciones que en su transcurrir el mito ha adoptado; el problema es más de fondo, consiste en el uso político de que ha sido objeto el mito desde la Antigüedad y que continúan aplicándose, si bien bajo otras modalidades en

consonancia con las condiciones históricas y materiales. El mito es una *res* real, diría Gilbert Durán en su *Mito y sociedades, introducción a la mitología*, que puede utilizarse tanto para lo mejor, como para lo peor.

En cuanto a la confrontación de dos mundos señalado en el inciso d), la respuesta no puede fundarse en inclinaciones románticas. Desde una postura objetiva cabría asumir, como lo señaló Levi-Strauss, que las sociedades se configuran en un proceso de intercambio en diversos ámbitos, sea de manera benévola o forzada.

En su devenir, la política también debe comprenderse como en medio que ha propiciado la convivencia social y la transformación de las condiciones prevalecientes; en tal perspectiva puede residir parte de la pretendida coexistencia de los mundos yuxtapuestos: uno ancestral que aún mantienen sus propias formas de aprehender su realidad y dotar de sentido a su existencia; otro contemporáneo rebosante de ciencia, donde la instauración de los estereotipos sociales, al revestirse con el manto de lo mítico, han adquirido un aura de validez que no requieren mayor comprobación. Tal paradoja quedará como motivo de reflexión y estudio posteriores.

Consideraciones Finales

En el transcurso del presente trabajo fue posible demostrar una superposición de diversos planos; primero del *logos* sobre el mito, después la religión cristiana sobre ambos, para finalmente surgir una razón que despojó a la teología de la verdad, pero que a su vez está subsumida a los poderes económicos y políticos hegemónicos.

Al respecto, el presente trabajo no pretendió ubicar dónde se encuentra la verdad en disputa entre el mito y el *logos*, tan solo intentó explorar qué aconteció cuando ambos se opusieron. En tal dialéctica intervino un tercero: la política como medio de acceso al poder no ha dejado de ocupar la cúspide, enmascarándose con la pretendida verdad.

Por tanto si tanto el mito como la razón han sido utilizados por las instancias de poder para su empoderamiento y legitimización, lo relevante radica en identificar en su discurrir histórico los diversos contenidos que han adoptado, de manera que se reconozcan sus capacidades para lograr actuar con autonomía de las centros de poder prevalecientes, en un esfuerzo en que la razón se trascienda así misma para que llegue a identificarse desde la diferencia, a observarse desde un ámbito externo a sí misma.

En tal vertiente, las formulaciones teóricas no pueden permanecer estáticas y proclamarse como absolutas, deben mantenerse en continua reelaboración, como el mito antiguo, que se reformulaba continuamente, o como la realidad, que se recrea a cada momento.

Para finalizar, resultan del todo sugerentes los siguientes apuntes de Gadamer: “Podemos seguir proyectando toda la luz que podamos sobre las oscuridades de la primitiva historia del alma humana, pero su capacidad soñadora sigue siendo su poder más fuerte”.³⁵⁰

Esa capacidad soñadora que enfatiza Gadamer, recupera el señalamiento de Kirk en cuanto a que las grandes culturas debieron contar con mitos en su sentido más puro, con una «fantasía dislocada», ya que precisamente ahí se encuentra la capacidad de *poíesis* del hombre, la cual lo impele a proyectar sus propósitos e intentar alcanzarlos.

Si como se mencionó, el mito goza de apertura para aprehender el mundo desde múltiples posibilidades, por tanto en su interpretación también es viable desentrañar tal pluralidad:

Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de los métodos.³⁵¹

Así al ser supremo se le podrá compeler a expiar sus culpas por el sufrimiento que ha infringido a los hombres, mientras los demonios combaten su dictadura eterna, debiendo el hombre emularlos si pretende conquistar los paraísos terrenales.

Lo que en este momento sí podemos advertir es que en una labor de síntesis, lo que también es necesario rescatar, tal como plantea Myriam Revault d'Allonnes en su obra intitulada *El Poder de los Comienzos*, son las voces enterradas que nunca fueron escuchadas; sin que ello consista en una añoranza del pasado para instaurar de nuevo un sistema de creencias basado en la tradición, donde está incluido el mito, la religión, la voz del profeta o los líderes carismáticos.

³⁵⁰ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p 53.

³⁵¹ M. Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, pp. 41 – 42.

En consecuencia, el saber mítico estriba en saber escuchar *al trigo crecer*, como diría Lévi-Strauss, o según Cassirer aludiendo a Novalis en comprender *el secreto a voces*; o de acuerdo con Myriam Revault, en hacer hablar desde el silencio las voces sepultadas, en las cuales pueden encontrarse resabios de los mundos míticos, donde de acuerdo a Gadamer: “El mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio”.³⁵²

Si el mito le ha sido tan necesario al hombre para su subsistencia como el mismo fuego; la cultura se ha manifestado desde el neolítico, cuando las tribus nómadas alrededor de la fogata relataban sus primeros mitos.

“En un sentido mucho más amplio, «mítico» significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura”.³⁵³

³⁵² H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 16.

³⁵³ *Ibid.*, p. 46.

Bibliografía

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. 5a. ed. en esp., 28a. reimp. Trad. rev. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1968. 335 pp. (Colección popular, 41).

CASSIRER, Ernst, *El mito del Estado*. 2a. ed. en esp., 11a. reimp. Trad. de Eduardo Nicol. México, FCE, 1968. 360 pp. (Colección popular, 90).

ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*. Trad. de Luis Gil. Barcelona, Labor, 1991. 106 pp. (Nueva serie, 8)

GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*. Trad. de José Francisco Zúñiga García. Pról. de Joan-Carles Mélich. Barcelona, Paidós, 1997. 133 pp. (Studio, 126).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*. Santa Fé de Bogotá, FCE, 1997. 414 pp.

KIRK, G. S., *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Trad. de Teófilo de Loyola. Barcelona, Paidós, 2006. 369 pp. (Surcos, 33).

Bibliografía Complementaria

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*: 10a. reimp. en español. Trad. de Alfredo N. Galletti. México, FCE., 1993. 1206 pp.

AUERBACH, Erich, *Mimesis*. 1a. ed. en español. Trad. de I. Villanueva y E. Imaz. México, FCE, 1950. 533 pp.

BACHELARD, Gaston, *La poética del espacio*. 2a. ed. en esp., 14a. reimp. Trad. de Ernestina de Champourcin. México, FCE, 2013. 281 pp. (Breviarios, 183).

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985. 509 pp.

COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*. Trad. de Carlos Manzano. Barcelona, Tusquets, 1977. 99 pp. (Fábula).

DAHL, Robert, *La democracia y sus críticos*. Trad. de Leandro Wolfson. Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 1992. 476 pp.

DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*. 2a. reimp. Trad y pról. de Miguel Morey. Madrid, Paidós, 2011. 382 pp. (Colección Surcos No. 10).

Diccionario Akal de Filosofía. Trad. de Huberto Marraud y Enrique Alonso. Cambridge, University Press, 1999. Para lengua española Madrid, Akal, 2004. 1049 pp.

DURÁN, Gilbert, *Mito y sociedades. Introducción a la mitología*. Trad. de Sylvie Nante. Buenos Aires, Biblos, 2003. 192 pp. (Colección Daimón).

ELÍAS, Norbert, *El Proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. de Ramón García Cotarelo. Madrid, FCE, 1987. 581 pp.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*. 5a. ed. en español. Pennsylvania / Buenos Aires, Ed. Bryn Mawr College / Ed. Sudamericana, 1964. II tt.

FLORES FARFÁN, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. México / Cuernavaca, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Autónoma del Estado de Morelos. 2006. 301 pp. (Colección seminarios).

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. 6a. ed. en esp. Vers. esp. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pretextos, 2008. 75 pp.

FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Introd. de Miguel Morey. Barcelona, Paidós / ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990. 150 pp. (Pensamiento contemporáneo, 7)

FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*. 2a. ed. en esp., 8a. reimp. Trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México, FCE, 1982. 860 pp. (Sección de obras de sociología).

GÓMEZ CHOREÑO, Rafael Angel, *Estigmatización y exterminio. Apuntes para una genealogía de la violencia*. México, Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A.C., 2011. 283 pp. (Serie uno)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. abrev. Trad. de José Gaos. Est. prel. De Salvador Ruiz Rufino. Madrid, Tecnos, 2005. 567 pp. (Los esenciales de la filosofía).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. I. Ed de Elsa Cecilia Frost. Trad. de Wenceslao Roses. México, FCE, 1977. 327 pp. (Sección de obras de filosofía. Colección de textos clásicos).

JAY, Martin, *La Imaginación Dialéctica. Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Vers. esp. de Juan Carlos Curutchet. Madrid, Taurus, 1974. 511 pp. (Ensayistas, 112).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*. 2a. reimp. Trad. de Eliseo Verón. Rev. téc. de Gonzalo Sanz. Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 1995. 428 pp.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raza y Cultura*. [en línea] Trad. [s. fina.] Madrid, Altaya, 1999 <<http://pedalogica.blogspot.com>> [Consulta: 13 de septiembre, 2013].

LLEDÓ IÑIGO, Emilio *El concepto "Poiesis" en la filosofía griega*. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1961. 158 pp.

NICOL, Eduardo, *La Idea del hombre*. 5ª. reimp. México, FCE, 2012. 417 pp. (Colección filosofía).

PLATÓN, *Fedro o de la belleza*, en *Obras Completas*., 2a. ed. en esp., 4a. reimp. Trad., preamb. y notas de Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1979. pp. 853 – 884

PLATÓN, *Menón o de la virtud*, en *Obras Completas*, 2a. ed. en esp., 4a. reimp. Trad., preamb. y notas de Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguliar, 1979. pp. 438 – 460. (Colección grandes culturas).

REVAULT D'ALLONES, Myriam, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*. Trad. de Estela Consigli. Buenos Aires, Amorrortu, 2008. 253 pp.

RICOEUR, Paul, “Filosofía y Lenguaje”, en *Historia y Narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999. (pp. 41 - 57).

RIVARA KAMAJI, Greta, “El Problema Lenguaje-Realidad en Paul Ricoeur”, en *Cuestiones Hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. Coord. Paulina Rivero Weber. México, Itaca / UNAM, 2006. (pp. 105 - 114).

RIVARA KAMAJI, Greta, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*. México, Itaca, 2006. 189 pp.

ROHDE, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Ed. de Luis Alaminos. Trad. de Wenceslao Roses. Int. de Hans Eckstein. México, FCE, 1948. XXVIII + 368 pp.

SCHAFF, Adam, *Historia y verdad*. 13a. ed. en esp. Trad. [s. fma.] México, Grijalbo, 1974. 382 pp.(Colección Enlace).

WELLEK, René y Austin Warren, *Teoría Literaria*. Trad. de José María Gimeno; Madrid, Gredos, 2009. 428 pp. (Nueva Biblioteca Románica Hispánica).