

MITO Y RAZON

JOSÉ VIVES, S. J.
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

“Chaque mythe c'est à la raison d'abord et seulement qu'il s'adresse, et l'on n'a rien compris à ce mythe tant que ne l'admet pas d'abord la raison.”

ANDRÉ GIDE

La contraposición entre mito y razón tiene raíces muy hondas en el pensamiento occidental: tan hondas, que puede decirse que la razón nace y toma conciencia de sí misma precisamente en contraposición al mito; y si tal vez sería excesivo decir que la misión de la razón ha sido siempre la de oponerse al mito, sí parece exacto decir que casi constantemente la razón no ha podido cumplir su misión de explicar la realidad sin entrar en conflicto con el mito. Para convencernos de ello no tenemos más que observar la primera floración del pensamiento racional en occidente. Expresándolo con las palabras de MIRCEA ELIADE en un libro reciente, “el nacimiento del racionalismo jonio coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología ‘clásica’, tal como se hallaba expresada en las obras de HOMERO y de HESÍODO. Si en todas las lenguas europeas la palabra ‘mito’ denota una ‘ficción’, ello se debe a que los griegos lo proclamaron así hace ya veinticinco siglos” (1). Bastaría aducir las duras expresiones de un JENÓFANES o de un HERÁCLITO contra las concepciones religiosas de HOMERO y de HESÍODO para confirmarlo (2). No es extraño, pues, que los historiadores de la filosofía se hayan complacido en subrayar esta contraposición entre mito y razón, y hasta la hayan convertido muy de ordinario en esquema fundamental de su interpretación de la evolución del pensamiento. En esto, como en tantas otras cosas, no hacen más que seguir la iniciativa de ARISTÓTELES, justamente considerado como padre de la historia de la filosofía: también él menciona las opiniones de los mitólogos acerca de los primeros principios, pero para añadir inmediatamente que “no vale la pena examinar seriamente las elucubraciones míticas, pero sí las de los que proceden por demostración” (3). Sin embargo, puede uno preguntarse por la exacta naturaleza y alcance de esta contraposición entre mito y razón. El mismo ARISTÓTELES no tiene dificultad en admitir en otro lugar que el “filósofo” y el “mitólogo” están en un cierto plano de igualdad en cuanto que ambos proceden acuciados por la admiración que les producen las cosas

(1) *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1963, pp. 181-2.

(2) Sobre la actitud presocrática ante la mitología homérica cf. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Munich, Alber, 1961, cap. I.

(3) *Met. B*, 1000 a 18.

cuya última razón desconocen (4); y todavía admite en otro lugar que en lo que se refiere a los cuerpos celestes y a la divinidad las opiniones transmitidas en forma de mitos pueden contener, con ciertas reservas, algo de verdad (5). Puede uno, pues, preguntarse hasta qué punto puede extenderse esta contraposición entre mito y razón que parece aflorar desde los mismos comienzos del pensamiento presocrático. Más aún, cabe preguntar si tal oposición puede justificarse a sí misma como plenamente legítima y consistente si se lleva a sus últimos extremos. La cuestión, como se adivina, es de las más importantes en cuanto se aplica a todos los intentos modernos de contraposición entre "mito" y "razón", entre "pensamiento mítico" y "pensamiento racional". Cuando esto se hace, ¿se contraponen realidades radical y esencialmente distintas, o sólo aspectos distintos de una misma realidad? ¿Puede la razón prescindir totalmente del mito, y puede el mito ser considerado como algo enteramente ajeno a la razón?

Es muy natural que a los comienzos del racionalismo moderno, tan fiel en muchas cosas al racionalismo griego, se manifestara una marcada hostilidad y desestima hacia las formas del pensamiento mítico. El mito era simplemente considerado como una concepción "falsa" de las cosas, atribuible al estado de primitiva y suma ignorancia de los hombres que en él creían. A lo más el mito podía tener un sentido poético o alegórico, pero no tenía evidentemente verdad propia. El diccionario francés de LITTRÉ explicaba así la palabra *Mythes*: "*Récits qui ne sont pas vrais concernant la vie des dieux*". Lo primero que había que notar acerca de los mitos era que no eran verdaderos. Todavía nuestro Diccionario Manual de la Real Academia en su edición de 1950 define Mito como "Fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa". Se supone que no hay más verdad que la racional. HEGEL, para poner un ejemplo insigne, lo había proclamado explícitamente: "*Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert ist allein das wissenschaftliche System*" (6); y todavía: "*Wenn der Geist sich im Element des Gedankens ausdrücken kann, so ist das Symbolische eine unrechte, falsche Ausdrucksweise*" (7).

En nuestros días la actitud ante el mito ha cambiado notablemente. Desde muy distintos puntos de vista — psicológico, pedagógico, filosófico, etnológico, religioso — se ha descubierto la importancia que tiene en la vida del hombre y en su interpretación del mundo que le rodea. La función del mito aparece tan íntimamente implicada en las demás funciones cognoscitivas e interpretativas y en toda la vida racional del hombre, que se hace problemática la misma posibilidad de distinguir demasiado tajantemente entre "mito" y "razón" (8).

(4) Met. A, 982 b 18.

(5) Met. A, 1074 b 13.

(6) *Phaenomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, p. 12.

(7) *Vorlesungen ü d. Gesch. der Philos.*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1944, vol. I, p. 211.

(8) Los mejores trabajos recientes sobre mitología pueden verse estudiados y valorados juiciosamente en el libro arriba mencionado de DE VRIES. Los nombres más significativos podrían ser los de W. F. OTTO, LÁVY-BRUHL, C. G. JUNG, K. KÉRENYI, B. MALINOWSKI, M. ELIADÉ, E. CASSIRER, entre otros muchos.

Sin embargo, persisten aún en ciertos sectores.—sobre todo en los de la filosofía y teología sistemáticas—reliquias de la vieja actitud racionalista; y mientras los etnólogos, historiadores de las religiones y folkloristas han aprendido a revalorizar el mito, todavía los filósofos y teólogos recurren a una fácil contraposición entre pensamiento mítico y pensamiento racional, con cierta desconfianza o desestima del primero, cuando no con el positivo empeño de eliminarlo como inútil, si no siempre como falso. En este sentido es suficientemente conocida en el campo teológico la iniciativa de Rudolf BULTMANN, para quien la principal y más urgente tarea de la teología del presente sería precisamente lo que él llama la “desmitologización” del mensaje cristiano. Según esta tendencia, en efecto, el mito, aun cuando pueda no ser absolutamente falso, es esencialmente algo imperfecto, inadecuado, inadaptado a nuestra época, que se supone simple y plenamente racional y científica: por esto el mito ha de ser, no ya comprendido o interpretado, sino superado y eliminado. No ha muerto la tradición hegeliana que reclamaba para el saber racional los derechos exclusivos a la verdad (9).

Entre los historiadores del pensamiento sólo voy a referirme por vía de ejemplo a Wilhelm NESTLE, cuya *Historia del Espíritu Griego* ha sido traducida no hace mucho entre nosotros (10). Este libro, por muchos conceptos estimable, recoge sustancialmente, aunque aligerándola de material erudito, la tesis que el mismo autor había presentado anteriormente en otro libro importante, cuyo solo título *Vom Mythos zum Logos* (11) es ya todo un programa interpretativo. Según este autor la evolución del pensamiento griego podría explicarse como un progreso continuo en la línea de una racionalidad cada vez mayor, conseguida a expensas de lo mítico. Hay que decir en honor de este penetrante investigador, quen en más de una acotación muestra tener conciencia de que en realidad la polaridad entre el mito y el logos no es tan perfecta ni tan definida como podría suponerse. Pero adopta el esquema de la contraposición como suficientemente válido, por lo menos en sus líneas generales. La primera frase del prólogo del primero de los libros que acabamos de mencionar revela su concepción al anunciar que pretende escribir “*die Geschichte der allmählichen Zersetzung der griechischen Götterglaubens durch die Philosophie*”. Parece como si fuera misión de la filosofía, no la de complementar, purificar o profundizar la fe mítica, sino simplemente la de destruirla. Esta concepción puede decirse todavía frecuente entre los historiadores de la filosofía (12).

En realidad no se le oculta al mismo NESTLE que no sólo la razón, sino también el mito quiere alcanzar una interpretación de la realidad y que

(9) Lo más esencial de la controversia sobre BULTMANN puede verse recogido en la serie *Kerygma und Mythos*, ed. W. BARTSCH, Hamburgo,, 1951 sigs., con trabajos del mismo Bultmann y de otros muchos. Desde el lado católico es particularmente interesante R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París, Aubier, 1956, donde se hallará además una copiosa bibliografía.

(10) Barcelona, Ariel, 1961. En alemán, *Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kröner, 1944.

(11) Stuttgart, 1940, 2.ª ed. 1942.

(12) Cf., por ejemplo, recientemente W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962, vol. I, p. 40, aun con las salvedades propuestas en pp. 2-3.

en este sentido puede tener a su manera su verdad: "No sólo hay representación mítica, sino también *pensamiento mítico*, y éste se sirve también, como todo pensamiento humano, de la categoría de la causalidad" (13). Si esto se admite, queda admitido que al menos la oposición entre mito y razón no puede fundarse en una diversidad de función o de esencia intencional, sino a lo más en una diversidad de métodos y formas, que puede traducirse, evidentemente, en una diversidad de respuestas al *por qué* de las cosas. El mito y la ciencia pretenden lo mismo aunque de manera distinta y con resultados en parte distintos. Pero en realidad andan interfiriéndose y entrelazándose mucho más de lo que a primera vista pudiera sospecharse: la identidad de función esencial hace que sea prácticamente imposible separar plenamente estos dos aspectos de nuestra facultad cognoscitiva e interpretativa.

No todos los investigadores admitirían con NESTLE que el pensamiento mítico se sirva siempre de la categoría de causalidad, al menos de una manera explícita. Es sabido que hay quienes se resisten a admitir que todo mito haya de reducirse al género de "mito etiológico", cuya razón de ser sería explicar la causa de un fenómeno natural o social o de una institución humana. Pero por lo menos parece que hay que admitir que todo mito propiamente tal—en oposición al mero relato maravilloso o cuento, que carece de todo sentido religioso o interpretativo y sirve sólo al placer de ejercitar la fantasía imaginativa—tiene como función, si no explicar propiamente la *causa* o *por qué* de las cosas, sí al menos darles un sentido: el mito viene a proporcionar al hombre una imagen del mundo que pueda ser en sí suficientemente comprensible, totalizada, unificada y, hasta cierto punto, ordenada. Si el conocer es siempre ver a una cosa dentro de un sistema, es decir, percibir a la vez la contraposición y la relación de una cosa con el sistema de cosas de la que forma parte, el mito representa el primer esfuerzo por crear un sistema totalizador y ordenador de la experiencia humana. Para el hombre que se entrega al mito, la multiplicidad caótica de su experiencia mundana en estado bruto, se clarifica en un *cosmos*, un orden, aunque inicialmente tal vez no puede ser más que el orden veleidoso e imprevisible de la voluntad de una divinidad caprichosa. Aparece inmediatamente cómo esta función unificadora, totalizadora y ordenadora del mito coincide esencialmente con la función primaria de la ciencia, y hay que considerarla como absolutamente necesaria e inevitable al ser racional. Cuando todavía el hombre no es capaz de descubrir empíricamente los lazos causales que religan las cosas entre sí y con el universo, intuye ya y descubre esta religación fundamental y unificante en un sistema de causas míticas. Este descubrimiento e intuición constituye la forma más primitiva del conocimiento propiamente racional y humano, y es lo primero que distingue a éste de la mera percepción animal.

La forma más simple de totalización no es la de inclusión de toda realidad en un concepto o categoría común, que debería concebirse abstracta-

(13) *Historia del Espíritu Griego*, trad. esp., p. 19.

mente, ni la reducción de todo a una causa o principio más o menos universal y abstracto: es más bien la intuición por vía imaginativa de la acción concreta de un agente concreto: todas las cosas están bajo el dominio de un ser superior concebido de manera concreta, el cual las hizo en un tiempo determinado y de alguna manera sigue actuando sobre ellas. Por esto entre los mitos más primarios no faltan los de tipo cosmogónico, en los que un poder superior viene a poner orden en el caos — concebido muchas veces concretamente como noche, o tinieblas o fango informe — o en la nada. De manera curiosa coinciden aquí el contenido del mitologema y la función lógica del mito: porque como el dios constituye el caos en un orden totalizado, así el mito constituye el caos de la experiencia informe en un todo ordenado. Muchas veces el mismo mitologema cosmogónico subraya todavía más esta función ordenadora, por ejemplo, cuando no se limita a narrar cómo el dios hizo todas las cosas, sino que añade cómo les fue dando a cada una sus nombres, sus propiedades, etc. Por esta función totalizadora y ordenadora del mito, el hombre primitivo alcanza la intuición concreta y directa de lo que en el pensamiento racional se expresa más abstractamente como principio de no contradicción o de identidad ontológica: las cosas son *esto* y no pueden ser indiferentemente otra cosa, porque el poder superior las hizo así y las diferenció así unas de otras. Además todas las cosas son percibidas inmediatamente como en mutua relación ontológica por el solo hecho de que todas proceden o están bajo el dominio de un mismo poder mítico, o de un mismo sistema de varios poderes míticos. Me inclinaría a pensar que a la percepción racional de la identidad y de la relación ontológica de las cosas, ha de preceder, no sólo en la historia de las sociedades y culturas, sino aun en la historia psicológica de cada individuo, una percepción de identidad y de relaciones en el plano imaginativo y mítico, como condición previa de aquella percepción intelectual.

Bajo este aspecto totalizador y ordenador, el mito tiene, como decíamos, una función semejante a la de la ciencia racional: pero parece distinguirse de ella en la manera de hacerlo. El mito reduce la experiencia vital a unidad ordenada y en cierto sentido permanente, no por referencia a un principio constitutivo concebido abstractamente, sino por referencia a una acción concreta en el tiempo y el espacio. La unidad e identidad ontológica de las cosas se intuyen directamente en la acción de un agente personal que las constituye tales. La importancia de este aspecto de la mentalidad mítica es extraordinaria, aun desde el punto de vista de la filosofía racional. Revela, en efecto, la primariedad de las categorías de causalidad eficiente, de tiempo y de espacio. Las primeras preguntas que se presentan a la curiosidad humana son “¿Quién hizo esto?”, “¿Cómo lo hizo?”, “¿Cuándo?”, “¿Dónde?”. Esto revela que el *ser* es conocido primariamente como un *acontecer*. El pensamiento mítico quiere explicar el acontecer como tal: por esto se remonta inevitablemente a los “orígenes”, los “comienzos”, concebidos en un marco de temporalidad; y la expresión del mito es una narración de lo que acontece en el tiempo, una *historia*. La *arché*, que para el pensamiento racional es *elemento*, *principio constitutivo*, concebido de manera atemporal y abstracta, es en el pensamiento mítico todavía *inicio* cro-

nológico o principio temporal. Antes de que el hombre se preguntara “¿De qué están hechas las cosas?” — causa material o formal —, se preguntó espontáneamente “¿Quién hizo las cosas?”. El primer paradigma de explicación de las cosas es el de la causalidad eficiente, seguido quizás inmediatamente de la causalidad final. Esto parece fundarse en el hecho de que el hombre tiene conciencia de dominar particularmente las cosas que él mismo hace; comprende al máximo una cosa cuando sabe que él mismo la ha hecho y cómo la ha hecho. Por esto el paradigma de inteligibilidad consiste en saber quién y cómo ha hecho una cosa, donde fácilmente queda incluido para qué la hizo. De donde el agente mítico, al conferir unidad, identidad e inteligibilidad al mundo sobre el que actúa, lo hace esencialmente como agente causal: de ahí parece poder concluirse que la manera primaria como el hombre adquiere inteligencia del mundo es por la aplicación de los esquemas causales inmediatamente intuitos en su propia actividad.

Es bajo este aspecto de acción causal en el tiempo donde el mito revela paradójicamente su máxima semejanza y su máxima diferencia con la ciencia racional. Porque si ambos parecen igualmente fundados en la categoría de causalidad, resultan uno y otro irreductibles en lo que se refiere a la temporalidad. El mito explica las cosas históricamente, como una cadena de acontecimientos, un devenir, dependiente de la voluntad más o menos caprichosa de un agente antropomorfo; la ciencia, en cambio, quiere explicar las cosas estáticamente. Su misión quiere ser precisamente controlar el devenir, que es tanto como reducir el devenir a algo estático, constante, inmutable; ella busca *leyes* universales, constantes, inmutables del devenir; o, si se quiere, *abstrae* las constantes universales fuera del tiempo y del espacio, del devenir concreto y cambiante que se da en el tiempo y en el espacio. En otras palabras, la ciencia, como se viene repitiendo desde ARISTÓTELES, tiene como objeto lo universal, es decir, su manera de explicar lo concreto consiste en encuadrarlo dentro de un sistema universal, en el que se juega con conceptos y *leyes* abstractos, pero constantes. Un acontecimiento concreto, la muerte de una persona, se explica *científicamente* diciendo que “se ha producido un infarto de miocardio”: es decir, el acontecimiento concreto que le ha ocurrido a X se ha referido al concepto general “infarto de miocardio”. El mito, en cambio, explica lo particular por lo particular, un hecho histórico por otro hecho histórico, una realidad concreta por otra realidad concreta: en el ejemplo propuesto sería explicar la muerte concreta de tal persona por la acción concreta de tal divinidad, por ejemplo, por una flecha invisible disparada por Apolo. Sin embargo, nos encontramos de nuevo con que esta contraposición entre mito y razón, basada en la oposición entre lo histórico concreto y lo permanente abstracto, lo particular y lo universal, tampoco resulta perfectamente límpida. Porque es evidente que la explicación mítica quiere ser ya un inicio de explicación universal: paradójicamente se podría decir que es un universal expresado en forma particular. Cuando se dice como explicación que Apolo con su flecha causó tal muerte, se implica que siempre que Apolo dispara su flecha produce una muerte: estamos casi al mismo nivel de la explicación abstracta: *El infarto de miocardio produce la muerte*; sólo que ésta se expresa

formalmente como ley universal, mientras que aquélla conserva la forma —pero apenas el contenido— de enunciado particular. Esto nos descubre de nuevo hasta qué punto nuestro pensar racional y abstracto está arraigado en el pensamiento mítico, siendo ambos, en estas últimas raíces, inextricables. Más aún, el mismo pensamiento abstracto se comporta muy de ordinario como mítico: cuando digo *El infarto de miocardio produce la muerte*, aunque “infarto” es indudablemente un concepto universal, es casi imposible que no tienda a concebirse como un agente particular que actúa de una manera concreta, es decir, como un agente mítico. Por más que racionalicemos nuestro pensar, se requiere un esfuerzo mental notable y totalmente antinatural para no concebir los principios abstractos e impersonales que maneja la ciencia como agentes más o menos personales. Todos tendemos naturalmente a hipostasiar conceptos como *la masa*, *la radiactividad*, *la presión*, etc. Esto muestra hasta qué punto no podemos librarnos de un modo de concebir que hay que conceder que tiene su expresión más natural y propia en el mito. El mito explica las cosas dinámica e históricamente: la ciencia tiende a explicarlas con conceptos permanentes y abstractos, pero cuando se trata de llegar al mismo dinamismo concreto y existencial de las cosas concretas, volvemos a recurrir inevitablemente a categorías míticas.

Estos aspectos de la contraposición entre mito y razón aparecen ya desde los mismos comienzos del racionalismo griego, y parece que ARISTÓTELES no dejó de notarlos: cuando nos dice en *Met.* A 983 b 21 que según TALES el agua sería la *arché* de todas las cosas, hace notar inmediatamente que “al decir de algunos, los hombres de tiempos remotos en su concepción de los dioses ya habían sido de la misma opinión”, pues habían afirmado que “el Océano y Tetis eran los padres de la generación de las cosas” (14). ARISTÓTELES nos presenta aquí como paralelas las dos formas de una misma explicación: el Océano de HOMERO es la forma concreta y mítica; el *agua* de TALES es la forma abstracta y racional. Ambas dicen lo mismo y no dicen lo mismo.

La tendencia a hipostasiar, a la manera mítica, principios racionales abstractos tiene también su manifestación en el racionalismo presocrático, y ARISTÓTELES tampoco dejó de notarlo (15): Aunque EMPÉDOCLES quiso reducir el universo material a cuatro elementos abstractos y estables, agua, tierra, aire y fuego, al pasar a explicar de manera concreta cómo estos objetos se combinan en la realidad existencial para originar los distintos objetos de experiencia, recurre a unos principios activos que actúan a la manera mítica y son casi antropomorfos. No sería fácil decir en qué se distinguen el *Amor* y el *Odio* de EMPÉDOCLES (fragm. 17 Diels-Kranz) de los homónimos principios míticos de HESÍODO (*Theog.* 224-5). Una reflexión semejante podría hacerse sobre el *Nous* de ANAXÁGORAS, y sobre otros muchos conceptos “científicos” de los antiguos y los modernos.

Esta que casi podríamos llamar ambigüedad inevitable por la que lo concreto pasa imperceptiblemente a denotar lo abstracto y lo abstracto se

(14) Cf. *Iliada*, XIV, 201, 246.

(15) Cf. *Met.* B, 1000 a 26 sigs.

comporta como concreto, manifiesta, a mi parecer, la inextricable constitución de la potencia cognoscitiva del hombre, donde se funden en una íntima unidad lo sensible y lo inteligible, la imaginación y la razón, y, por tanto, el mito y la ciencia. Ésta pretende explicar la realidad en función de principios constantes, que son por ello mismo abstractos, ahistóricos. El precio que por ello ha de pagar es el de una inevitable remoción de la realidad concreta en su fluyente existencialidad histórica: por esto la razón es necesariamente esencialista. Sólo el mito, con su expresión directa de la historicidad de las cosas en su *fieri* alcanza el mismo corazón de la realidad existencial. El supuesto animismo universal que algunos consideran como necesariamente implicado en toda concepción mítica del mundo, no es más que la captación directa del hecho de que toda existencia se nos manifiesta como una actuación, un acto, una acción. Porque si es verdad que "*operari sequitur esse*" no lo es menos que, por lo menos lógicamente y *quoad nos*, "*esse sequitur operari*": el ser se nos manifiesta en su actividad, en su acto, como agente-paciente en una historia existencial, es decir, en un existir, un salir fuera de la nada, en el tiempo y en el espacio. Este carácter histórico, dinámico, activo de la existencia difícilmente se capta a partir de los conceptos estáticos y atemporales de la razón abstracta. Sólo el mito capta directamente la existencia en su historicidad dinámica: y seguramente no es casualidad que en nuestro tiempo se hayan revalorizado a la vez lo existencial y lo mitológico (16).

De manera muy particular valdrá todo lo dicho cuando se trate, no ya de explicar la naturaleza o el ser de las cosas en general, sino la conducta del hombre en cuanto tal. Me bastará con aducir una expresiva página de Josef PIEPER (17):

"Ciertamente, la pregunta "¿Quién es mi prójimo?" puede recibir como respuesta una definición. Pero me parece a mí que puede dudarse con razón de que tal respuesta nos comunicara un conocimiento más objetivo y aun más verdadero que el que nos da la narración con la que responde el libro sagrado del Cristianismo, que comienza con las palabras "Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de ladrones..." A propósito de esto ¿no podría ser que la realidad realmente importante para el hombre no tuviera la estructura de un contenido objetivo, sino la de un acontecimiento, de suerte que no podría expresarse adecuadamente en una tesis, sino únicamente, para hablar con Aristóteles, en una *práxeos mimesis*, en la representación de una acción, es decir, en una "historia"?"

Dentro de todo este contexto se reconocerá mejor la profunda intuición de Antonio TOVAR, al poner como clave de interpretación de su *Vida de Sócrates* la raigambre de la razón y la especulación socráticas en la tradición, la religión, la mitología. Esto fue lo que permitió a SÓCRATES tras-

(16) Sobre estos temas escribió lúcidamente E. BRÉHIER, *Philosophie et Mythe*, Rev. de Métaph. et de Morale, 22 (1914), 361 sigs. Asimismo G. GUSDORF, *Mythe et Philosophie*, ibid., 56 (1951), 171 sigs. Me es grato reconocer mi deuda para con estos dos artículos, aunque mi punto de vista es un tanto distinto.

(17) *Ueber die Platonischen Mythen*, Munich, Kösel, 1965, pp. 16-7.

cender la lastimosa superficialidad pseudocientífica de la sofística. Aquella situación intelectual ha tenido y tiene sus paralelos asombrosamente semejantes a lo largo de la historia. Es que, como escribe allí mismo TOVAR (18), "el manejo de la razón es un terrible esterilizador y agota hasta las mismas fuentes de la vida". La razón, al intentar explicarlo todo en términos de lo estático y universal, puede llegar fácilmente a perder todo contacto con lo concreto y vital. Cuando una cultura ha andado demasiado lejos por estos caminos, no tiene otra posibilidad de fecundidad que por el recurso a los esquemas míticos.

Las relaciones del mito con la ciencia pueden todavía examinarse desde otro punto de vista. El mito, suele decirse, mantiene el universo *abierto*, es decir, admite el recurso a un agente extramundano, sobre-natural, para explicar los fenómenos mundanos. La ciencia, en cambio, se mantiene por principio en un universo *cerrado* y homogéneo: los fenómenos naturales y mundanos se han de explicar por causas naturales y mundanas. Este esquema puede ser suficientemente válido, con tal que se tenga en cuenta que la valla de cerrazón o abertura del mundo puede ponerse legítimamente a diversos niveles desde diversos puntos de vista: el que busca una explicación superior fuera de una serie determinada de fenómenos, evidentemente se sale de la serie, pero no se sale del universo en que se da tal serie; más bien amplía su concepto de universo al tener que admitir que la serie de fenómenos dados no puede tener sentido si no es por referencia a otro principio que los trasciende.

Tal tipo de trascendencia se da en la misma ciencia empírica, cuya condición de progreso está precisamente en mantenerse *abierto* a toda posibilidad de explicación, aunque trascienda lo hasta entonces conocido. Formular una hipótesis es precisamente practicar una abertura hacia lo desconocido; y puede decirse que hay una cierta identidad de función entre la formulación de una hipótesis y la creación de un mito, por cuanto que en ambos casos se intenta saltar de lo conocido a lo desconocido en virtud de una intuición de relaciones de tipo primordialmente imaginativo y analógico. Si la ciencia no ha de ser meramente deductiva, es decir, no ha de limitarse a la simple explicitación de lo ya implícitamente conocido, sino que ha de extenderse a campos verdaderamente nuevos, habrá que admitir que no podrá jamás constituirse en sistema absolutamente cerrado. Ha de estar por lo menos abierta a toda hipótesis que se pueda sospechar susceptible de cualquier tipo de confirmación, aunque sea fuera de los límites hasta entonces admitidos en el sistema. Los grandes avances científicos se han logrado siempre en un intento de extrapolar el planteamiento de las cuestiones más allá del sistema y de los términos hasta entonces admitidos y considerados como admisibles. Pensemos en la revolución copernicana, o en la de la relatividad.

Si esto es válido, al menos hasta cierto punto, aun dentro de las ciencias empíricas, mucho más lo será en las ciencias filosóficas y teológicas, cuyo objeto es por definición no asequible directamente por camino empírico,

(18) *Vida de Sócrates*, Madrid, Rev. de Occ., 1947, p. 163.

y que, por tanto, ha de ser concebido y expresado necesariamente por analogía con otros objetos más directamente conocidos. Hay una estrecha relación entre analogía y mito: podría decirse que la analogía es la fuerza germinal del mito, y que, a su vez, el mito es una explicitación narrativa de la intuición analógica. Cuando decimos con expresiones evidentemente analógicas que Dios es *padre*, o que el más allá de los malvados será "un lago de fuego", estamos proponiendo un germen de mito. Por esto creo que es en este contexto donde ha de plantearse la debatida cuestión de la *verdad* del mito. Al mito corresponde un tipo de verdad muy semejante al de la analogía: la analogía es en parte verdadera y en parte falsa, pues en ella se afirma a la vez la semejanza y la diferencia de los términos analógicos. Sin embargo, lo primario, lo que fundamenta el valor lógico y heurístico de la analogía, es la afirmación de la semejanza. Lo mismo sucede con el mito: su función primaria es la de ser una verdadera semejanza o imagen de la realidad, aunque tal semejanza no pueda extenderse a todos los elementos de que el mito consta. Así lo vio penetrantemente LE ROY (19):

"A menudo se cree haber dicho una última palabra contra un medio de expresión cuando se le ha calificado de mito. Con todo, no habría que olvidar que una teoría científica contiene ya algo de mítico. ¿Puede ser de otra suerte cada vez que uno se ve llevado a pensar en lo desconocido, en lo no perceptible, en el ser que trasciende la experiencia directa actualmente posible? ¿Cómo tendría lugar jamás la invención si no estuviera permitido proceder así? Sólo se requiere saber que hay mitos buenos y malos, y que, por lo demás, aun sobre los mejores hay que aprender a estar en guardia y a usarlos bien... Pero, a través de su sistema de imágenes, la dirección del movimiento de ideas o de conducta que nos aportan y nos comunican puede ser revelador de auténtica verdad."

La forma mítica es, pues, como la analogía, la forma natural de toda filosofía que, como por ejemplo la platónica, pretende llegar al conocimiento de una realidad trascendente: en este sentido es también la forma connatural de expresión de la verdad religiosa. La función de la razón en estos tipos de conocimiento será la de interpretar, sistematizar y, hasta donde se pueda, controlar el grado de verdad racional latente en la concepción mítica: pero si se llega a destruir el mito mismo en su esencia — que vale tanto como rechazar el carácter analógico del conocer — se destruye la misma posibilidad del conocimiento. Por esta razón me inclino a creer que el intento de desmitización teológica propugnado por Rudolf BULTMANN, si se llevara con absoluto rigor hasta sus últimas consecuencias, llevaría, pese a las protestas del mismo BULTMANN, a la destrucción de toda concepción genuinamente religiosa, y limitaría arbitrariamente nuestras posibilidades de conocimiento de lo estrictamente metaempírico.

Para poner un ejemplo de la manera cómo la intuición mítica llega a penetrar y profundizar en aspectos de la realidad que difícilmente son asequibles a la razón, voy a referirme brevemente a un aspecto de la mitología

(19) *Introd. a l'Étude du problème religieux*, París, Aubier, 1944, pp. 21-22.

homérica que a mí me parece una profunda intuición genuinamente religiosa en una cuestión tan difícil como es el misterio del mal en la vida del hombre. Está relativamente extendida la opinión de que el auténtico contenido religioso de los poemas homéricos es escaso o nulo. Homero ha racionalizado a sus dioses, los ha hecho objeto de fabulación fantástica y aun burlesca para mero *divertimento* de sus oyentes. Un estudioso de la categoría de Paul MAZON llegó a escribir: "*La vérité est qu'il n'y eut jamais poème moins religieux que l'Iliade*" (20). Lo que más reprochan algunos es la veleidosa, arbitraria y aun inmoral intervención de los dioses en los asuntos humanos, dañando o ayudando a los mortales sin ningún respeto a las exigencias de la justicia o del mérito, sino sólo llevados de su capricho, sus celos, o su sed de venganza. A veces hasta parece que la principal misión de los dioses sea la de engañar a los hombres, infundiéndoles aquella *ate* o ceguera interior que les empuja inevitablemente al mal (21). Charles MÖLLER se hacía eco de este sentimiento no hace mucho, encuadrándose dentro de la tradición puritana francesa, en la que tal sentimiento siempre ha dominado: "*PÉGUY disait que les héros, dans HOMÈRE, sont plus loyaux, plus raisonnables, plus purs que leurs dieux: il avait raison*" (22). Es el reproche de todos los moralizantes, desde JENÓFANES y HERÁCLITO, pasando por PLATÓN: "HOMERO ha atribuido a los dioses todo cuanto es motivo de censura entre los hombres" (23). Algunos descubren con alivio que por lo menos en *la Odisea* los dioses parecen un poco más *morales* que en *la Iliada* (24). Allí al menos parecen favorecer siempre a los buenos, y hasta Zeus tiene buen cuidado de explicar que los males que sobrevienen a los hombres no les sobrevienen por culpa de los dioses, sino que ellos mismos se los acarrearán con su loco proceder (25).

Sin embargo, me inclino a creer que los dioses *más morales* de *la Odisea* pertenecen a una concepción religiosa más superficial y degenerada — precisamente por más racionalizada — mientras que los dioses caprichosos e injustos de *la Iliada* corresponden a una concepción más profunda, más primitiva, más verdadera desde el punto de vista religioso y humano. Porque lo más esencial del espíritu religioso es el sentido de dependencia total del hombre con respecto a los poderes divinos; ahora bien, cuando se tiene al máximo este sentido de dependencia, el hombre se siente totalmente a merced de los poderes superiores, los cuales actúan sobre él de una manera absolutamente incomprensible y aun, desde el punto de vista humano, absurdo. En una concepción más racionalizada, el hombre exigirá de la divinidad que obre con justicia: bajo este aspecto el hombre parece creerse con ciertos derechos frente a la misma divinidad. Pero en una concepción más primitiva y, por lo menos desde cierto punto de vista más religiosa, la divi-

(20) *Introduction a l'Iliade*, Paris, Belles Lettres, p. 294.

(21) Cf. DODDS, *Los Griegos y lo Irracional*, trad. esp., Madrid, Rev. de Occ., 1961, cap. I. ROBERT, *Homère*, Paris, PUF, 1950, cap. I.

(22) *Humanisme et Sainteté*, Tournai, Castermann, 1949, 1949, p. 69.

(23) JENÓFANES, *Fragm.* 11 Diels-Kranz.

(24) Cf. STELLA, *Il poema di Ulisse*, Florencia, Nuova Italia, 1955, p. 180 sigs. FINLEY, *The World of Odysseus*, Cambridge, 1954, p. 33.

(25) *Odisea*, I, 33, sigs.

nidad hace simplemente lo que quiere, precisamente porque es el poder absoluto. En otras palabras, el carácter de dominio absoluto y de omnipotencia que son atributos esenciales de lo divino, se expresan mítica y antropomórficamente por la incontrolada libertad de su capricho. Sólo una más sutil reflexión ulterior llega a descubrir la incompatibilidad de la divinidad con la injusticia. Pero en realidad, la intervención de la divinidad en el mundo sin atención alguna a los principios de la justicia concebida a la manera humana, sugiere una penetración muy lúcida de un aspecto de la condición real del hombre en el mundo. Porque hay que declarar que es verdad no sólo para las filosofías del absurdo, sino aun para el más exigente moralismo cristiano, que, como hecho de experiencia, los acontecimientos mundanos no aparecen inmediatamente como sujetos a orden y justicia: los buenos no son siempre los más favorecidos en esta vida, ni los malos son siempre castigados, ni se entiende por qué haya de morir un joven lleno de esperanzas en flor, víctima de un estúpido accidente. Aun en nuestra época, en que se han hecho tantos avances en el control de las causas naturales de los acontecimientos, es todavía inmenso el campo de lo que permanece incontrolable, incomprensible y aun, desde nuestro punto de vista, irracional y absurdo. Pues bien, la mitología homérica es un intento de dar un mínimo de sentido y de explicación a este residuo irracional, diciendo que se debe al capricho de un dios airado o malévolos. No puede considerarse como razonable, sino que parece irracional, que en el duelo entre Paris y Menelao, éste, que parecía tener de su lado la justicia y combatía con valor superior, pierda el combate porque se le rompe la espada en el momento decisivo (Il. III, 355 sigs.). Ni es razonable, sino irracional, que una riña estúpida como la que surge entre Aquiles y Agamenón tenga que tener como consecuencia tantas muertes y desastres como se narran en la *Iliada* (cf. Il. XIX, 78). A todas estas cosas tan irracionales e inexplicables — que siguen dándose todos los días en nuestro mundo lo mismo que en el homérico — sólo se les puede dar un sentido encuadrándolas dentro de un sistema más amplio, y declarando que lo que no tiene sentido dentro del mundo de los hombres, puede tenerlo dentro de un mundo superior en el que los hombres y los acontecimientos mundanos están sometidos a un plan superior. Estas cosas suceden — en términos mitológicos — simplemente porque los dioses quieren, y el hombre es un ser demasiado minúsculo para escrutar o pedir razón sobre el capricho de los dioses. Esos dioses malévolos y arbitrarios no proceden, pues, de una actitud volteriana con la que se quisiera acusar a la divinidad imputándole injusticias: esto es quizá lo que pensaron los racionalistas jonios y los racionalistas modernos. Pero los hombres que vivían dentro de aquella concepción mitológica tenían un profundo sentido religioso — aunque puede sospecharse que ya HOMERO no lo había captado plenamente. Se sentían totalmente dependientes de la divinidad lo mismo en lo bueno que en lo malo, y por esto no tenían reparo en atribuir a la divinidad lo bueno y lo malo. Se trata fundamentalmente de una versión un poco más burda y primitiva del "*Dominus dedit, Dominus abstulit*" del paciente JOB. En realidad, los supuestos dioses más morales de la *Odisea* sólo servirían para un mundo en el que efectivamente

siempre vencieran los buenos y perdieran los malos, como en las novelas de aventuras—al fin y al cabo la *Odisea* sólo es eso—o los films del Oeste. Pero en un mundo en el que la amarga experiencia—y HOMERO era un maestro en ella—enseña que los hombres buenos y malos sufren y son desgraciados por igual, aquellos dioses no sirven. La divinidad debe tener razones que nosotros no comprendemos para hacer que las cosas sucedan así. El hombre primitivo no puede decir sino que ésta es la voluntad o el capricho de los dioses. Uno de los aspectos en que me parece que más se revela la tremenda hondura de penetración de la *Iliada* es precisamente en este planteamiento inequívoco del gran misterio del mal en el mundo y en la vida del hombre. Como explica JASPERS (26), los aspectos inarmónicos del mundo están representados en la mitología por la multiplicidad inarmónica de los dioses. El politeísmo, con sus dioses brillantes y grandiosos, pero celosos y pendencieros, representa a la vez el éxito y el fracaso del hombre en su anhelo de hallar una explicación última coherente de las cosas. El grado de irracionalidad que se manifiesta en el pluralismo del Olimpo refleja sólo el grado de irreductible irracionalidad y pluralismo que el hombre experimentaba en el mundo.

Con esto podemos ver, pues, hasta qué punto el pensamiento mítico es capaz de intuir los problemas más profundos de la existencia humana preparando y posibilitando el camino de su ulterior planteamiento intelectual. Es natural que así sea, toda vez que el papel del mito es el de indicar y mostrar por analogía lo que no es—o todavía no es—directamente conceptualizable. Esto puede explicar por qué, en cierto sentido, a lo largo de la historia parecen enfrentarse a menudo como rivales el mito y la razón, la religión y la ciencia o la filosofía. En épocas primitivas en que el conocimiento científico era muy limitado o casi nulo, puede decirse que todo caía en el campo del conocimiento mítico, es decir, toda la realidad tenía que explicarse por un sistema de relaciones imaginativas de tipo analógico. Pero la ciencia experimental y racional, al avanzar, ocupa campos que antes habían parecido propiedad privada de la mitología. Los rayos que antes venían directamente de Zeus, resultan venir de ciertas cargas eléctricas en determinadas condiciones atmosféricas. Pero no hay que sacar conclusiones apresuradas de este desplazamiento de la mitología por la ciencia. Ya hemos visto cómo la interpretación mítica de un fenómeno—por ejemplo el rayo—servía para integrarlo al menos por vía imaginativa y de relaciones concretas en un universo con un mínimo de inteligibilidad. Cuando la explicación científico-racional es capaz de proporcionarnos una inteligibilidad más plena a otro nivel, la explicación mitológica pierde uno de sus principales valores. No es que el mito se descubra ser "falso", y pierda la verdad que le era propia: más bien sucede que su verdad queda integrada en los términos para nosotros más precisos de la nueva formulación racional. Cuando se descubre que la electricidad produce los rayos, no queda automáticamente probado que era *falsa* la opinión que decía que Zeus produce los rayos. Más bien hemos de decir que lo que nosotros hemos llegado a concebir como

(26) *Esencia y formas de lo trágico*, trad. cast., Bs. Aires, Sur, 1960, p. 24.

“electricidad”, con toda una serie de propiedades, la mentalidad mítica tenía que concebirlo necesaria e inevitablemente como un agente superior a quien llamaba Zeus. En cierto sentido podría decirse que Zeus y la electricidad son una misma realidad concebida a dos niveles distintos de conocimiento.

Sin embargo, no parece que con el progreso de la ciencia haya de llegarse a un punto límite en el que finalmente toda explicación mítico-religiosa pueda ser eliminada y sustituida por una explicación de tipo científico, es decir, en términos de principios directamente verificables. Aunque la ciencia llegara a explicar satisfactoriamente todos los fenómenos que tienen lugar en el mundo cerrado de lo verificable, el hombre seguirá planteándose — y a mi modo de ver legítimamente — preguntas sobre el origen y sentido de todo aquel sistema de realidad experimental que constituye el objeto de la ciencia; y, además, seguirá planteándose cuestiones sobre el sentido de la vida humana, la felicidad, el dolor, el mal, la posibilidad de un más allá después de la muerte, fuera del espacio y del tiempo. Cuando la ciencia parece invadir lo que se creía campo propio de la religión, propiamente no destruye lo religioso, sino que lo purifica llevándolo a su propio campo, que es el campo de lo estrictamente trascendente a la experiencia científica. El racionalismo jonio purificó a la religión antigua de las ideas demasiado burdas acerca de la forma de intervenir de la divinidad en los acontecimientos mundanos; y, paralelamente, puede ser que en nuestros días, la teoría de la evolución, si llega realmente al status de explicación científica, nos purifique de un concepto demasiado craso de la acción creadora de Dios. La religión, pues, tiene como terreno directamente propio lo trascendente: pero ello no quiere decir que quede infranqueablemente separada de la mundanidad y aun de la ciencia: porque lo trascendente no tiene sentido *para nosotros* si no es en cuanto influye en lo empírico y es razón última de su empiricidad. Es decir, que lo trascendente es para nosotros de alguna manera verdaderamente inmanente en el mundo: y así resulta que, por otro camino, nos vemos precisados a introducir de nuevo en el mismo mundo empírico-racional, categorías analógico-mitológicas que nos permitan de alguna manera concebir y expresar esta inmanencia y esta acción de lo trascendente en el mundo. Porque tal acción tendremos que concebirla inevitablemente como una acción histórica, concreta, temporal — ya que en estas condiciones se manifiesta a nosotros — aunque comprenderemos que trasciende estas categorías. De esta manera, el conocimiento humano se ve forzado a moverse inevitablemente en una tensión de polaridad entre las categorías mítico-analógicas y las científico-rationales, las cuales constantemente se interfieren y se complementan, necesitando unas de otras para su plena actualización y purificación. La percepción de esta realidad ha hecho escribir a Mírcea ÉLIADÉ que

“... se está comprendiendo ahora lo que el siglo XIX no podía ni siquiera presentir: que el símbolo, el mito, la imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que se los puede camuflar, mutilar, degradar, pero que no serán extirpados jamás... Los mitos degeneran y los símbolos se secularizan, pero no desaparecen jamás, aun en la más positivista de las civilizaciones, como la del

siglo xx. Los símbolos y los mitos vienen de muy lejos; son parte del ser humano, y es imposible no encontrarse con ellos en cualquier situación existencial del hombre en el Cosmos" (27).

Esta esencial tensión bipolar entre mito y razón, entre religión y ciencia, tuvo una expresión maravillosamente profunda en la fórmula anselmiana "*Fides quaerens intellectum*": se trata de un movimiento circular por el que el mito busca clarificarse en la razón, mientras que la razón no puede clarificar sin recurrir al mito. Esta tensión aguanta todo el pensamiento de occidente, y temo que sería ruinoso y suicida querer destruir cualquiera de los dos polos.

Éstas consideraciones quisiera que cobraran vida al dedicarlas a la memoria de Jaime BOFILL, a quien su apasionado amor del saber racional le hacía constantemente bucear en esta otra forma de saber que se sirve del mito para terminar en la fe.

(27) *Images et Symboles*, París, 1952, pp. 12 y 31.