Dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros

Claves de Hermenéutica

Para la filosofía, la cultura y la sociedad

Sócrates-Platón
G. Vattimo
R. Panikkar
F. Duque
J. Sádaba
R. Fornet
M. Beuchot
I. Reguera
y otros

2005
Universidad de Deusto
Bilbao

Mito

El término *mythos* es una palabra griega venerable, polisémica, evocadora y provocadora. Pretende decir lo inefable, proclamar, notificar, dar a conocer una noticia de manera no demostrativa. Designa todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses y, en general, lo que no puede ser reducido a cálculo, deducción o razonamiento demostrativo.

Dice Homero[1] que Polidamante y Héctor habían nacido la misma noche, y que el uno destacaba por sus palabras *(mythoisi)* y el otro por el manejo de la lanza. La unión de estas dos capacidades en el mismo hombre era el objetivo de la educación impartida por Fénix a Aquiles[2], para que el joven héroe llegara a ser a la vez «buen hablador» y «hacedor de obras». Con los sofistas la reflexión griega primará a Odiseo como *polytropos* frente a Néstor. De *polytropía* hablarán Antístenes y Platón. Se hablará de *logos* y no de *mythos*. Desde el siglo V a.C. *Mythos* viene a ser prácticamente un concepto retórico para designar los modos de exposición narrativa. Estamos en el origen de la contraposición *mythos/logos*. Pero como señala H.G. Gadamer no siempre fue así:

> «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»[3].

[1] Cfr. Homero, *Ilíada* XVII, 252.
[2] Cfr. *Ibidem*, IX, 440.
[3] Gadamer, H.G., *Mito y razón*. Paidós Studio, Barcelona, 1997, 27.

Este emparejamiento se advierte, por ejemplo, en los diálogos platónicos donde el mito se coloca junto al logos. Los mitos de Platón son narraciones que, aunque no aspiran a la verdad epistémica, amplían los horizontes del logos hasta la sobrerracionalidad de la allendidad. Incluso Aristóteles ve en la tradición mítica de los dioses una especie de noticia de conocimientos olvidados en los que reconoce su metafísica del Primer Motor Inmóvil[4].

Desde el final de la Antigüedad clásica se han sucedido diversas formas, más o menos sistemáticas, de interpretar los mitos. Además del racionalismo y del evemerismo, la alegoría era en la Antigüedad el método de interpretación más importante. También era el dominante en la Edad Media. La Ilustración llegó a admitir los mitos como un saber útil para artistas y eruditos. Durante el Barroco hay tendencias que atribuyen importancia al mito. Pero, en general, excepto en el Renacimiento y en el Romanticismo el mito fue degradado y reducido al ámbito de la fábula y la ficción como lo opuesto a la realidad. Esta degradación fue debida a su racionalización y al auge del logos conceptualista como único paradigma de racionalidad, en virtud de su instrumentalismo cientificista. Como señala M. Eliade:

> «Opuesto tanto a logos como a historia, el mito terminó por significar todo lo que no puede existir en la realidad»[5].

Y, sin embargo, el mito tiene vida, proporciona modelos de actuación a la conducta humana, confiere sentido y valor a la existencia.

> «Mientras que un hombre moderno, a pesar de considerarse el resultado del curso de la Historia Universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a rememorar la historia mítica de su tribu, sino que reactualiza periódicamente una gran parte de ella»[6].

En la sucesión de los románticos se re-descubren las mitologías extraeuropeas (India, Babilonia, Egipto, los mayas, etc) y se estudia el mito desde las claves hermenéuticas de la etnología y de la antropología. Bachofen llegará a considerar el mito como exégesis del símbolo:

> «configuró el mito no como vesteobstáculo del símbolo, sino como documento de la historia humana, formulado en la lengua primordial y (por ello) perennemente actual, lengua que —para él— es precisamente la del símbolo»[7].

Vernant señala que la gran novedad del siglo veinte consiste en tomar en serio el mito, el aceptarlo como una dimensión constitutiva de la experiencia. Su especificidad es sentida como un desafío lanzado a la inteligencia científica que se dispone a asumirlo para comprender eso otro que es el mito e incorporarlo al saber antropológico. La tendencia general, sobre todo, desde la perspectiva hermenéutico-simbólica es la de presentar el mito como

[4] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, L8, 1074b.
[5] Eliade, M., *Mito y realidad*. Guadarrama, Madrid, 2.ª ed., 1973, 14.
[6] Eliade, M., *Ibidem*, 25-26.
[7] Jesi, F., *Mito*. Labor, Barcelona, 1976, 60-61.

una forma simbólica de expresar, comprender y sentir el mundo y la vida. En los mitos quedan condensadas experiencias primordiales y religadoras del sentido. Como habían dicho Creuzer y Schelling en el mito se nos habla de una original concepción del universo de una forma tautegórica.

Siguiendo a Vernant, Leach y García Gual, entre otros, podrían distinguirse tres orientaciones fundamentales dentro del panorama de las interpretaciones filosóficas de los mitos: una, la funcionalista. Insiste en la función social del mito que básicamente consiste en fundamentar los usos tradicionales y las normas de convivencia, presentándoles una justificación narrativa: B. Malinowski. Según este autor, el mito expresa y codifica creencias y prácticas sociales, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual; en esta misma línea funcionalista podrían situarse a Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Willamowitz o M.P. Nilson, entre otros. Una segunda sería la estructuralista, en la línea de C. Lévi-Strauss, seguida más recientemente con matices y de manera más interdisciplinar por M. Detienne. Pero el estudio de los mitos no se detiene en Detienne. Y por ello hay una tercera orientación interpretativa: la simbólica, en la línea de Creuzer, Bachofen, Cassirer, Jung, van der Leeuw, Eliade, Kerényi, quien decía que había que dejar hablar a los mitologemas y sencillamente prestarles oído, O. Rank, J. Campbell y G. Durand, entre otros.

E. Cassirer presenta el carácter mitológico del lenguaje. El lenguaje va unido al mito, en cuanto vinculado a la vida pre-lingüística; el lenguaje comporta el paso del mito al logos y, a la vez, el lugar de conjunción y disyunción de mito y logos. Así lo expresa A. Ortiz-Osés, comentando las aportaciones hermenéuticas de Cassirer:

> «Pero si aquí nos interesa el planteamiento fecundo de Cassirer es porque ha sabido sitúar sintomáticamente el lenguaje filosófico-hermenéutico en el exacto lugar de inflexión y reflexión de mito y logos: entre mythos y logos el lenguaje queda definido como *mito-lógico,* e.d., como irracional-racional, pre-lógico-lógico, matriarcal-patriarcal»[8].

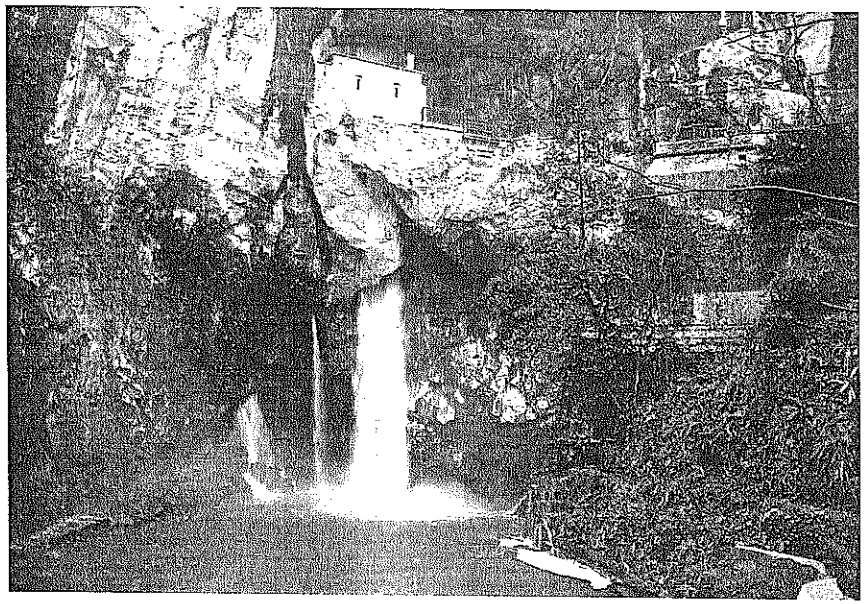
En efecto, Cassirer señala cómo toda designación lingüística implica multitud de sentidos, comporta una multivocidad de significados. Los mitos no son deficiencias lingüísticas, como pensaba Max Müller, sino constelaciones simbólicas poderosamente significativas. Según F. Jesi, para Cassirer:

> «El mito (así como el arte, el lenguaje, el conocimiento) es forma que crea y hace emerger de sí misma un mundo de significados propio suyo»[9].

Los interpretaciones míticas no son adheridas por añadidura a determinados elementos de la existencia empírica, sino que la experiencia primaria misma está penetrada por las figuras del mito y saturada de su atmósfera.

[8] Ortiz-Osés, A., *Mitología cultural y memorias antropológicas*. Anthropos, Barcelona, 1987, 262-263

[9] Jesi, F., *op. cit.*, 81.



Covadonga.

La causalidad del pensamiento mítico no pretende explicar nada, no aporta las causas *(aitiai),* pero ofrece principios y fundamentos del sentido *(arjai)* A diferencia de la causalidad del pensamiento científico, la causalidad mítica necesita la «esquematización», remite siempre a la intuición concreta sensible y se religa a ella. Sin embargo, como señala Cassirer, se puede aplicar a esta esquematización mítica lo que Kant dice del esquematismo del entendimiento en general: que consiste en un arte oculto en las profundidades del ser humano, el secreto de cuyos entresijos difícilmente llegaremos a contemplar[10]. Si el pensamiento científico se esfuerza por verificar la primacía del concepto de tiempo respecto del concepto de espacio, en el mito en cambio, se mantiene la preminencia de la intuición espacial por encima de la temporal. En el espacio mítico-astrológico cohabitan fácilmente cosas que en el ámbito mental de la lógico chocan unas con otras.

El pensamiento mítico tiene que ver, para Cassirer, con el lenguaje en su dimensión de primordialidad. En efecto, el mito y el lenguaje tienen una raíz común, expresan una impresión intensificada, en la exteriorización de algo previamente interiorizado[11]. En sus inicios el lenguaje vendría regido

[10] Cfr. Cassirer, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. FCE, México, 1975, 52.

[11] Cfr. Garagalza, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 2002, 78.

por la misma ley de la abolición de las diferencias específicas que rige en el pensamiento mítico[12]. En el mito esta ley establece que, por ejemplo, para el pensamiento totémico no exista una frontera nítida entre lo universal (el tótem) y lo particular (el individuo de ese clan), siendo esa relación considerada como una comunidad de esencia.

Los mitos tienen que ver con lo primordial, con lo prioritario, con lo primigenio, con lo previo y principal. Ello es así porque el ser humano es primigenia, previa y principalmente animal logomítico, ya que expone y expresa el sentido fundante de lo real de manera logomítica y mitológica. Por ello podría definirse el mito como un *relato arquetípico de lo primordial.* C. García Gual, por su parte, presenta el mito como un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano[13]. Ahora bien, el mito es un relato que no sólo se caracteriza por una referencia ejemplar y extraordinaria en un tiempo arcaico, sino que además se trata específicamente de un relato que condensa, articula y expresa lo primordial, lo decisivo, lo más significativo y esencial de la existencia y lo más existencial de lo esencial en la vida. Los mitos enumeran lo inconnumerable. Y lo hacen de manera simbólica y arquetípica, como una y otra vez sostiene C.G. Jung. En este sentido el mito no es irracional, sino pre-racional, proto-racional o hiper-racional, en cuanto condensa significativa y arquetípicamente aquella dimensión de lo real no conceptualizable. Y lo hace relatando, es decir, refiriéndonos a lo arquetípico y ejemplar que se re-presencializa de manera narrativa y dramática:

> «Mediante la rememoración de esos sucesos primordiales y la evocación de esas hazañas heroicas y divinas, la narración mítica explica por qué las cosas son así y sitúa las causas de esos procesos originales en un tiempo primordial»[14].

Los mitos son formas simbólicas del saber, constituyen un saber previo a la conciencia refleja, al círculo crítico de la mente que vuelve y revuelve sobre sus propios presupuestos. Los mitos son palabras escenificadas, reflexiones sapienciales integradas en discursos narrativos con una peculiar fuerza performativa y reactualizadora. Son lenguajes paradigmáticos y arquetípicos, que vehiculan experiencias fundantes y fundamentales de la vida a modo de *Axis mundi*, ejes básicos de la existencia, que, parafraseando a Wittgenstein, no se dicen pero se muestran. Los mitos exponen propuestas de realidades significativas, supraindividuales y colectivamente importantes:

> «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»[15].

De esta forma a través de los mitos y los símbolos el mundo es vivido no como una masa de objetos opacos dispuestos arbitraria, azarosa y caprichosamente, sino como un cosmos viviente, articulado y significativo. Señala J.P. Vernant que la irrupción del pensamiento del *logos* no fue ni caprichosa ni azarosa. El *logos* vino a expresar lo que ya narraba el mito con fuerza y persuasión, con convicción y sentido y desde una articulación imaginal de lo sub-liminal, configurado como sublime. Los mitos hablan de aquello que nunca sucedió y, sin embargo, siempre está aconteciendo. Como dice Malinowski:

> «Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación científica destinada a satiasfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas»[16].

Los mitos introducen significado y estructura en el ámbito del sentido. Los mitos surgen de los símbolos y los símbolos de los mitos. Estos quedan degradados cuando se los sitúa como competidores de las ciencias «puras y duras». Mas adoptar esta perspectiva, tan grata a los neoilustrados de la racionalidad fuerte de ayer y hoy, constituye también un mito. Por tanto, para negar la consistencia ontológica de los mitos hay que suponerlos. En este sentido D.F. Noble hablando de *La religión de la tecnología* señala cómo la fascinación actual por la tecnología se basa en mitos religiosos y en un imaginario antiguo:

> «Aunque los tecnólogos actuales, en su seria búsqueda de utilidad, poder y beneficios, parecen establecer la norma de racionalidad social, también ellos se rigen por sueños distantes y por anhelos espirituales de redención sobrenatural... Su verdadera inspiración yace en una imperecedera búsqueda mística de la trascendencia y la salvación»[17].

Según este autor, los mitos nos guían, nos inspiran y nos permiten vivir en un universo que en último término es incontrolable y misterioso. El conocimiento científico y la tecnología no son ajenos a los imaginarios míticos, antes bien, los suponen como orientaciones heurísticas de no pocos de los ideales y proyectos científicos, tales como la exploración espacial, la inteligencia artificial o la ingeniería genética. Y es que como decía G. Scherer:

> «El interés por el mito acompaña como una sombra a la sociedad

[12] Cassirer, E., *Mito y lenguaje*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, 99.

[13] García Gual, C., *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*. Montesinos, Barcelona, 1987, 12.

[14] *Ibidem*, 13.

[15] Eliade, M., *Mito y realidad*. Guadarrama, Madrid, 1973, 2.ª ed., 158-159.

[16] Malinowski, B., *Magic, Science and Religion*. Nueva York, 1955, 101-108.

[17] Noble, D.F., *La religión de la tecnología*. Paidós, Barcelona, 1999.

fundada sobre criterios de racionalidad científico-técnica. Desde hace aproximadamente doscientos años, el mito viene siendo objeto de la investigación científica de la religión, objeto de consideración de la teoría del arte, así como objeto de trabajos psicológicos y sociológicos. Este interés amplio encuentra su motivo en el deseo de llegar a descubrir el suelo histórico del cual despegó históricamente la racionalidad»[18].

Así se explica por qué el modo de pensar mítico nunca ha sido superado por la lógica científica, ya que son acotados de la realidad, redes articuladoras de lo real bien diversas[19]. El mito establece un acotado de lo real en el ámbito del sentido vivido. Se dirige en lo fundamental a la restauración de la unidad primigenia que ha perdido el ser humano a través de la conceptualización unilateralmente desarrollada. Y los mitos realizan esta tarea al dramatizar simbólicamente la existencia en sus dimensiones de radicalidad y ultimidad.

No pocos de los primeros autores que emplearon la mitología comparada cayeron en el error de estudiar los mitos separándolos de la vida de los seres humanos que los narraban. Con ello la mitología, aislada de la vida, desprovista de sus claves hermenéuticas, fue interpretada según sistemas a priori. Por ello P. Ricoeur señala que los mitos en estado bruto, tal como se hallan en las historias comparadas de las religiones, han de ser reestructurados en su propio universo de discurso. Los mitos son exégesis de los símbolos, son símbolos desarrollados en forma de relato y, al igual que los símbolos, son significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten un sentido vivenciado. En la medida en que manifiestan algo sobre lo originario y sobre lo último y decisivo, lo valioso en la vida, lo indemne, lo intangible y lo permanente, los mitos son elementos clave en el desencadenamiento de cuestiones metafísicas. Los mitos dan que pensar. Incitan, provocan al ser humano, le inician en la marcha metafísica hacia el fundamento de lo real. Esto se advierte, sobre todo, en los mitos cosmogónicos, que contribuyeron notablemente a la génesis y desarrollo de las primeras grandes especulaciones cosmológicas.

Mito y logos mantienen una mutua relación. Parafraseando a Kant podría decirse que la intuición mítica sin el elemento conformador del logos es ciega; la conceptualización del logos sin el núcleo viviente de la originaria intuición mítica resulta vacía. Aquí entra en juego la razón filosófica situada estratégicamente entre el mythos (vivencia, intuición, sentido común inmediato) y el logos puro (razón científica abstracta y regional) Como señala A. Ortiz-Osés:

> «La razón filosófica comparece así como razón inter-mediadora, lugar intersubjetivo de interpretación del sentido como sentido antropológico, razón totalizadora articuladora de mythos y logos en una textura (lenguaje) que les confiere comunicación, ubicación y sentido. Mientras que el mythos es esencialmente pre-lingüístico, sólo la razón filosófica representa una razón propiamente «lingüística» en cuanto definida como un *diálogos crítico* entre mythos y logos»[20].

M. Eliade ha puesto de manifiesto la importancia de una adecuada hermenéutica de los mitos. En primer lugar, ha descubierto que los mitos son verdaderas historias (sin importar el que no sean historias verdaderas) son arquetípicas y ejemplares, revelan lo que el ser humano es en cuanto humano. Así, según este autor los mitos de los orígenes narran y justifican una nueva situación; los mitos genealógicos y los de curación son reactualizaciones recreadoras de sentido; los mitos de renovación muestran una auténtica *renovatio mundi* (los mitos del año nuevo, de las estaciones, del eterno retorno) entre otros. Eliade considera los mitos como expresiones de la verdad absoluta, como reactualizaciones de acontecimientos primordiales ocurridos en los orígenes remotos y ahistóricos. Los mitos refieren aquello que carece de referencia empírica en cuanto fundamento primordial. Así los mitos revelan las estructuras de lo real y los múltiples modos de ser en el mundo. De hecho, las primeras especulaciones filosóficas se derivan de las mitologías. En la medida en que los mitos manifiestan algo sobre el origen último de las cosas, pueden considerarse piezas clave en el desencadenamiento de cuestiones metafísicas[21].

Las mitologías cumplen funciones esenciales para el ser humano en cuanto tal. Según J. Campbell realizan cuatro funciones básicas. La primera sería una función metafísica. Consiste en «la reconciliación de la conciencia con las condiciones previas de su propia existencia»[22]. Este autor señala cómo en las mitologías se articulan e integran fuerzas poderosas que, de no ser así, terminarían destruyendo al ser humano. Las diversas mitologías de la creación, de la redención, del porqué del mal y del sufrimiento vinculan de manéra significativa y orgánica al ser humano con lo real en su dimensión de poderosidad y radicalidad. La segunda sería cosmológica:

> «formular y presentar una imagen del universo, una imagen cosmológica a tenor de la ciencia del momento y de tal modo que dentro de su esfera se puedan reconocer todas las cosas como partes de un único gran retrato sagrado»[23].

La tercera, sociológica, consiste en validar y mantener un orden social, autorizar y fundamentar pautas de actuación ética de manera arquetípica[24]. Y la cuarta, la psicológica, en cuanto

[18] Scherer, G. en Larcher, G (comp)., *Symbol-Mythos-Sprache. Ein Forschungs-Gespräch* (comp.), Annweiler, 1988, 19. Cfr. Jamme, Ch., *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea.* Paidós, Barcelona 1999, 10.

[19] Cfr. Dupre, L., *Simbolismo religioso.* Herder, Barcelona, 1999, 169.

[20] Ortiz-Osés, A., *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna.* Antrhopos, Barcelona, 1986, 105.

[21] Cfr. Agis, M., «Mito y filosofía. En torno a Mircea Eliade». *Pensamiento,* 183, vol. 46 (1990).

[22] Campbell, J. (ed)., *Mitos, sueños y misterios.* Kairós, Barcelona, 1997, 124.

[23] *Ibidem,* 126.

[24] *Ibidem,* 126.

que las mitologías constituyen un potencial psíquico importante para que los individuos orienten su existencia en función de metas e ideales[25]. Estas funciones siguen vigentes en los mitos de ayer y hoy. Los mitos pueden retratar fuerzas cósmicas personificadas, como, por ejemplo, cuando el caos es sometido por el orden, pueden reflejar sucesos históricos como campañas militares, la construcción de murallas y el regreso de estatuas de culto. Pueden servir ritualmente para ser recitados en la Fiesta de Año Nuevo, y lo que en ellos acontece puede expresar el ciclo de la naturaleza. Hay en los mitos temas recurrentes en las diversas configuraciones mitológicas: el combate con rivales de tamaño descomunal o sin esperanza posible, la búsqueda de la inmortalidad o de la eterna juventud, el viaje a los infiernos o los recorridos iniciáticos. Los héroes míticos suelen expresar la valentía, el honor, la felicidad y la belleza. En cualquier caso los mitos aparecen como narraciones tradicionales socialmente relevantes. Y por ello los mitos siguen y seguirán estando arquetípicamente latentes en no pocas producciones cinematográficas y literarias de nuestros días, ya que en toda batalla ruge Ares; en toda efusión se revela Dionisos.

Vicente Vide