

EL LENGUAJE DE LOS MITOS

Montserrat Negre Rigol. Universidad de Sevilla

1. Características de la sociedad mítica

Las primeras huellas de nuestras raíces culturales pueden rastrearse en los mitos. *Mythos* significa etimológicamente palabra, discurso, conversación, proverbio. El punto de partida de los mitos fue la transmisión oral, posteriormente fue alcanzando la forma escrita. El hombre primitivo formuló los mitos, pero dicha formulación no la llevó a cabo a través de argumentos reflexivos, sino por medio de su propia vida. En efecto, los mitos son palabras, narraciones que expresan la vida del hombre en los tiempos iniciales de la historia. Constituyen una manera de actuar frente a un mundo que se le haría hostil, una manera de apresar por medio del sentido la amenaza de las fuerzas cósmicas, de los animales etc.

Como señala GUSDORF, el progreso en la comprensión del mito ha consistido en pasar de una concepción del mito como contenido, como narración teórica, a la concepción del mito como forma y estructura de existencia¹. Así pues, el mito tiene un carácter marcadamente vital y consiste fundamentalmente en la expresión de la vida. Es un modo real de vivir, y no es un artificio, ni una alegoría ni un cuento. En los cuentos y las alegorías se persigue una doble interpretación, en cambio «la historia mítica habla de algo real, y no mira a algo distinto (como la alegoría) sino que tiene que ver exclusivamente con lo que se expresa en ella misma, aún cuando esto pueda seguir siendo algo inalcanzable e indemostrable para la aprehensión racional»². El mismo ELIADE señala que en las sociedades arcaicas el mito no es una fábula ni una invención, ni ficción, sino historia verdadera. Una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar, significativa³. Para el hombre primitivo, lo sagrado es la realidad por excelencia⁴. Sería difícil decir qué no es sagrado para el primitivo. Por ejem-

¹ GUSDORF, G.: *Mito y metafísica*, Nova, Buenos Aires 1960, p. 18.

² PIEPER, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, p. 28.

³ ELIADE, M.: *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 1985, p. 20.

⁴ Cfr. ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona 1985, p. 20.

plo, dentro del totemismo⁵ los animales y las plantas poseen una vida sagrada, por eso el indio no se juzga superior a las rocas, árboles o animales⁶. Y así, la planta es como un ser humano, puesto que es un ser vivo; del mismo modo, si alguien mata a un animal tendrá consideraciones con él como si de un ser humano se tratara, y eso lo hará presentándole excusas porque tiene que tomar su vida para que el hombre pueda vivir, pero hay que procurar no ofender al espíritu del animal.

Según expone Schelling en su Tercera lección de *Introducción a la filosofía de la mitología*, la mitología tiene tal fuerza que es la configuradora de los pueblos, no es pura invención poética ni es tampoco filosofía, sino que pertenece a otro género de explicaciones; es siempre algo colectivo, nunca es fruto de un individuo aislado, porque se halla muy ligado a lo instintivo, y lo instintivo tiene una eficacia infinitamente más fuerte cuando procede de una masa. Grimal refiriéndose a los mitos griegos dice: «el *logos* siendo un razonamiento, intenta convencer; produce en el oyente la necesidad de emitir un juicio. El *logos* es verdadero si es adecuado y conforme a la "lógica"; es falso si encubre cualquier astucia secreta (un "sofisma"). Pero el mito no tiene otro fin que sí mismo. Se cree en él o no, por un acto de fe, si se lo juzga bello o verosímil, o simplemente si se desea creer en él. El mito atrae así en torno suyo toda la parte irracional del pensamiento humano: está por su naturaleza misma, emparentado con el arte, en todas sus creaciones. Y he aquí la característica más sorprendente del mito griego: observamos que se ha integrado en todas las actividades del espíritu. No hay ningún ámbito del helenismo, de la plástica o la literatura, que no recurra a él constantemente. Para un griego el mito no conoce fronteras. Se insinúa en todas partes».⁷ En realidad, la visión de Grimal admite matices, tiene razón en subrayar el carácter de verosimilitud del mito, pero, a mi modo de ver, para el hombre primitivo el mito no ofrecía dudas, era fuente de certeza, precisamente esa certeza era la que hacía posible la vida. Estas certezas primeras del hombre son las que harían posible que el hombre viviera como hombre, dándole un sentido a la vida, obteniendo explicaciones aunque todavía a un nivel incipiente y muy sencili-

⁵ El totemismo es propio de algunas tribus australianas y de algunos indios de América del Norte, son sociedades estudiadas a partir del siglo XVIII, que vivían en estado mítico.

⁶ PHILLIPE, J.: *Histoire des indiens d'Amérique du Nord*, Payot, Paris 1976, p. 83.

⁷ GRIMAL, P.: *La mitología griega*, Paidós, Barcelona 1989, pp. 10-11.

llo. En cierto modo los hombres primitivos se pueden comparar a los niños, ellos son la infancia de la humanidad, y el modo de explicarse y representarse las cosas es a un nivel muy elemental, aunque contiene embrionariamente muchos de los contenidos filosóficos posteriores⁸.

El mito tiene un carácter simbólico, no se nos muestra como un conocimiento objetivo, sino como un conjunto de intenciones significativas, ajeno al pensar reflexivo y se nos ofrece como relato. Todo símbolo posee una función y una energía creadora. El lenguaje simbólico no expresa en realidad algo que pueda ser objeto de experiencia, por lo que se manifiesta a través de múltiples imágenes sensibles, que nunca hay que entender en sentido literal, dicho lenguaje escapa a una interpretación racionalista, es más amplio, por un lado y por otro es menos adecuado que el lenguaje racionalista⁹. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad (los más profundos) que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos no son creaciones irresponsables de la *psique*; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser¹⁰. Los relatos míticos son muy variados, se refieren al origen del cosmos, al origen de la felicidad y del mal, a la concepción de la justicia, al surgimiento de la técnica, al destino de los muertos etc.; en ellos van apareciendo, desde una instancia prerracional toda una tipología de la existencia. «Los mitos son vida desarrollada literariamente...el mito no es vaporoso o abstracto o irreal: es una llamada de realidad»¹¹. El hombre mítico no ha tomado distancia frente a las cosas que le rodean, no ha adquirido conciencia de un mundo frente al cual se afirman los hombres como algo distinto del entorno. De este modo, el hombre vive en comunión con el cosmos. Pero el mito le permite al hombre situarse en lo real, situarse en el universo que se le presenta como algo amenazador, no sólo debido a las fuerzas de la naturaleza, sino sobre todo porque todavía es un mundo no interpretado.

Poco a poco el hombre, a través de los mitos y en su acción con el entorno, va entendiéndose algo más a sí mismo, siendo así que los mitos

⁸ Esta tesis la he defendido ampliamente en mi libro: NEGRE, M.: *Poiesis y verdad en Giambattista Vico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1986.

⁹ Cfr. PIEPER, J.: *Sobre los...* pp. 42 y 61.

¹⁰ Cfr. ELIADE, J.: *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1978, p. 12.

¹¹ CHASE, R.: «Notes on the study of Myth», en *Partisan Review*, 13, n.3, 1946, p. 364.

devienen un modo de existencia, un peculiar modo de ser-en-el-mundo. El mito, a través de su simbolismo, le va dando explicaciones al hombre, y estas explicaciones primigenias constituyen un punto de arranque de la posibilidad de ir dotando de sentido al mundo. Y así dirá Eliade: «el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues siempre el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser»¹².

Es privativo del mito plasmar en forma de drama lo que la filosofía, y más concretamente la metafísica, definen normalmente con la frialdad propia de los principios abstractos¹³. Este drama es el drama de la vida, que relata las acciones de los hombres, los sufrimientos que padece, los riesgos a los que se expone, todo ello sin que medie la autoconciencia, porque la vida va por delante de la reflexión.

Así pues, el mito escapa a la lógica conceptual y la formalización adentrándonos en un ámbito de conocimiento universal y simbólico. Y aparece siempre intrínsecamente unido a la acción, una acción que va explicando lo que el hombre es. Y así, a partir de la acción y no de la reflexión, comienza para el hombre la organización espiritual de la realidad¹⁴. Si nos atenemos a la concepción viquiana, este autor sostiene que los primeros hombres se expresaron por medio de los mitos porque eran poetas y hablaron mediante caracteres poéticos, y su comprensión de lo real no estaba mediatizada por el raciocinio, sino por la imaginación o fantasía. «...los primeros pueblos gentiles, por una demostrada necesidad natural fueron poetas, y hablaron mediante caracteres poéticos. Descubrimiento que es la llave maestra de esta Ciencia, que nos ha supuesto una obstinada investigación durante casi toda nuestra vida literaria, ya que la naturaleza poética de aquellos primeros hombres es imposible de imaginar por nuestra naturaleza civilizada, y a duras penas podemos entenderla»¹⁵.

También Jung considera que los mitos se remontan a los primitivos narradores y sus sueños, a los hombres movidos por la excitación de sus

¹² ELIADE, M.: *Mito y realidad...* p. 12.

¹³ Cfr. GUERRA, M.: *Historia de las religiones*, t. II, Eunsa, Pamplona 1980, p. 59.

¹⁴ Cfr. CASSIRER, E.: *Filosofía de las formas simbólicas*, t. II, México 1971, p. 199.

¹⁵ *Scienza Nuova*, en *Opere Filosofiche*, Sansoni, Florencia 1971, p. 394.

fantasías, estos hombres no eran muy distintos de lo que las generaciones posteriores denominaron poetas. Es reconocido por muchos estudiosos de los mitos que éstos se elaboran a partir de una instancia prerreflexiva o prerracional. Es la imaginación la que configura lo que Vico caracteriza con el nombre de «universales fantásticos», dichos universales corresponden a un dios o a un héroe determinado (por ejemplo: Zeus, Ulises, Aquiles, Apolo etc.) que encarna determinados valores que todos reconocen en este personaje, y suele ser común a culturas muy distintas, situadas en áreas geográficas distantes. Las características de estos universales es que son individuales (de influencia plotiniana), ya que no se refieren a un concepto, fruto de un proceso de abstracción, sino a un dios o a un héroe concreto que viene a significar un valor o cualidad: la astucia, la omnipotencia, la prudencia, el mal etc. También Cencillo destaca el carácter expresivo de los mitos, la expresión de lo inefable por medio de un pensamiento que todavía no ha sido colonizado por la abstracción¹⁶. Sin embargo no se da una heterogeneidad absoluta entre los universales conceptuales y los individuales, sino que más bien los universales individuales vienen a constituir un germen de los universales lógicos. La razón que Vico aduce en favor de ello es que en los hombres primitivos el despliegue de la mente todavía no ha acontecido, pero como el hombre posee mente y va ejercitando una actividad prerreflexiva, a medida que va ejercitando esta actividad, propicia el logro de la reflexión. Así pues, la reflexión será un producto de la «madurez» de la mente.

De igual modo, la tesis de Jung es que se descubren en el hombre evolucionado los arquetipos o imágenes primordiales, es decir, imágenes simbólicas, modelos de pensamiento colectivo que en la mente humana son heredados¹⁷. Los arquetipos son imágenes y emociones a la vez, no son nombres ni conceptos, sino retazos de la vida misma. La noción de arquetipo en Eliade guarda cierta similitud con la de Jung, los arquetipos son fundamentales para el hombre arcaico. Sin ellos no podría afirmarse la realidad ontológica. Y de este modo, según Eliade «un objeto o un acto no es real más que en la medida que imita o repite un arquetipo. Así, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación, todo lo que no tiene un modelo ejemplar está "desprovisto de sentido", es decir, carece

¹⁶ Cfr. CENCILLO, L.: *Mito, semántica y realidad*, BAC, Madrid 1970, p. 10.

¹⁷ Cfr. JUNG, C.: *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona 1984, p. 65.

de realidad»¹⁸. Vico parte de la idea de que primero se da un conocimiento práctico (para poder vivir) y posteriormente teórico, en el cual el hombre se pregunta por lo hecho y busca una respuesta. También Jung suscribe esta idea y lo expresa del siguiente modo: «me inclino por la opinión de que, por lo general, primeramente se hicieron las cosas y que sólo mucho tiempo después fué cuando a alguien se le ocurrió preguntar por qué se hacían»¹⁹.

Y, en definitiva, esta es una idea que se viene defendiendo desde el principio de este trabajo.

El hombre vive en intensa comunión con el cosmos, su tiempo transcurre determinado por los períodos marcados por la luna, la recolección, las cosechas, y en función de esto se inicia la periodización del tiempo que se plasma en los calendarios. El sentimiento predominante del hombre primitivo es el de pertenencia a un grupo, del cual él sólo es un elemento, como los demás miembros. Esto vendría a coincidir con lo que Levy-Bruhl designa con el nombre de participación. El hombre mismo no se conoce sino por la relación que mantiene con los otros. Su vida es un juego de relaciones sociales y en ellas se entiende de un modo espontáneo.

No hay pues, en la conciencia mítica una noción del yo como algo singular: «el yo sólo se siente y se conoce a sí mismo en la medida en que se aprehende como miembro de una comunidad, en la medida en que se ve agrupado junto a otros en la unidad de una familia, de una tribu o de un organismo social»²⁰. Mucho peor que la muerte es la excomunión de la sociedad, ésta consituye la muerte civil, no la muerte espiritual, sino lo que es peor, la muerte material. Si alguien muere, es todo el grupo o tribu quien participa de los ritos que surgen con motivo del enterramiento del cadáver, y éste que ha muerto se les ha muerto a todo el grupo. La muerte de alguien es un fenómeno público, por tanto nadie muere sólo. Tampoco hay una separación tajante entre vivos y muertos. El enterramiento debe hacerse ateniéndose a unas reglas, de modo que no haya enfrentamiento con ningún interés sagrado. Es muy frecuente la creencia en la supervivencia del que ha muerto, ya sea en un ultramundo o rondando en forma de espíritu la esfera del grupo. De ahí proviene el sentido de que se ponga el nombre de un antepasado a un recién nacido, porque con ello se pretende de alguna manera que el espíritu del antepasado esté presente concretamen-

¹⁸ ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989, p. 40.

¹⁹ JUNG, C.: *El hombre...* p. 73; Cfr. p. 85.

²⁰ CASSIRER, E.: *Filosofía de...* p. 208.

te en el nuevo ser humano. Como consecuencia, nunca la muerte es considerada como un aniquilamiento, sino como una nueva o distinta oportunidad de existencia. Los muertos son la memoria de la sociedad. Una vez cumplidos los ritos de paso de la sepultura el que ha muerto queda integrado en la sociedad, de manera que no es un ser errante, un extranjero perpetuo.

A raíz de las descripciones y relatos míticos se deduce que, con frecuencia, la vida no es captada en su unidad y en su sucesión, el «yo» en cada fase de la vida no es el mismo, así p. ej., el paso de la niñez a la virilidad supone la adquisición de un nuevo yo²¹. Una postura extrema de la visión de que el hombre mítico sólo se entiende en y por la sociedad la representa Durkheim. En su obra: *Las formas elementales de la vida religiosa*, lleva a cabo un estudio de las religiones para llegar a defender la tesis de que el totemismo es la más primitiva de las religiones. Tesis que por otro lado ha sido discutida por muchos autores. Sin embargo, lo que ahora nos interesa no es destacar la veracidad o no de esta tesis, sino la visión de Durkheim acerca del imprescindible carácter social del mito. Según Durkheim, para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre. Y este grado de cohesión y de autoconciencia social sólo se adquiere a través de la religión o del mito²². A través del mito Durkheim desentraña que la sociedad es una realidad supraindividual, y a su vez sólo a través de ella es explicable el mito.

2. Mana, mito y rito

Entre los melanesios, la palabra «mana» aparece como una categoría relevante dentro del pensamiento mítico. Esta palabra se corresponde con la palabra *Manitu* de las tribus algonquinas de Norteamérica, con el *Wanka Tanka* de los indios de la pradera, el *Orenda* de los iroqueses etc.²³. Aparece con distintos nombres, en distintas áreas geográficas, pero con un significado que remite a algo común, no muy preciso, se trata de algo sagrado, originario, inusitado, algo que rebasa las capacidades ordinarias

²¹ *Ibid.*, p. 208.

²² Cfr. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid 1982, p. 394.

²³ Cfr. PHILLIPE, J.: *Histoire des...* pp. 83-4.

del ser humano. Aunque Cassirer se inclina por entender «mana» como una categoría o forma de la conciencia mítica, pienso que, a partir de los distintos estudios hechos sobre las tribus citadas, es más verdadero entender «mana» como una realidad existente, con una consistencia ontológica propia aunque indeterminada, pero no como forma de la conciencia humana mítica.

Lo que es indudable es que «mana» nos remite a lo sagrado. Y lo sagrado es, como se ha dicho, algo absolutamente familiar al hombre primitivo. De todos modos, «mana» nunca aparece como algo personal. Por lo mismo no se le asignan atributos ni características determinadas. «El mana nunca ha sido objeto de culto. Las muestras de veneración recaen en los seres: divinos, espíritus y humanos, o en las cosas que poseen el mana, y esto en los casos en los que hay señales de agradecimiento, veneración o culto, que no siempre se dan»²⁴. «Mana» se manifiesta a través de los vientos, del sol, la luna, las estrellas etc. y se le representa de distintas maneras, p. ej., como una onda que tiene su sede en los cuatro puntos cardinales y que todo lo mueve, como una gran voz, como un trueno terriblemente sonoro etc. No es, por tanto, un poder definible, sino que más bien sería la posibilidad de todo poder sagrado. Es algo difuso, sobrenatural, que puede revelarse a través de la fuerza física o por medio de cualquier tipo de superioridad que un ser posea²⁵. El chamán, p. ej., puede poseer «mana», y puede utilizarlo en beneficio personal, y generalmente en beneficio de otros.

Según Gusdorf, «mana» es un sentimiento del universo²⁶ y se aparta de la visión de otros autores que entenderían la categoría de «mana» como lo sagrado por oposición a lo profano. Esta idea dicotómica entre lo sagrado y lo profano es avalada por Levy-Bruhl y Rudolf Otto, pero claramente rechazada por Gusdorf, Durkheim, Schelling etc. Y precisamente es entendido como un sentimiento del universo, porque el sentimiento de lo sagrado, de algo inefable y sobrenatural es el único sentimiento que el primitivo tiene en torno a la realidad. La secularización sólo será posible en una etapa posterior, cuando surja la conciencia del yo o más concretamente cuando surja la conciencia filosófica.

Otro aspecto a destacar del mito es que conlleva una forma de vivenciar el tiempo. El tiempo del mito nos remite siempre a los orígenes,

²⁴ GUERRA, M.: *Historia de...* vol. I, p. 375,

²⁵ Cfr. DURKHEIM, E.: *Las formas...* pp. 181-3.

²⁶ Cfr. GUSDORF, G.: *Mito y...* pp. 42-3.

al tiempo primordial. Según los abundantes estudios de Eliade, el tiempo mítico es circular, reversible, recuperable. Como una especie de eterno presente mítico, que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos. El tiempo del origen posee una gran fuerza ontológica, porque se refiere a los comienzos inefables en que las distintas realidades fueron creadas, es decir, a los seres cuando aparecieron por primera vez, y el hombre sentirá una gran atracción por este tiempo, por volver a las teogonías y cosmogonías como explicaciones iniciales de la totalidad de lo real, de modo que tratará de incorporarse periódicamente a él. Así pues, reactualizar el tiempo original será el cometido del rito. El calendario establecerá la repetición de las grandes fiestas que conmemoran los acontecimientos primordiales.

La mayoría de los mitos relatan los hechos maravillosos que los dioses hicieron en el inicio del tiempo, y los mitos vuelven a ser relatado por medio del rito. Esto solo puede acaecer en forma de fiesta, de recreación. Los ritos y fiestas tienen un carácter marcadamente colectivo, en ellos nadie se basta a sí mismo, cada uno se afirma en colaboración con otro²⁷. Las fiestas son canto, danza, máscaras, intercambios, momentos de unanimidad y exaltación emotiva, expresiones de la sociedad en totalidad. En la fiesta se conmemora el aprendizaje de los distintos acontecimientos sociales y conocimientos prácticos que el hombre posee. Suelen ir unidas a un código ritual. A través de las fiestas se implora o se celebra una cosecha abundante, que la lluvia caiga en su momento, que los animales no mueran y se reproduzcan con regularidad, etc.

El tiempo festivo va unido a veces a ciertas prohibiciones, lo que ha dado en llamarse tabú; estas prohibiciones pueden referirse a abstenerse de comer determinados alimentos, de mirar a las cosas sagradas, de dirigir palabras a los seres sagrados etc. En definitiva, todo el proceso de la fiesta conduce a una nueva dimensión del tiempo y de la conducta humana. La fiesta se desarrolla en un espacio que no se limita al espacio de la existencia habitual, es el espacio arquetipo del mito, que desborda el entorno inmediato y amplía la morada de los hombres, propiciando que el cielo sea huésped de la tierra.

Durkheim describe un tipo de ritos bastante frecuentes en el totemismo, se trata de los ritos miméticos y consisten en una serie de gritos y movimientos por los que se trata de imitar al animal totémico, p. ej., se salta como lo hacen los canguros, se imitan los movimientos que hacen al

²⁷ Cfr. GUSDORF, G.: *Mito y...* p. 78.

comer, el vuelo de las hormigas voladoras, el grito del pavo salvaje, el silbido de la serpiente, el croar de la rana etc. A través de este tipo de ritos se busca una identificación con la divinidad totémica, una recreación de sus actividades, una compenetración en la que también las barreras del tiempo cronológico se esfuman. Según Durkheim, el rito sirve para mantener la vitalidad de las creencias míticas, para impedir que se borren de la memoria y permanezcan en la conciencia colectiva, gracias al rito el grupo reanima la conciencia de sí mismo y de su unidad, a su vez, los individuos resultan reafirmados en su naturaleza de seres sociales²⁸.

Si bien es cierto que el rito cumple esta función, sin embargo en Durkheim se detecta una cierta instrumentalización del rito en vistas a mantener la categoría de lo social a toda costa, en cambio pienso que justamente en el rito la manifestación plenamente espontánea y primaria es la del enfoque religioso, y lo social, siendo muy importante, es secundario y dependiente de la vivencia religiosa, que sin duda alguna es la determinante.

3. *La emergencia del yo*

Como ya se ha visto, el hombre mítico sólo es capaz de captarse formando parte del grupo. A raíz de las descripciones y relatos míticos se deduce con frecuencia que la vida de los seres humanos no es captada en su unidad y en su sucesión, el «yo» no es el mismo en cada fase de la vida. Por ejemplo, el paso de la niñez a la pubertad supone un nuevo yo²⁹. Resultan abundantes y detalladas las descripciones de los ritos de iniciación que avalan esta tesis, ya sea en torno a esos ritos de iniciación de los jóvenes, iniciaciones heroicas, iniciaciones chamánicas, etc.³⁰

En la época mítica, que coincide con la prehistórica, la conciencia humana no se ha destacado en su individualidad, los individuos no emergen frente a la sociedad; el yo no existe dentro del mundo mítico, toda la fuerza ontológica viene del grupo, del «se». No se da la iniciativa personal; el destacarse del grupo, como un desentenderse de la actividad social, sería una extraña locura que llevaría a la muerte civil. «La época prehistórica es el reino de la impersonalidad. Los individuos no emergen de la masa. El

²⁸ Cfr. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales...* pp. 349-50.

²⁹ Cfr. CASSIRER, E.: *Filosofía de...* vol. II, p. 208.

³⁰ Una explicación exhaustiva de este tema puede encontrarse en ELIADE, M.: *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1986.

"yo" es prisionero del "se" que lo envuelve³¹. La edad histórica es aquella en que los hombres y aún las invenciones técnicas, presentadas por otra parte como dones divinos, parecen más bien producto del azar o de un devenir material que el fruto de una iniciativa personal³².

Podría decirse con Kierkegaard que la historia se constituye con el tránsito del «se» al «yo», lo cual conlleva que entre en escena el individuo y la posibilidad de la libertad, tal y como lo plantea en *El concepto de la angustia*.

Con el ejercicio de la libertad, una vez que en el orden práctico se hallan cubiertas las necesidades, surge también la filosofía, la especulación. El hombre puede conquistar la autoconciencia, conocerse como un yo, como una individualidad concreta, que tiene argumento, que se va reconociendo a través de sus distintas acciones y se va reconociendo también como distinta de las demás individualidades. «Por tanto, la entrada en la historia estaría ligada al advenimiento de la conciencia de sí. El individuo descubre su capacidad propia y su eficacia. Desligado del anclaje trascendente del mito, tiene poder para cambiar algo del orden de las cosas»³³.

Con la emergencia del yo pasamos del ámbito del *sensus communis* o de la conciencia colectiva, al ámbito de la reflexión individual. Según Vico, la reflexión viene a solucionar el estado precario en el que se hallaba la mente humana. En la conciencia mítica lo que actuaba era la imaginación, la fantasía, la memoria, pero el hombre todavía no había desplegado su capacidad conceptualizadora y discursiva. Poco a poco esto va aconteciendo. Comienza una madurez sociocultural, en la que los hombres son capaces de reflexionar, de teorizar y hacer ciencia. La primera etapa de la humanidad se habría caracterizado por un predominio de la Tópica, que constituye un modo directo de aproximarse el hombre a las cosas. En la Tópica se utiliza el ingenio, cuyo fin no es juzgar, sino unir cosas separa-

³¹ En la literatura fantástica actual, encontramos también recogida la importancia de la colectividad y la dificultad de la emergencia del yo cuando la cohesión en el grupo comunitario es muy fuerte. Un ejemplo de ello lo tenemos en el libro: *La historia interminable* de Michael ENDE, Alfaguara, Madrid 1990, pp. 363 ss: Bastián, el protagonista, deseaba pertenecer a una comunidad, ser adoptado por algún grupo, y pudo lograrlo, entró a formar parte de la comunidad de los *yskálinari*; el secreto de este pueblo, lo que lo mantenía cohesionado y fuertemente solidario en todo lo que realizaba era que desconocía la palabra «yo», o por lo menos no la utilizaba nunca, siempre hablaban de «nosotros».

³² Cfr. GUSDORF, G.: *Mito y...* p. 110.

³³ *Ibid.*, p. 125.

das y dispersas llevándolas a lugares comunes (*topoi*) en los que confluye la certeza del sentir común de los humanos. La Tópica conduce a lo verosímil, a esas verdades segundas todavía no dotadas de universalidad y necesidad, pero que facilitan el adaptarse a las situaciones concretas, aquellas que la realidad nos presenta y en torno a las cuales tenemos que actuar. Y esto suele ser lo más inmediato y necesario cuando se comienza a vivir.

La entrada en la reflexión es la entrada en la filosofía. Termina la edad mítica y se inicia el comienzo de la historia. Todo ello sucede de un modo gradual, evolutivo. La conciencia humana va sufriendo una modificación, como se ha dicho, comienza a saberse un «yo», con todo lo que ello conlleva. El hombre es capaz de desentenderse de las decisiones y conductas grupales y emprender iniciativas personales, sin que esto produzca una ruptura con el orden social. El yo, usando la razón, se emancipa del mundo natural y es capaz de irlo dominando por medio de la ciencia y de la técnica.

4. La verdad y perdurabilidad de los mitos

Es indudable que el mito tiene un valor noético, constituye una forma de saber, es un modo de acceder a la realidad a través del cual el mundo se nos va haciendo comprensible. La realidad ofrece aspectos profundos, polivalentes, que trascienden los intentos de formalización. Los hechos que se hubieran mantenido inexplicados, se van desvelando poco a poco como fruto de las formulaciones míticas. Es claro que el significado de los mitos no es unívoco ni literal, sino que hay que entenderlos como realidades poéticas, que al igual que la obra de arte, abren un campo de constelaciones semánticas, un mundo al que nos acercamos y tratamos de descifrar, cuidando que no resulte apresado en la racionalización. Aun teniendo en cuenta que la racionalidad emerge de la vida misma y pretende revertir sobre ella, es indudable que fenómenos extrarracionales como el mito y el arte nos introducen en una riqueza de matices vitales que a menudo se le escapan a la razón. Por eso el mito, como la obra de arte, es algo vivo, fecundante, creativo, intuitivo y no teórico. «En el arte la teoría nunca va por delante y arrastra tras de sí a la praxis, sino que sucede lo contrario. En el arte todo es cuestión de intuición, especialmente en los comienzos. Lo artísticamente verdadero sólo se alcanza por la intuición, especialmente al iniciarse un camino. Aun cuando la construcción general puede lograrse por vía de la teoría pura, el elemento que constituye la

verdadera esencia de la creación nunca se encuentra ni se crea a través de la teoría, es la intuición quien da vida a la creación».³⁴

El mito y la obra de arte no son nunca una generalidad abstracta, sino realidades que siempre dan más de sí, que ofrecen más desde su propio fondo sin agostarse.

La creación mítica y la artística guardan una profunda afinidad, en ambas no se parte de un apriorismo, de un saber teórico, sino que, en profunda conexión con la vida, se va desvelando en parte el misterio de la misma, aunque al mismo tiempo se conserven aspectos de la vida en los que perdura una opacidad que se resiste a la comprensión. En consecuencia, el mito le explica al hombre su vida, el origen del mal, de la técnica, el sentido de casa, hogar, madre, padre, muerte, la existencia de los ultramundos, etc. En cierto modo, los mitos recogen todo un inventario de las cuestiones vitales del hombre, de sus grandes cuestionamientos.

El estudio de los mitos, al igual que el estudio del arte, nos muestra que la vida no puede ser explicada totalmente por un sistema de ideas, y es un hecho que los mitos, existentes mucho antes que la filosofía y que la ciencia, no han muerto, antes bien su perdurabilidad se hace continuamente manifiesta. La vida no puede ser explicada en su totalidad por un conjunto de ideas, porque la vida acontece a modo de drama, y sólo como tal puede ser comprendida, luego habrá que entenderla como un relato. En el drama se recoge no sólo el pensamiento, sino también las acciones humanas, y por tanto, los deseos, pasiones, los sufrimientos, la imaginación, etc. y eso se recoge de modo más manifiesto en el mito que en el conocimiento racional discursivo.

De este modo, el mito sigue siendo un hogar inmortal donde el hombre puede ser acogido y donde puede comprenderse a sí mismo. No es una creación arbitraria y fantasiosa del espíritu humano, por eso sigue siendo un gran campo de interés en la actualidad. Al hombre le atrae todo aquello que le explica verdades que le ayudan a conocerse más y esto es algo que el mito sigue facilitando. En las narraciones míticas el hombre se comprende y se reconoce.

El mito está presente en nuestra sociedad como desafío permanente a la razón³⁵. Ahora bien, la vigencia de la conciencia mítica no postula un

³⁴ KANDINSKI, V.: *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1984, p. 75.

³⁵ En todo lo concerniente a la perdurabilidad del mito, resulta de gran interés el sincrético y profundo análisis llevado a cabo por KOLAKOWSKI, L.: *La presen-*

abandono de la razón, quizá el modo de aproximarnos más adecuadamente a aquella sea entenderla como complementaria del conocimiento racional discursivo, aunque manteniéndose siempre en una tensión dialéctica. Es claro que la razón, con su capacidad universalizadora y científica, es totalmente necesaria, por lo que sería absurdo plantearnos ahora, desde una instancia teórica, el rechazo de la misma. Pero es indudable que el mito sigue desempeñando un importante papel en nuestro trabajo filosófico, porque ¿no es cierto que el mito continúa siendo algo que da que pensar?

cia del mito, Cátedra, Madrid 1990. Según este autor, mito y razón se mueven en una tensión dialéctica constante en la configuración de la cultura, siendo irreductibles a una síntesis, por lo que ambos deben ser asumidos en una filosofía de la cultura: «Ninguna argumentación racional puede aducir fundamentos imperiosos que nos permitiesen considerar a uno u otro como sombra que oculta la realidad "verdadera", distinta, ninguno permite decidir cuál de esos dos órdenes, el mítico o el fenomenal, forma el mundo real, y cuál sería en cambio una quimera de la imaginación; en cuál de los dos vivimos más bien en estado de vigilia y cuál de ambos representa una parte de nuestro mundo de ensueños: cuál será el rostro del mundo y cuál su máscara».