

Antonio Bentué

Profesor de la Facultad de Teología UC.

ESTRUCTURA Y VERDAD DEL LENGUAJE MITICO

LA palabra "mito" suele suscitar, en el lector moderno, la imagen de algo ficticio, producto fabuloso de la imaginación, algo en definitiva falso. Los mitos serían así narraciones o creencias alejadas de la realidad, tanto que no merecerían nuestro asentimiento racional ilustrado.

Las siguientes reflexiones pretenden analizar el concepto de "mito" y su estructura original para, de esta manera, tratar de dilucidar en lo posible su verdad o su falsedad.

Antes que nada, pues, es necesario despejar los prejuicios que podrían enturbiar la captación objetiva de lo que aquí vamos a exponer. El prejuicio fundamental lo constituye el concepto común de "mito" que he señalado antes: "mito" igual a "narración o creencia falsa". Tal prejuicio es fruto de una actitud racionalista que comenzó ya en la antigüedad griega, sobre todo a partir del siglo VI antes de Cristo, con Jenófanes, Píndaro y Tucídides. Jenófanes criticó fuertemente la mitología homérica porque "según Homero y Hesíodo, los dioses hacen todo lo que los hombres considerarían vergonzoso: adulterio, violación, engaño..."; y es de él la frase famosa que "si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran con sus manos pintar y realizar obras como los hombres, los caballos pintarían figuras de dioses parecidas a caballos, los bueyes parecidas a bueyes...". Píndaro, por su parte, rechazó los mitos homéricos como "increíbles". Y para Tucídides, el adjetivo "mithodes" significaba ya algo "fabuloso y sin prueba alguna", en oposición a las verdades o realidades probadas. Por todo lo dicho, Mircea Eliade llega a afirmar: "Si en todas las lenguas europeas el vocablo "mito" denota una "ficción" es debido a que los griegos lo proclamaron ya hace veinticinco siglos" (1).

Esta actitud de desprecio por el mito fue apoderándose de los "intelectuales" de la antigüedad clásica. Debido a ello precisamente los Padres Apologetas

(1) *Aspects du Mythe*, París, Gallimard, 1963, p. 182; y cf., para todo lo dicho referente al mito entre los griegos, pp. 181-196.

de la Iglesia primitiva hicieron particular hincapié en el carácter histórico y verdadero de la Revelación cristiana en contraste con esos "mitos" paganos, de los cuales los mismos escritores griegos y romanos se mofaban (2).

Pero el desprecio racionalista por el mito llegó a su más alto grado en la época de la Ilustración (*Aufklärung*). Lo "mítico" constituía algo nebuloso y oscuro que no cuadraba con el ideal de la Razón clara y distinta. El mito era considerado por naturaleza como lo pre-racional o incluso lo a-racional (3). El ideal de la nueva época de las luces era, en cambio, el triunfo absoluto de la Razón en todos los campos.

Esta actitud no hubiese quizá asustado a nadie si se hubiera limitado a criticar racionalísticamente las antiguas mitologías greco-romanas o babilónicas. El problema, sin embargo, se hizo sentir con toda su fuerza cuando las tendencias racionalistas penetraron en los estudios bíblicos y dogmáticos de la tradición judeo-cristiana. Surgieron escuelas exegéticas que comenzaron a detectar expresiones de mentalidad mítica en muchos relatos bíblicos (4). El solo hecho de detectarlos implicaba ya la confesión de que en la Biblia había también "narraciones y creencias falsas". Ello estaba implícito debido precisamente al concepto racionalista de "mito". Nada más lógico, pues, que la reacción justa e inevitable de la autoridad eclesiástica contra tal tipo de exégesis, y la afirmación rotunda del carácter verdadero de toda la Biblia como palabra inspirada por Dios, quien no puede ni engañarse ni engañarnos (5).

Ahora bien, en esa reacción de la Iglesia había también en buena parte implícito el mismo concepto racionalista de "mito" como "narración o creencia falsa". De ahí lo justo e inevitable de tal reacción; como asimismo había sido justa e inevitable la reacción de los Padres apologetas contra la acusación de narraciones míticas hecha por los intelectuales paganos frente a las narraciones evangélicas.

El problema que se plantea es, pues, el siguiente: ¿Hasta qué punto el lenguaje mítico puede considerarse como un tipo de narración fabulosa y, como tal, carente de verdad? ¿No constituye ese un prejuicio racionalista que, en el fondo, traiciona tanto a lo que realmente constituye el lenguaje mítico como al mismo espíritu de objetividad racional?

(2) Cf. la Apología I Pro Christianis, de San Justino, en donde intenta precisamente mostrar la diferencia entre los "mitos" paganos y la revelación cristiana (Migne Patrologia G-L. vol. VI, por ejemplo col. 359-362); Celso encontraba, por su parte, que el cristianismo constituía una "doctrina bárbara, absurda, hecha para gente sin cultura" (referencia en A. Fliche, *Histoire de l'Eglise*, I, París 1946, p. 406).

(3) Así, por ejemplo, Karl Moritz consideraba que "las poesías mitológicas han de ser tenidas por un lenguaje de la fantasía; entendidas como tales, constituyen un mundo aparte y separado del contexto de las cosas reales. La fantasía domina en su propia región a capricho y no tropieza con ningún obstáculo" (sacado de *Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten*, 1795; citado por L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, B. A. C., 1970, p. 288).

(4) Cf. la obra fundamental de Chr Hartlich y W. Sachs, *Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübinga, 1952, sobre todo p. 121ss.

(5) Cf. particularmente la Encíclica de León XIII *Providentissimus Deus* (1893).

El presente trabajo intenta reflexionar a partir de esos interrogantes. El doble elemento incluido en el título de este estudio —estructura y verdad del mito— ofrece ya el método concreto que utilizaré. Voy a ordenar, pues, estas reflexiones en dos partes:

I. LA ESTRUCTURA DEL LENGUAJE MITICO

1. Mito y fábula
2. Mito y subconsciente
3. Análisis estructuralista del mito

II. LA VERDAD DEL LENGUAJE MITICO

1. Aproximación fenomenológica al lenguaje mítico
 - a. Tiempo sagrado y tiempo profano
 - b. Mito y Rito
2. Mito como revelación o verdad
 - a. Fuerza interpeladora del mito
 - b. Verdad objetiva y verdad existencial
3. Mito y fe cristiana

Conclusión.

I. LA ESTRUCTURA DEL LENGUAJE MITICO

Al decir aquí "estructura" no me refiero específicamente al concepto estructuralista del término (sistema o "sincronía" más variantes o "diacronía" determinados por el sistema sincrónico). Le doy un significado más genérico, indicando simplemente lo que constituye el substrato o mecanismo interno del lenguaje mítico (mecanismo que, por supuesto, es analizado por la escuela estructuralista en forma especialmente aguda). Al mismo tiempo, ubico el concepto de "estructura" en un primer nivel de comprensión de la realidad mítica: el nivel del origen causal de los mitos; es decir, el nivel que permite a un estudio positivo remontar hasta la explicación sicosociológica (o estructural) última del fenómeno lingüístico-cultural del mito. Mientras dejo para la segunda parte el análisis a nivel del sentido o de la verdad del mito.

1. Mito y fábula

Ante el prejuicio implicado por la idea racionalista de mito, es importante observar que en las sociedades primitivas mismas, en las cuales el mito es una rea-

lidad viva, se distinguen dos tipos de "historias" narradas: las "historias verdaderas", que son precisamente los mitos, y las "historias falsas" o fábulas.

Las "historias verdaderas" o míticas son consideradas, por esas sociedades, como narraciones del origen de las realidades mundanas: tierra, astros, hombre, muerte, trabajo, sexualidad, arte, enfermedad etc. En estas historias míticas los protagonistas son seres sobrenaturales o divinos. Sus actos creadores fundan propiamente las diversas realidades del mundo.

En cambio, las "historias falsas" o fábulas se refieren a aventuras fantásticas —consideradas como tales por las mismas sociedades primitivas— de un héroe nacional, de curanderos famosos, de personajes populares como el "coyote" u otros.

La distinción entre historias verdaderas o mitos, por una parte, e historias falsas o fábulas, por otra, se encuentra testificada ampliamente en diversas sociedades primitivas tanto en América del Norte (Pawnee, Cherokees), como en el África (Hereros, indígenas del Togo), etc., (6).

Todavía otro aspecto que es bueno notar, lo constituye el hecho de que las historias verdaderas o mitos son narradas no en cualquier circunstancia, sino únicamente en contextos rituales sagrados. Algunas de esas historias míticas no pueden siquiera ser contadas a las mujeres, las cuales tampoco tienen acceso a los ritos de iniciación en los cuales se recitan esos mitos.

Por el contrario, las historias falsas o fábulas pueden ser contadas en cualquier momento excepto, precisamente, durante la celebraciones rituales, y las mujeres pueden escucharlas.

Por otra parte, las historias míticas se refieren a aspectos importantes —según apreciación de las sociedades primitivas— del hombre y de su mundo. Mientras que las historias falsas o fábulas hacen referencia a aspectos periféricos de la vida (por ejemplo: origen de la forma de una planta...).

Para el primitivo, por lo tanto, la historia mítica explica el origen o fundamento del hombre en sus aspectos esenciales (7). Así, pues, la identificación entre mito y fábula, fruto de la reducción excesivamente rápida hecha por el racionalismo antiguo y moderno, no responde a la comprensión del mito tal como es captada por las sociedades primitivas de "mentalidad mítica".

Podría ocurrir, sin embargo, que las historias consideradas por esos primitivos como verdaderas o míticas no fueran más que simples fábulas de tema y estructura distintos de las otras historias reconocidas por ellos mismos como fábulas. Esta posibilidad habrá que examinarla, no sin antes notar nuevamente la importancia de que en la conciencia del primitivo exista la clara distinción entre lo mítico y lo fabuloso; y la intuición viva de que lo mítico tiene que ver profundamente con su existencia en el mundo, mientras que lo fabuloso es algo periférico a ella.

(6) Cf. R. Pettazzoni, *Essays on the history of religion*, Leiden, 1954, pp. 11-13; también, Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, París, 1962, pp. 18-20.

(7) Cf. M. Eliade, *Aspects du Mythe*, p. 21ss.

2. Mito y subconsciente

La relación entre mito y subconsciente no aparece quizá como obvia a primera vista. Sin embargo, es absolutamente imposible comprender el lenguaje mítico sin recurrir al análisis del subconsciente. Esto es lo que intentaré mostrar en el siguiente apartado.

Aun cuando desde muy antiguo ha existido la experiencia y la idea de actos "inconscientes", el estudio sistemático del subconsciente hay que atribuirlo fundamentalmente al Psicoanálisis, y en particular a su fundador S. Freud. Este define descriptivamente la representación inconsciente como "una representación que no percibimos, pero cuya existencia estamos, sin embargo, prontos a afirmar, basándonos en indicios y pruebas de otro orden" (8). Los indicios constituyen para Freud verdaderos síntomas que indican la pista para remontar hasta el fondo explicativo u origen causal de ese indicio. El estudio más sobresaliente en que Freud mostró la existencia y el mecanismo del subconsciente lo constituye quizá su *Interpretación de los sueños* (9). En esta obra, los sueños son analizados como un tipo de lenguaje (10) del subconsciente. En el lenguaje hay siempre un doble nivel: los signos lingüísticos y los significados. El material onírico o sueño constituye un signo lingüístico o síntoma, cuyo significado subconsciente hay que descifrar. De igual manera que, en cualquiera lengua, las palabras son signos cuyo significado sabemos por el diccionario o la gramática que constituyen el código o lógica interna de la lengua.

Ahora bien, esta lógica interna o código de la lengua es subconsciente. Y, no obstante, es ella la que determina las palabras o signos conscientes. Asimismo, todos los elementos aparentemente arbitrarios e incoherentes del sueño —dice Freud— responden a una lógica perfecta subconsciente. Y Freud hace el esfuerzo genial de descubrir en lo posible esa lógica interna que explica y es origen causal de toda la actividad onírica.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con los mitos? Muy sencillo, los mitos constituyen también un lenguaje, cuya última explicación causal o de origen se halla asimismo en la lógica del subconsciente.

Esta afirmación la verificaremos en forma más explícita al hablar del análisis estructuralista del mito. Sin embargo, el psicoanálisis captó de inmediato la interrelación del sueño y del mito, referidos ambos al subconsciente. Aun cuando Freud no desarrolló el tema explícitamente, un colega suyo —el Dr. Otto Rank— lo hizo y su trabajo fue introducido en la *Interpretación de los sueños*, de Freud, en forma de apéndice y bajo el título: *El sueño y el mito*. En ese breve estudio se mues-

(8) *Metapsicología*. Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el Psicoanálisis, Obras Completas, traducc. castellana, Madrid, 1967, vol. I, X, p. 1031. Freud habla de lo inconsciente más que del subconsciente. Aquí utilizaré sin embargo, la palabra "subconsciente" por ser la más generalizada.

(9) Obras Completas, vol. I, IV, pp. 231-584.

(10) La expresión "lenguaje de los sueños" es del mismo Freud, op. cit. p. 256.

tra cómo los temas míticos constituyen a menudo los mismos temas oníricos. Y la razón de ello estriba en que ambos lenguajes —el mítico y el onírico— son determinados por leyes o códigos comunes del subconsciente. El Dr. Otto Rank lo dice explícitamente: "También aquí ha avanzado poco a poco la investigación psicoanalítica, desde la simple descripción hasta el descubrimiento de las fuerzas impulsoras inconscientes, comunes a la producción de sueños y a la de mitos" (11).

Pero quien más desarrolló el estudio psicoanalítico de los mitos fue sin duda C. C. Jung, discípulo eminente de Freud. No puedo aquí, sin embargo, más que indicar la orientación final de los estudios de Jung referentes al mito. Jung examina abundante material mítico para descubrir el mecanismo subconsciente (Inconsciente colectivo) que determina toda esa elaboración aparentemente fantástica. He aquí lo que expresa el mismo Jung refiriéndose a sus propios análisis: "El mitólogo se ha encontrado hasta hoy en una situación poco envidiable al no disponer sino de pistas de orientación sumamente cuestionables, como por ejemplo los datos astronómicos o meteorológicos. La moderna psicología ofrece la evidente ventaja de haber prácticamente descubierto una región de fenómenos psíquicos que constituye sin duda la tierra madre de toda mitología; es decir, sueños, visiones, fantasías e ideas delirantes. Aquí no sólo se hallan correspondencias frecuentes con los motivos míticos, sino que se ofrece la ocasión inestimable de poder analizar al vivo el origen y el funcionamiento respectivo de tales contenidos" (12).

Volvamos todavía a Freud para notar que si bien él no desarrolló el estudio psicoanalítico de los mitos propiamente tales, sí dedicó buena parte de sus esfuerzos a analizar una experiencia humana íntimamente vinculada a la mítica, a saber, la experiencia religiosa (13).

La instancia explicativa de la fe religiosa a nivel de su origen causal es exactamente la misma que la de los mitos y la de los sueños. La religión constituye también —para Freud— un lenguaje o signo sintomático de unos significados ocultos que hay que descubrir encontrando la lógica subconsciente que determina aquellos signos a partir de estos significados. Y Freud pone así en paralelo la religión con la neurosis. De la misma manera como la neurosis se expresa por medio de síntomas que remiten al trauma profundo, asimismo —dice— la fe religiosa y todas sus expresiones remiten a una causa profunda psicológica, un trauma, que determina finalmente esas expresiones creyentes (14).

(11) Interpretación de los sueños, 8 / Apéndice II El sueño y el mito, Obras Completas, I, pp. 522-523. El subrayado es mío.

(12) C. G. Jung, *Symbole der Wandlung*, Zurich, 1952, p. 679.

(13) Para citar sólo las principales referencias: cf. *Tótem y Tabú*, 3 / *Animismo, magia y omnipotencia de las ideas*, Obras Completas, II, p. 551ss; *El porvenir de una ilusión* (obra fundamental en la crítica freudiana de la religión), Obras Completas, II, p. 73ss; *Moisés y la Religión monoteísta*, Obras C. III, p. 181ss.

(14) Así dice textualmente: "La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, en la relación con el padre" (*El porvenir de una ilusión*, p. 93).

Dejemos de lado por ahora la incomodidad que esta interpretación crítica de Freud provoca naturalmente en el creyente. De momento lo que nos interesa es notar la relación profunda, en un primer nivel de análisis experimental, entre los mitos o las expresiones religiosas, de una parte, y las leyes fijas del subconsciente, de la otra.

3. Análisis estructuralista del mito

La relación entre mito y subconsciente ha sido llevada a su mayor perfección técnica, aunque con método distinto, por la escuela estructuralista de Lévi-Strauss (15).

No voy aquí a seguir de cerca los análisis estructuralistas del mito, ni estoy preparado para hacerlo (16). Lo que pretendo es simplemente mostrar las grandes intuiciones y conclusiones del estructuralismo con respecto al lenguaje mítico, y, de esta manera, destacar el punto en donde se ubica el límite entre el nivel del origen causal del fenómeno mítico y el nivel de su sentido posible.

Los mitos —como asimismo el conjunto de creencias y de ritos religiosos— son expresiones humanas que intentan traducir una experiencia más fuerte y profunda. Los mitos se sitúan, pues, a nivel del lenguaje; son verdaderos signos. Como tales son susceptibles de análisis a partir de un método que constituya como la gramática reveladora de la lógica interna de ese lenguaje. Aquí está precisamente el postulado fundamental de los análisis estructuralistas: hay ciertas leyes lógicas que estructuran de forma determinada y fija toda elaboración del espíritu humano. Estas leyes trabajan a nivel del subconsciente, lo cual hace difícil detectarlas. Sin embargo, esas leyes del subconsciente son tanto más fijas cuanto el subconsciente no es sino un "órgano vacío" cuya función es como la de un molde en donde se estructuran las imágenes que lo atraviesan. He aquí cómo Lévi-Strauss define el subconsciente: "órgano de una función específica, se limita a imponer ciertas leyes estructurales, que agotan su realidad, a elementos inarticulados provenientes de otros ámbitos: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos. Podría, pues, decirse que el subconsciente constituye el léxico individual en donde cada cual acumula el vocabulario de su historia personal; pero este vocabulario no tiene significación, para nosotros y para los demás, sino en la medida en que el inconsciente lo organiza según sus propias leyes, convirtiéndolo de esta manera en discurso..." (17).

(15) Por lo demás Lévi-Strauss confiesa su dependencia con respecto al descubrimiento fundamental del Psicoanálisis —el determinismo del subconsciente— y dice que Freud le mostró cómo "las operaciones aparentemente menos racionales... son al mismo tiempo las que tienen mayor significación" (*Tristes Tropiques*, París, 1962, p. 42).

(16) Cf. el artículo de Ana María en este mismo opúsculo, y, por supuesto, los 4 volúmenes de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss: I, *Le cru et le cuit*, París 1964; II, *Du miel aux cendres*, 1966; III, *L'origine des manières de table*, 1968; IV, *L'homme nu*, 1971.

(17) Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Pion, 1958, pp. 224-225.

Todo lenguaje es, pues, estructurado y por lo mismo pre-determinado en sus leyes, a partir del subconsciente. Esto es así también para el lenguaje mítico. Es más, Lévi-Strauss considera el mito como el lugar privilegiado para verificar esta estructura del pensamiento humano, por la razón siguiente: "La mitología no tiene una función práctica evidente; ...no se refiere directamente a una realidad distinta, dotada de una objetividad más alta que la suya, cuyas órdenes transmitiría a un espíritu que parece perfectamente libre de abandonarse a su espontaneidad creadora. Por consiguiente, si fuera posible demostrar que, incluso en este caso, la apariencia de arbitrariedad, la creatividad aparentemente libre, la invención que podría parecer desenfrenada, suponen determinadas leyes que trabajan a un nivel más profundo, la conclusión siguiente resultaría inevitable: el espíritu dejado a sí mismo sin la obligación de tomar en cuenta los objetos reales, se halla de alguna manera reducido a imitarse a sí mismo como objeto; y, siendo así que las leyes de sus operaciones no son fundamentalmente distintas de las que él manifiesta en otras funciones, muestra de esta manera su naturaleza de cosa entre las cosas. Sin forzar por ahora hasta tan lejos el razonamiento, nos bastará haber adquirido la convicción de que si el espíritu humano aparece como determinado incluso en sus creaciones míticas, a fortiori debe estarlo en todo lo demás" (18).

A partir de este texto puede observarse ya la dimensión filosófica de los análisis estructuralistas de Lévi-Strauss. Y muy particularmente de sus análisis sobre los mitos. Estos constituyen, para Lévi-Strauss, el caso límite, de toda posibilidad de libertad humana. Si la creación mítica no es libre, entonces no existe ya posibilidad alguna de libertad humana, y el hombre muestra simplemente su naturaleza de "cosa entre las cosas".

El análisis estructural, con su descubrimiento de las leyes inconscientes de la elaboración mítica, se opondría a un sentido común según el cual los mitos constituyen la expresión libre —espontánea o no determinista— de las distintas culturas. Esta libertad creadora no constituiría sino una apariencia dado que el hombre está siempre determinado por formas idénticas de funcionamiento lógico a nivel del subconsciente (19).

(18) *Le cru et le cuit*, p. 18. Este mismo pensamiento lo había ya manifestado Lévi-Strauss anteriormente en un debate sobre el estructuralismo, publicado por la revista *Esprit* (noviembre, 1963). Ahí dice concretamente: "En cuanto al parentesco y a las reglas del matrimonio, uno podría todavía preguntarse si el carácter obligatorio de esas reglas proviene de fuera (cultura) o de dentro (subconsciente). Ahora bien, esta duda no resulta posible en cuanto a la mitología. En efecto, si en este dominio el espíritu se encuentra encadenado y determinado en todas sus operaciones, a fortiori tiene que estarlo en todos los demás casos" (p. 630).

(19) Una apreciación parecida la encontramos antes en la obra fundamental de E. Durkheim —maestro, de quien Lévi-Strauss se considera "discípulo inconstante", al inicio de su *"Anthropologie structurale"*—, aunque este autor analiza las formas de fe y de comportamiento religioso (no específicamente mítico) de ciertas tribus primitivas australianas. He aquí lo que dice al iniciar su investigación: "No estudiamos la religión arcaica de que vamos a tratar por el mero placer de contar sus cosas raras y singulares. Muy al contrario, hemos tomado esa religión como objeto de nuestra investigación porque nos ha parecido más apta que cualquiera otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre; es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad" (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, París, 1937, p. 2).

Lévi-Strauss realiza ahí un trabajo realmente genial de catalogación de mitos para llegar a detectar sus relaciones lógicas internas. El carácter genial de su descubrimiento consiste en haber mostrado que para comprender las leyes de elaboración mítica subconsciente no hay que leer los mitos uno detrás de otro, sino que deben clasificarse en forma superpuesta y leerlos por grupos, paralelamente a como se lee una partitura musical a distintas voces. De esta forma aparece claramente cómo un grupo mítico remite a otro grupo. Y se ve así que la función general de este sistema de elaboración mítica es la de llegar a sobrepasar las contradicciones lógicas de la vida, por medio de una serie indefinida de posibilidades lógicas intermedias (20).

Pero la pregunta fundamental que suscita el análisis estructural de los mitos es la siguiente: ¿dónde desemboca el estructuralismo al término de sus análisis? La conclusión de Lévi-Strauss es que el hombre, incluso en sus elaboraciones mentales aparentemente más libres como es el caso de la elaboración mítica, está determinado por leyes lógicas subconscientes y necesarias. Por lo tanto nos encontramos ante un determinismo profundo. Todos los mitos forman un sistema de representación cerrado. Lo mismo pasa, por lo demás, con todos los demás tipos de lenguaje. El lenguaje remite siempre al código; su significación inconsciente se halla en el código o gramática. Y todo lenguaje aparece como libre o incluso como arbitrario hasta el momento en que se descubre el código que constituye la explicación causal subconsciente de ese lenguaje.

Queda ahora todavía una última pregunta que el mismo Lévi-Strauss plantea en los siguientes términos: "La estructura del mito permite ver en él una matriz de significaciones ordenadas en líneas y en columnas que, leídas como se lean, remiten cada una a otras situaciones en otro plano. De igual forma, cada matriz de significaciones remite a otra matriz, cada mito a otros mitos. Ahora bien, si nos preguntamos a qué último significado remiten estas significaciones que se significan unas a otras —pero que deben finalmente y todas juntas referirse a algo—, la única respuesta que este libro sugiere es la siguiente: los mitos significan el espíritu que los elabora por medio del mundo del cual el mismo espíritu forma parte. De esta manera pueden ser simultáneamente engendrados los mitos mismos por el espíritu que los causa y, por medio de los mitos, una imagen del mundo inscrita de antemano en la arquitectura del espíritu" (21).

Este texto, que constituye la conclusión del primer libro de las *Mitológicas* (*Le cru et le cuit*) expresa muy bien lo que podría constituir la filosofía sacada de los análisis estructuralistas de Lévi-Strauss: el sentido final de toda mitología es la manifestación del espíritu humano como "cosa entre las cosas". El espíritu humano no

(20) Cf. el ejemplo más sencillo del trickster, representado tanto por el coyote como por el cuervo, y el proceso subconsciente para llegar a superar en una cadena lógica la contradicción vida-muerte, en *Anthropologie structurale*, pp. 248-249.

(21) *Le cru et le cuit*, p. 346; cf. también *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 328, nota.

es un sujeto libre, sino que está constituido por las diversas leyes subconscientes que se hallan en el punto de origen causal de todos los lenguajes (lenguas, poesía, sistemas de parentesco, mitos, religiones...).

Ante esta conclusión la actitud instintiva de algunos podría ser la de negar todo valor al estructuralismo como método de análisis, sobre todo cuando se trata del análisis de los fenómenos míticos o religiosos. Ahora bien, ese tipo de reacción podría constituir un prejuicio que nos impidiera reconocer a las ciencias la autonomía que les corresponde en su propio dominio. El estructuralismo pretende ser, y es en efecto, una aproximación científica a la realidad. P. Ricoeur —que así como estudió a fondo la obra de Freud, se buscó el tiempo para leer concienzudamente a Lévi-Strauss— expresa la apreciación siguiente con respecto a este tipo de análisis estructural: "El estructuralismo pertenece a la ciencia; y yo no conozco por el momento aproximación más rigurosa y más fecunda que el estructuralismo al nivel de inteligencia que es el suyo" (22).

Pero ¿acaso el estructuralismo, permaneciendo "en el nivel de inteligencia que es el suyo", puede afirmar que el espíritu humano es una "cosa entre las cosas" y que el único significado final de su lenguaje es su propio "código subconsciente"? El mismo Ricoeur, después de haber señalado el valor científico indiscutible del estructuralismo, subraya también sus límites. Así escribe: "el paso de una ciencia estructural a una filosofía estructuralista me parece poco satisfactorio, e incluso poco coherente" (23). En un debate anterior había ya señalado: "la filosofía estructuralista me parece condenada a oscilar entre diversos intentos de filosofía. A veces pareciera un kantismo sin sujeto transcendental, o también un formalismo absoluto, que fundaría la correlación misma entre la naturaleza y la cultura" (24).

La observación de Ricoeur que caracteriza a la filosofía subyacente al estructuralismo como un "kantismo sin sujeto transcendental" parece muy exacta. En efecto, el "código inconsciente" que, según Lévi-Strauss, predetermina todo el pensamiento humano y, por lo tanto, su lenguaje, equivale a los *a priori* kantianos del conocimiento. Ahora bien, más allá de esos *a priori* existe, según Kant, el *sujeto*, el cual falta en la teoría filosófica de Lévi-Strauss donde es substituido por el "código" mismo, desubjetivando al hombre y convirtiéndolo así en "cosas entre las cosas" (25).

(22) P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations, essais d'hérmenéutique*, Paris, Seui 1969, p. 33.

(23) *Le conflit des interprétations...*, p. 48.

(24) *Structure et herménéutique*, en *Esprit*, noviembre, 1963, p. 618.

(25) Por lo demás, Lévi-Strauss mismo acepta sin problema esta crítica de Ricoeur; escribe, en efecto: "Me siento absolutamente de acuerdo con Mr. Ricoeur cuando éste define mi posición —sin duda para criticarla— como un kantismo sin sujeto transcendental" (*Esprit*, p. 633; cf. también *Le cru et le cuit, ouverture*, p. 19). Y algo después confiesa sin ambages: "la filosofía que me parece implicada en mi investigación es la más a ras de tierra... No me asusto, pues, cuando alguien me demuestra que el estructuralismo desemboca en la restauración de una especie de materialismo vulgar..." (*Esprit*, p. 652).

Esta reducción del sentido del lenguaje a su código inconsciente, lleva en efecto a una filosofía del sin-sentido. El sentido del lenguaje no sería, de esta manera, sino el mero código de ese mismo lenguaje: una tautología (26).

Querría añadir todavía aquí dos textos de Ricoeur que me parecen particularmente iluminadores y que servirán de puente para entrar en la segunda parte de este trabajo.

El primer texto está dirigido a Lévi-Strauss, al final del debate a que hice referencia: "Yo me inclino a pensar que esta filosofía implícita entra en el campo de su trabajo, en donde veo una forma extrema del agnosticismo moderno; para usted no existe mensaje, y esto no en el sentido de la cibernética, sino en el sentido kerigmático. Usted se encuentra en la desesperación del sentido; y, sin embargo, pretende salvarse pensando que, si bien la gente no tiene nada que decir, al menos esto lo dicen tan bien que su discurso puede ser sometido al análisis estructuralista. Usted salva el sentido, pero se trata del sentido del sin-sentido; el admirable arreglo sintáctico de un discurso que no dice nada" (27).

El segundo texto está sacado de la última obra de Ricoeur, *Le conflit des interprétations; essais d'hérmenéutique*: "Ciertamente no está prohibido el soñar en que algún día pueda transferirse a tarjetas perforadas toda la documentación disponible sobre las sociedades australianas, y demostrar, por medio de una IBM, que el conjunto de sus estructuras étnico-económicas, sociales y religiosas, aparece como un amplio grupo de transformaciones (28). No, no está prohibido soñar esto. A condición, sin embargo, de que el pensamiento no se enajene en la objetividad de estos códigos. Si la codificación no es la etapa objetiva del desciframiento, y éste un episodio existencial de la comprensión de sí mismo y del ser, el pensamiento estructural no pasa de ser un pensamiento que no se piensa a sí mismo" (29).

El problema está, pues, muy bien planteado: por un lado, el análisis estructural de los mitos es perfectamente legítimo, e incluso constituye "la aproximación más rigurosa y más fecunda"; pero, por otro lado, cuando este tipo de análisis es erigido en filosofía, desemboca en una filosofía del sin-sentido (30).

(26) Lévi-Strauss no considera esta filosofía "a ras de tierra" como una filosofía del absurdo al estilo sartriano. Son conocidos los debates y los desacuerdos entre Sartre y Lévi-Strauss (cf. la última parte de *La Pensée sauvage*, c. IX *Histoire et dialectique*, p. 324ss; o también la pequeña compilación publicada bajo el título *Sartre y el Estructuralismo*, Buenos Aires, 1968). Para Lévi-Strauss no hay el escándalo de una libertad frustrada, puesto que no existe libertad, sino únicamente el mundo, y las cosas que forman el mundo, entre las cuales está el espíritu humano. Por lo demás, Lévi-Strauss no pretende hacer ningún tipo de filosofía e incluso desprecia la reflexión filosófica cf. *L'homme nu*, p. 570ss).

(27) *Structure et herménéutique*, en *Esprit*, pp. 652-653.

(28) Aquí Ricoeur hace referencia a un texto de Lévi-Strauss en *La Pensée sauvage*, p. 117.

(29) *Le conflit des interprétations...*, p. 54.

(30) Esta actitud casi estoica de aceptación del sin-sentido final del mundo y del hombre aparece de forma totalmente cruda al final del último volumen de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss —*L'homme nu*—, que tiene el tono de un testamento: "Llegado ya al atardecer de mi carrera, la última imagen que me dejan los mitos y, a través de ellos, este mito supremo que narra la historia de la humanidad y también la historia del universo en cuyo seno aquella se desarrolla, confirma la intuición que, en mis inicios y tal como expliqué en *Tristes Tropiques*, me impulsaba a buscar en los

De los análisis precedentes una cosa sí queda clara: los mitos no pueden ser considerados como fruto de una elaboración mental absolutamente fantástica y arbitraria. Ese juicio proveniente de cierto tipo de racionalismo antiguo y moderno ha quedado definitivamente descartado por el racionalismo científico estructuralista. Los mitos no son arborescencias periféricas e infantiles de la mente humana, sino que constituyen signos coherentes, según una lógica determinada subconsciente, que significan las mismas estructuras mentales del hombre.

Ahora bien, para el estructuralismo ese lenguaje muestra como ningún otro la carencia de humanidad transcendente en el hombre, quien queda reducido en definitiva a "cosa entre las cosas".

¿Habría, sin embargo, una interpretación de los mitos que permita recuperar el sentido perdido?

II. LA VERDAD DEL LENGUAJE MITICO

Esta segunda parte constituye una reflexión sobre el lenguaje mítico no a nivel del origen causal, que determina a ese lenguaje con una relación de causa a efecto, sino a nivel del sentido. La distinción entre nivel del origen causal y nivel del sentido (31) presupone lo siguiente: el origen causal de un fenómeno no coincide necesariamente con su sentido. Así, pues, una vez encontradas, en hipótesis, las causas determinantes de un fenómeno, no por ello tenemos ya aclarado el sentido de ese fenómeno.

Y es a este nivel del sentido donde hay que buscar también la verdad final que funda la realidad de los hechos objetivos. "El ser (el sentido) y la verdad son igualmente originales" (32). De ahí que el nivel del sentido equivale al nivel de la verdad.

fases de una puesta del sol —ocultaba después de haber mostrado una decoración celeste que se complicaba progresivamente hasta deshacerse y desaparecer en el aniquilamiento nocturno—, el modelo de los hechos que yo iba a estudiar más tarde y de los problemas que debería resolver sobre la mitología: vasto y complejo edificio, también él matizado de mil colores, que se despliega bajo la mirada del analista, se extiende lentamente y se repliega finalmente para abismarse a lo lejos como si nunca hubiese existido. Esta imagen (no es la de la humanidad, de todas las manifestaciones de la vida: pájaros, mariposas, gusanos y otros animales, plantas con sus flores, en cuya evolución se desarrollan y se diversifican las formas, pero siempre para que finalmente queden abolidas y, de la naturaleza, de la vida, del hombre, de todas sus obras sutiles y refinadas como son las lenguas, las instituciones sociales, las costumbres, las obras maestras del arte y de los mitos, una vez hayan desplegado sus últimos fuegos de artificio, no subsista nada?" (Lévi-Strauss, *L'homme nu*, final, p. 620).

- (31) La distinción es hecha por la fenomenología con nombres distintos: Así el primer Heidegger distingue el nivel óntico (de los hechos) y el nivel ontológico (del sentido). (El ser y el tiempo, trad. castellana, México, 1951, p. 22-23); P. Ricoeur habla de *región naturaleza* y *región conciencia* (*Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, París, 1950, pp. 35 y 184); Merleau-Ponty distingue la presencia en el mundo y la representación del mundo (*Sens et non-sens*, París, ed. Nagel, 1948, pp. 142-143).
- (32) Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 251.

I. Aproximación fenomenológica al lenguaje mítico

"El hombre y la vida humana no se agotan en la anécdota ni en la mera facticidad del momento, sino que el ser humano ha poseído desde las etapas más arcaicas de su existencia la inquietud imprecisa, pero activa y urgente de trascender sus meras facticidades anecdóticas en constelaciones de sentido y de valor, se ha visto impulsado a crear mitos" (33).

El análisis fenomenológico del lenguaje mítico lleva a señalar las coherencias fundamentales de lo que podríamos llamar "mentalidad mítica". Ellas son, por un lado la distinción entre tiempo sagrado y tiempo profano, y, por otro lado, la presencia de lo sagrado en medio de lo profano por medio del rito.

Veamos, pues, esos dos aspectos separadamente.

a. Tiempo sagrado y tiempo profano

El hombre primitivo distingue dos tipos de tiempo: el tiempo sagrado y el tiempo profano. El tiempo sagrado es el tiempo primordial u original. Podría decirse que es el tiempo anterior a la historia. En ese tiempo, los seres sobrenaturales crearon todas las realidades existentes en el mundo histórico. El tiempo sagrado constituye el tiempo real. El tiempo profano, en cambio, es el tiempo actual mudable e histórico. Es el tiempo en que viven los hombres y en que todas las cosas se "gastan", envejecen y mueren. Todas las realidades de este tiempo profano están en continuo proceso y nada es estable.

Entre estos dos tiempos hay, para la concepción mítica primitiva, un abismo absoluto (34).

Ahora bien, el hombre experimenta una inseguridad radical en este tiempo profano que es el suyo. Y mira hacia aquel tiempo sagrado en que toda la realidad emergió con plena vitalidad, en contacto inmediato con su origen primordial. Aquel tiempo real constituye así un polo de atracción innata para el hombre primitivo. Querría vivir en aquel tiempo para suprimir su inseguridad radical y sentirse verdaderamente anclado en su fundamento.

Los mitos no son otra cosa que las narraciones espontáneas (estructurales) del origen de la realidad profana y, por lo tanto, de su fundamento. La realidad profana no es finalmente conocida sino por medio del conocimiento de su origen mítico (35).

(33) L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, B. A. C., 1970, pp. 7-8.

(34) Cf. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, París, 1965, p. 21ss.

(35) Para el primitivo, el origen de una cosa determina su naturaleza profunda; así como el nombre dado a las cosas está en estrecha relación con su origen (por ejemplo Adán, que significa hombre, está en relación incluso etimológica con Adamah, que significa tierra; esta relación etimológica de ambos nombres deriva de la relación mítica entre el origen del hombre y la tierra, cf. Génesis 1,7). De ahí que, para el primitivo, decir el nombre de una cosa o de una persona equivale a decir la naturaleza misma de esas realidades.

Más aún, la realidad profana existe únicamente gracias a la relación que la vincula a su origen mítico.

Esto puede mostrarse a partir de toda la simbólica del "axis mundi", del "ombiligo del mundo", o de la "piedra angular".

Las religiones primitivas tienen en común la convicción de que el propio santuario está situado en el centro del mundo (Kaaba, Templo de Jerusalén, Meru en la India, Haraberezeiti en Irán, la "montaña de los países" en Mesopotamia, Gerizim en Samaria) (36). Ahora bien, si estos santuarios están en el centro del mundo, los respectivos países en donde aquéllos están construidos se encuentran también geográficamente en el punto central de la tierra (37). Y más todavía, la necesidad de saberse bien "centrado" lleva a los primitivos a creer no sólo que su país es el centro del mundo, sino también su ciudad y su misma casa (38).

El centro del mundo es imaginado por el primitivo como un eje que sostiene a la tierra y la enlaza con el cielo. De ahí que los primitivos usen los bastones sagrados que representan precisamente el eje del mundo (axis mundi) y que dan al hombre la seguridad de estar bien fundamentado en el punto central del universo que vincula a la tierra con el cielo.

A esta simbólica del *axis mundi* puede vincularse la simbólica del árbol sagrado que, en el chamanismo, tiene siete peldaños utilizados por el chaman para ascender al cielo (39).

Paralelamente a esta simbólica, existen los símbolos del "ombiligo del mundo". El propio país, y particularmente su lugar sagrado o templo, es considerado como el primer punto creado en el mundo; por lo tanto el punto más directamente vinculado al origen mítico del universo en donde todo se funda. A partir de este primer punto fue constituido el resto del mundo (40).

Pero la simbólica más interesante aquí es la referente a la "piedra angular". En la mitología cosmogónica se encuentra a menudo el tema de una lucha de los seres divinos contra el caos primordial. El caos es vencido y comienza el cosmos (41). Ahora bien, para que las aguas caóticas (el agua es símbolo del caos) no vuelvan a destruir el cosmos, es necesario que éste se encuentre siempre bien fundamentado

(36) Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 31ss.

(37) *Le sacré et le profane*, p. 34ss.

(38) *Le sacré et le profane*, pp. 40-41.

(39) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 255. El símbolo del bastón sagrado se encuentra también entre los Mapuches, en lo que ellos denominan Rehue, y que es considerado el lugar central por excelencia (cf. J. Dowling, *Religión, chamanismo y mitología mapuches*, Santiago, 1971, p. 72ss).

(40) En este sentido puede citarse un texto de la tradición judía que es muy explícito: "El Santísimo ha creado el mundo como un embrión. Así como el embrión crece a partir del ombligo, asimismo Dios empezó a crear el mundo a partir del ombligo (es decir de Sión), y de ahí fue extendiéndose en todas direcciones" (citado en *Le sacré et le profane*, p. 41); puede todavía notarse que la Isla de Pascua (o Rapa-Nui) tenía originalmente el nombre de Te-pito-temotu, que en pascuense significa precisamente el ombligo del mundo; asimismo, la capital del antiguo imperio de los Incas, el Cuzco, significa también, en lengua Quéchua, ombligo del mundo.

(41) *Traité d'histoire des religions*, pp. 167-168.

en el lugar sagrado que constituye su garantía. Es así como, por ejemplo, Babilonia, la ciudad santa mesopotámica, estaba edificada sobre el *Apsu* (aguas caóticas dulces) y sobre *Tiamat* (aguas caóticas amargas llenas de monstruos); de esta manera el caos estaba dominado y era posible el cosmos.

Asimismo, la piedra sagrada del templo de Jerusalén tapaba el agujero a través del cual hubieran podido salir de nuevo las aguas caóticas que estaban debajo (las aguas del *Tehom*, Génesis 1,2) (42).

Dicho de otra forma, el lugar sagrado da al mundo la posibilidad de ser mundo (cosmos). Si ese lugar sagrado llegara a faltar, el caos se convertiría en dueño absoluto.

b. Mito y rito

A partir de estas convicciones descritas se comprende por qué el primitivo, sintiéndose incapaz de suprimir el tiempo profano que separa las cosas de su origen primordial, busca hacer presente el tiempo sagrado en cada momento del tiempo profano. Está convencido, en efecto, de que sólo así el tiempo profano puede ser salvado de su contingencia y de su total aniquilación.

Esta actualización del tiempo sagrado en medio del tiempo profano se hace posible gracias al rito. Y ello porque el tiempo original o mítico "no participa de la duración temporal profana, sino que está constituido por un eterno presente indefinidamente recuperable" (43).

Ahora bien, el rito se realiza en un espacio sagrado. Y así como el tiempo sagrado constituye el fundamento del tiempo profano, así también el espacio sagrado es el fundamento del espacio profano. El espacio sagrado es el eje, el centro y el fundamento del mundo. Y debido a que este espacio sagrado es correlativo —presupone y al mismo tiempo hace posible— al tiempo sagrado, por eso toda construcción de un lugar sagrado o templo se hace junto con la recitación del mito que revela y determina la condición sagrada de ese lugar (44). En adelante ese lugar constituirá el espacio privilegiado para la *reactualización de los mitos*, por medio de los ritos o fiestas rituales.

Estos ritos tienen la misión de *reparar* o *regenerar* las realidades del tiempo profano, las cuales están manchadas y degeneradas por el transcurso del tiempo profano histórico. El rito no constituye, pues, únicamente una conmemoración del tiempo mítico, sino que es una verdadera reactualización de aquél. Por el rito, "el hombre se hacía contemporáneo del *illud tempus*; nacía, por lo tanto, de nuevo, vol-

(42) Cf. *Le mythe de l'éternel retour*, p. 35.

(43) *Le sacré et le profane*, p. 77.

(44) *Traité d'histoire des religions*, pp. 313-316.

vía a comenzar su existencia con la reserva de fuerzas vitales *intacta*, tal cual estaba en el momento de su nacimiento" (45).

Esta concepción del tiempo mítico como fundamento del tiempo profano, por una parte, y, por otra parte, la posibilidad de su reactualización que hace de ese fundamento una realidad operativa, explica los diferentes ritos de iniciación y de regeneración.

El tiempo mítico era reactualizado sobre todo en cada inicio del nuevo año para regenerar el mundo profano envejecido durante el año que terminaba (46). Esta reactualización tenía lugar también para regenerar la vida y la salud. Se curaban las enfermedades por medio de la recitación mítica del origen de éstas así como de las plantas medicinales utilizadas como remedio. La eficacia de este remedio dependía del conocimiento que se tenía de su origen mítico precisamente. De manera que si se desconocía o bien no se recitaba ese origen mítico del remedio, no debía éste ser utilizado. Ello hubiera constituido una especie de sacrilegio (47).

Asimismo, periódicamente eran regeneradas todas las realidades profanas: trabajo, sexualidad, arte..., por medio de la interrupción momentánea del tiempo (y del espacio) profano, gracias a la fiesta ritual que reactualizaba el tiempo sagrado u original.

Sólo por esta regeneración constante de sus realidades cotidianas, el hombre primitivo sentía la seguridad de tener un fundamento de su existencia. Si tenía esta obsesión ontológica (48), era porque para él la "irrupción de lo sagrado en el mundo, narrada por el mito, funda realmente al mundo" (49).

Me parece importante aquí notar lo siguiente: la reactualización del tiempo mítico y la regeneración de las realidades profanas que aquélla provocaba, tenía un carácter mágico, en el sentido que la regeneración constituía el efecto automático de la reactualización del mito por medio del rito (50). Pero a esta observación hay que añadir un segundo elemento no menos importante; a saber: sin la reactualización mítica del origen de cualquiera realidad, toda regeneración aparente carecería de valor real (51).

Hay que hacer, pues, una distinción muy importante: a) El aspecto mágico-automático de la reactualización ritual del mito para causar una regeneración. Podemos llamarlo elemento pre-científico de la mentalidad mítica. En efecto, no es nada claro que, por ejemplo, una recitación mítica referente al origen de una hierba medicinal sea realmente causante de la curación de una enfermedad. La utilización del mito reactualizado como causa física de las soluciones terapéuticas proviene, en

todo caso, de una concepción de lo sobrenatural como poder "suplente" de la técnica científica. Es decir, se trata de una concepción pre-científica de los fenómenos intramundanos. b) El segundo aspecto de la reactualización ritual del mito es el que lo considera como el fundamento de toda realidad. Hasta tal punto que, al margen del contacto de la realidad humana con la realidad mítica por medio de la reactualización de ésta, no es posible ninguna regeneración auténtica.

Este segundo aspecto está también implícito en la convicción primitiva según la cual "si no se recita el origen del remedio, éste no debe ser utilizado" (52). Pero si, a pesar de esta prohibición, el remedio es aplicado al enfermo, el primitivo está convencido de que el efecto será nulo o incluso perjudicial (y esta convicción proviene también de la mentalidad pre-científica de que hablamos). Sin embargo, puede ocurrir que el enfermo, contra todo lo previsto, se mejore de su enfermedad; entonces esta curación, realizada por elementos que no fueron puestos en contacto con su origen mítico, es considerada como aparente y no auténticamente real. La razón está en que una salud no enraizada en su fundamento de sentido ontológico, no es una verdadera salud.

Esta distinción entre el aspecto mágico-automático y el aspecto que podemos llamar ontológico del lenguaje mítico debe dirigir toda hermenéutica de este tipo de lenguaje (53).

Según este tipo de análisis, el lenguaje mítico, aun cuando en sus formas lingüísticas e ideológicas pueda provenir de las "leyes subconscientes del pensamiento humano" (Lévi-Strauss), en su intencionalidad profunda puede explicarse por la "nostalgia ontológica" (M. Eliade) hacia el fundamento de la realidad.

2. Mito como revelación o verdad

"Así como algunos sueños son tanto más verdaderos en su mensaje inconsciente cuanto menos se rigen por la lógica de la vigilia y de la razón formalizada, así los mitos son tanto más profundos en su sentido cuanto menos se parecen a la historia real" (54).

a. Fuerza interpeladora del mito

El contexto ritual en que el mito se ubica siempre en las sociedades primitivas muestra cómo el mensaje mítico no constituye un simple objeto del conocimiento

(45) *Le sacré et le profane*, p. 70.

(46) *Le sacré et le profane*, pp. 64-65.

(47) *Aspects du mythe*, pp. 40-41.

(48) *Le sacré et le profane*, p. 81; cf. también *Traité d'histoire des religions*, n. 146, *La nostalgie du paradis*, p. 322ss.

(49) *Le sacré et le profane*, p. 84.

(50) Cf. por ejemplo, *Aspects du mythe*, p. 28.

(51) *Aspects du mythe*, pp. 39-41.

(52) *Aspects du mythe*, pp. 28 y 39-41.

(53) Esta distinción está en la base, por ejemplo, del trabajo de desmitologización emprendido por Bultmann, el cual, pese a sus grandes limitaciones, es un gran esfuerzo hermenéutico del lenguaje bíblico neo-testamentario. Cf., a este respecto, el Prólogo tan iluminador de P. Ricoeur en la edición francesa de dos obras de Bultmann, bajo el título *Jésus, mythologie et démythologisation*, París, 1968, p. 18-21.

(54) L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, p. 14.

to, sino una realidad vital. El mito interpela al hombre primitivo a salir de su existencia profana y a referirla al tiempo sagrado como a su fundamento. En el mito, pues, el hombre se confiesa no fundado en su profanidad mundana y se orienta hacia un fundamento.

Al decir que el mito interpela al hombre, quiere decirse también que el mito revela al hombre su propia identidad. La profanidad mundana del hombre, que a nivel espontáneo aparece como consistente en sí misma, es declarada inconsistente por el mito. Este revela, pues, al hombre su propia inconsistencia en el mundo profano. Re-velar es des-tapar algo que, en primera instancia, está oculto. Y esa revelación constituye la verdad (alétheia significa etimológicamente des-ocultamiento) del hombre.

b. Verdad objetiva y verdad existencial

Toda verdad es siempre un dejar atrás las apariencias para penetrar en la realidad profunda. La verdad de las ciencias positivas corrige, efectivamente, la apreciación espontánea de los sentidos (los ojos nos testifican que el sol se mueve de oriente a occidente; y la ciencia corrige esa apreciación para decirnos que es la tierra la que da vueltas alrededor del sol). Y la verdad científica se encarga también de corregir, o mejor de desmentir, las narraciones de las historias míticas. ¿Dónde está, pues, la verdad?

Para dilucidar este problema creo necesario recurrir a las conclusiones de la analítica existencial tal como se encuentra desarrollada sobre todo en el primer Heidegger.

Ya hice referencia a la distinción metodológica fundamental, hecha en *El ser y el tiempo*, entre el nivel de los hechos (óntico) y el nivel del sentido (ontológico).

Ahora bien, las ciencias de la naturaleza se sitúan al nivel de los hechos de la existencia. Analizan la realidad, con todas sus determinaciones, causas y efectos, como un hecho; podría incluso decirse como un objeto. Estas ciencias se preguntan únicamente acerca de las causas u origen causal de los hechos. No se preguntan nunca —no pueden hacerlo— acerca del sentido de esos hechos.

Quizá sea legítimo partir de la hipótesis de trabajo siguiente: el origen causal de un fenómeno coincide con su sentido; de manera que una vez la ciencia ha remontado hasta las causas últimas explicativas de tal fenómeno, ha revelado ya su sentido final. Pero, en todo caso, hay que reconocer que se trata de una hipótesis de trabajo y no de una conclusión científica. Y toda hipótesis debe admitir como posible también la hipótesis contraria.

Así, pues, es igualmente legítimo plantear la cuestión del sentido en los siguientes términos: una vez que la ciencia positiva ha llegado a detectar las causas últimas de un fenómeno, no por ello queda ya aclarado el sentido final de ese fenómeno.

Sin duda, las ciencias positivas, satisfechas de los resultados obtenidos por sus propios métodos, pueden negar esta segunda posibilidad. Sin embargo, no cabe tampoco duda de que el problema ontológico, o cuestión del sentido, constituye el gran problema planteado por la existencia humana. Y digo bien por la existencia humana, ya que si es cierto que podemos preguntarnos sobre el sentido de los demás seres, la ontología acerca del hombre es "la ontología fundamental, de la cual todas las demás no son más que derivaciones" (55).

El hombre es, en un primer nivel, un hecho analizable desde la perspectiva psicológica, social, biológica, estructural... Como hecho óntico el hombre nos resulta muy cercano. Esto puede darnos la impresión falaz de que, una vez captado el hecho del hombre con todas sus determinaciones causales, ya tenemos todo lo que el hombre es. A esta impresión primera, Heidegger observa: "No es suficiente decir que el Ser-ahí (hombre) nos es ónticamente cercano o incluso lo más cercano a nosotros, en realidad lo somos nosotros mismos. Sin embargo, a pesar o a causa de ello, es lo que ontológicamente nos es más lejano" (56).

Ahora bien, afirmar que el hombre es lo "ontológicamente más lejano" de sí mismo, significa decir que este hombre no es en su sentido lo que aparece a nivel del hecho o fenómeno.

Toda la analítica existencial del Heidegger lleva a mostrar que el hombre —quien de hecho (ónticamente) aparece como un ser que existe inauténticamente— tiene la posibilidad (ontológica) de existir auténticamente, es decir, con sentido.

Este sentido es "lo más lejano" con respecto al mismo hombre. El hombre, en efecto, lo oculta constantemente tras el anonimato (man) de su cotidianidad caída (57). El carácter óntico del anónimo (man) que es el hombre, constituye, en cambio, "lo más cercano" a sí mismo. Si el hombre se queda en esa apariencia óntica, mantiene oculta su realidad profunda, su sentido ontológico que está ahí siempre, pero que debe ser des-cubierto (á-lanthano). Y el hombre "huye ante sí mismo en tanto que saber-ser-sí mismo-auténtico" (58); es decir, él se oculta su propia verdad (á-létheia). Y esa verdad es la posibilidad (ontológica) del sentido, encontrada en la existencia auténtica.

Ahora bien, para Heidegger la verdad —o existencia auténtica— del hombre es trágica, en el sentido que la revelación de su posibilidad es el des-cubrimiento angustiado de la inhospitalidad (Unheimlichkeit) del ser-en-el-mundo en cuanto tal (59), y la libre aceptación de esta inhospitalidad implica también la aceptación libre del propio ser-en-el-mundo como un "ser-para-la-muerte" (Sein zum Tode) (60).

(55) Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 23.

(56) *El ser y el tiempo*, p. 25.

(57) *Id.* p. 185ss.

(58) *Id.* p. 204.

(59) Heidegger afirma repetidamente que aquello "ante lo cual la angustia se angustia es el ser-en-el-mundo en cuanto tal" (*El ser y el tiempo*, pp. 206-207).

(60) *El ser y el tiempo*, p. 290. Es interesante notar cómo desde una perspectiva completamente dis-

Con lo dicho hasta aquí podemos ya constatar la semejanza evidente entre el mensaje del lenguaje mítico y el de la analítica existencial. Uno y otro se sitúan más allá del nivel óntico de los hechos (historias). Asimismo, uno y otro intentan penetrar en el sentido del hombre que constituye el fundamento de su existencia óntica o de hecho. Ahora bien, este sentido o fundamento del hombre aparece como constituido ante todo por la inhospitalidad angustiante del ser-en-el-mundo en cuanto tal (61).

Es la experiencia profunda de no tener fundamento en el tiempo profano lo que constituye la intencionalidad del lenguaje mítico, el cual revela siempre la "nostalgia ontológica" (M. Eliade) de un fundamento (el tiempo sagrado).

Asimismo, la analítica existencial revela que el sentido o fundamento ontológico del hombre es la inhospitalidad, la ausencia de fundamento del ser-en-el-mundo. Y esta inhospitalidad deriva precisamente del carácter temporal del ser-en-el-mundo. Por eso Heidegger analiza especialmente el fenómeno de la temporalidad, para mostrar que "el sentido del ser llamado Ser-ahí es la temporalidad" (62). Y este tiempo que funda la inhospitalidad del ser-en-el-mundo es, por supuesto, el que en la perspectiva mítica recibe el nombre de tiempo profano. De ahí precisamente el carácter trágico de la existencia humana, puesto que lo que funda esa existencia inhóspita es también inconsistente en sí mismo. Parece que el análisis existencial de Heidegger se queda ahí. Mientras que el pensamiento mítico, habiendo constatado también la carencia de fundamento del ser-en-el-mundo, por su temporalidad (profana), se abre a un sentido transcendente de esa temporalidad, el cual se expresa por el concepto de tiempo sagrado.

Sin embargo, a pesar de esta diferencia entre la intencionalidad mítica y la analítica existencial heideggeriana, existe entre ellas una profunda semejanza (63).

finta —la evolucionista— un autor actual famoso llega a una apreciación parecida de la existencia y de la intuición mítica. Se trata de Jacques Monod en su obra *Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Seuil, 1970; dice así: "Esta evolución no sólo debía facilitar la aceptación de la ley tribal, sino crear también la necesidad de la explicación mítica que la funda confirmando la soberanía. Nosotros somos los descendientes de esos hombres. Es de ellos, sin duda, que hemos heredado la exigencia de una explicación, la angustia que nos construye a buscar el sentido de la existencia. Angustia creadora de todos los mitos, de todas las religiones, de todas las filosofías y de la misma ciencia" (p. 183).

(61) "La angustia singulariza y abre así el 'Ser-ahí' como solus ipse... En la angustia le va a uno inhóspitamente... Pero la inhospitalidad quiere decir a la vez no estar en su casa (nicht zu Hause)" (El ser y el tiempo, p. 208).

(62) El ser y el tiempo, Introducción, p. 27; cf. también p. 29, y el desarrollo de los capítulos 3-6 de la segunda parte.

(63) Harvey Cox notó ya esta semejanza. Pero se equivocó al juzgarla peyorativamente por su convicción de que el lenguaje mítico debía ser rechazado en bloque como un tipo de lenguaje puramente pre-científico. En efecto, la ciencia y toda la cultura moderna construida sobre ella, tiene el peligro grave de caer en el sinsentido —a pesar de sus logros espectaculares o quizá precisamente a causa de ellos— marginándose de una reflexión cuyo tipo más privilegiado lo constituye el lenguaje mítico. Me parece que H. Cox, encerrado en la cultura pragmática norteamericana, no comprendió el valor decisivo del mensaje mítico. Es por ello que confundió también la reflexión a partir del mito con el "retorno a una forma de pensamiento mítico" (La cité séculière, Castermann, 1968, p. 268). W. Hamilton muestra una confusión parecida con respecto a la obra de M. Eliade cuando dice que "se resiste a seguir el consejo tentador de Eliade", el cual querría un

Esta semejanza se basa en la distinción entre un doble nivel de inteligencia de la realidad: el nivel de los hechos (óntico: verdad objetiva) y el nivel del sentido (ontológico: verdad existencial).

3. Mito y fe cristiana

No hay duda que la teología tiene mucho que reflexionar todavía a partir de una hermenéutica adecuada del lenguaje mítico.

El prejuicio, a que nos referimos al principio, con respecto a este lenguaje, sigue pesando con fuerza. Aquí no puedo más que insinuar algún elemento de reflexión (64).

La base histórica de la tradición bíblica y particularmente del cristianismo está absolutamente fuera de duda. Y ello constituye una de las más notables diferencias entre el cristianismo y otras religiones.

Sin embargo, hay que afirmar con fuerza también que el mensaje cristiano es, ante todo, una interpelación kerigmática, que se ubica fundamentalmente a nivel de la verdad existencial. Y esta verdad tiene, como vimos, íntima relación con la intuición mítica (65). La verdad existencial y mítica no niega en absoluto la verdad objetiva e histórica concreta, como lo pretende Karl Barth. Más bien al contrario, es la que funda la objetividad en su sentido profundo.

Para poner sólo un ejemplo central: la Pascua de Cristo —su muerte y resurrección— es un hecho históricamente acontecido. Es, pues, una verdad objetiva y, como tal, es contingente como todo lo acontecido dentro de los límites espacio-temporales. Ahora bien, la fuerza transcendente de este acontecimiento histórico concreto estriba precisamente en la verdad existencial o mítica que está en la base y que consiste en la intuición radical de que no hay vida sin muerte y que la vida viene a través de la muerte y, por lo tanto, la salvación viene a través de la muerte (Is 53). De esta manera la muerte y resurrección histórica concreta de Cristo trasciende su mera facticidad y realiza la verdad profunda y divina de la existencia.

"retorno al primitivismo precósmico para recuperar lo sagrado al estilo de la religión arcaica" Cf. Altizer-Hamilton, Teología radical y muerte de Dios, Madrid, 1967, p. 45). Por lo demás, el mismo Eliade precisa que "la disposición de apertura acogedora corre el riesgo de pasar por la expresión de una secreta nostalgia por la condición ya superada del homo religiosus arcaico, lo cual es ajeno al autor" (Le sacré et le profane, prólogo a la edición francesa, p. 8).

(64) El artículo de Jaime Moreno en este mismo cuaderno profundiza más en este sentido teológico.

(65) Ello hay que decirlo aun cuando suene a "protestante". Sin embargo, son los teólogos protestantes sobre todo quienes han desprestigiado más el lenguaje mítico. Particularmente el radical fideísmo "racionalista" de K. Barth. Este resume su pensamiento al respecto en este texto de la Kirchliche Dogmatik: "Entender la Biblia como testimonio de la revelación y entenderla como mito son dos cosas que mutuamente se excluyen. Ni la categoría de leyenda ni la problematización de la historicidad general de los relatos bíblicos atentan a la sustancia de la Biblia como testimonio; pero sí atenta contra ella el mito, porque el mito no sólo problematiza la historia como tal y, por consiguiente, la historicidad particular de los relatos bíblicos, sino que la niega por principio, ya que la revelación entendida como mito no sería un acontecimiento histórico, sino una presunta verdad sin tiempo ni espacio; es decir, una pura creación humana" (K. D. I, I, Zurich, 1952, p. 345s).

Por eso la Pascua de Cristo es el gesto salvador **para todo el mundo**. Y por eso era necesario (Mt. 16, 21; Lc 24, 26) que Cristo muriera y resucitara.

La intención del mito es la de ser un **anuncio-interpelador**: anunciar la "no autosuficiencia" del hombre, y, por eso, mismo, interpelar a la renuncia a la propia "autosuficiencia", y a orientarse hacia el fundamento en otra realidad (sagrada).

En el fondo, pues, el lenguaje mítico es un tipo de lenguaje kerigmático (existencial). Por eso precisamente el redescubrimiento actual del carácter fundamentalmente kerigmático del lenguaje bíblico se da junto con el redescubrimiento del valor de la verdad del lenguaje mítico.

Conclusión

El lenguaje mítico no es en absoluto un producto arbitrario de la fantasía humana. Responde a una lógica profunda perfectamente rigurosa y coherente, cuyo mecanismo puede estudiarse con las técnicas de sondaje del subconsciente.

Pero el haber salvado definitivamente el lenguaje mítico de la crítica hecha contra él como producto de la pura fantasía, lleva a otro peligro no menos grave. En él caen sobre todo las conclusiones estructuralistas de Lévi-Strauss: el lenguaje mítico dice como ningún otro la absoluta falta de trascendencia de los signos humanos, los cuales no significan otra cosa que su propio código o estructura mental, productora de lenguajes.

Ante esta conclusión de Lévi-Strauss, parece legítimo mostrar, por una parte, la extrapolación de esas conclusiones de un plano estructural a un plano filosófico (esto lo ha hecho magistralmente P. Ricoeur), y, por otra parte, optar por la hipótesis contraria, a saber: la reducción de los símbolos míticos a su código subconsciente es una reducción óntica de efecto a causa, la cual no necesariamente tiene que coincidir con el sentido de esos símbolos.

Es más, la intuición mítica puede constituir precisamente la confesión existencial del hombre de su propia inconsistencia en el mundo, y su **apertura al posible fundamento trascendente**.

Esta intuición mítica no sólo no se opone a la afirmación religiosa cristiana, basada en la historia empírica, sino que precisamente da a esa afirmación su vigor radical.

Permítaseme terminar con otro texto elocuente de Luis Cencillo:

"Podrán determinados mitos fracasar en su función fundante del **desfondamiento humano**, más lo que no parece que debe admitirse, sin convertirlo por lo mismo en un absurdo inexplicable, es la tesis de que **constitutivamente** haya de carecer de toda capacidad para cumplirla. Y si con el mito se ha pretendido siempre y en todo caso dar un **sentido profundo** a los comportamientos y actuaciones humanas, no puede éste

tener que ser fatalmente y por principio un **sin-sentido** o reducirse a una pura ilusión de **sentido**, ya que en este caso se hallaría el hombre irremisiblemente condenado, por la propia constitución de su conciencia y de sus facultades orientadoras, a vivir de ilusiones y sin-sentidos, precisamente cuando más pensase estar realizando la plenitud de su **sentido**..." (66).