

MITO Y LENGUAJE

ANTONIO LÓPEZ EIRE
Universidad de Salamanca

RESUMEN

El mito, según el autor de estas páginas, es fundamentalmente lenguaje, lenguaje de verdad, o sea lenguaje retórico, es decir, lenguaje operativo, activo, dinámico, pragmático, social y político. El mito, por tanto, al igual que el lenguaje, no es la reproducción exacta de la realidad, y por consiguiente, no es en sí mismo ni verdadero ni falso. El mito, al igual que el lenguaje, se ajusta siempre a una "logosfera" determinada propia de una determinada sociedad en unas coordenadas espacio-temporales concretas.

ABSTRACT

According to the author of this article, myth is fundamentally language. It is true language with all its characteristics: it is operative, active, dynamic, pragmatic, social and politic. Myth, as much as language, is not an exact reproduction of reality, and therefore, by itself it is not neither true nor false. Myth, as much as language, adheres always to a certain "logosphere", to be exact, to the "logosphere" belonging to a concrete community in a specific space and time.

PALABRAS CLAVE: Mito, Lenguaje, Verdad.

KEY WORD: Myth, Language, Truth.

El propósito de las páginas que siguen¹ es mostrar que el mito es lenguaje y que por tanto las características del mito son las mismas del lenguaje, o sea, que el mito es, como el lenguaje mismo, a saber: operativo, activo, dinámico, pragmático, simbólico y metafórico, psicológico más que lógico, y, sobre todo, político y social. Ni más ni menos.

No quiero decir que el mito sea algo lingüístico en el sentido en que formuló este aserto, en el siglo XIX Max Müller,² el docto estudioso del sánscrito, catedrático de Lingüística Comparada en Oxford desde 1868, que, obnubilado por el recién inaugurado método de la Lingüística comparada, de la Lingüística indoeuropea, hizo caso omiso de la vertiente sociológica del mito y sometió los mitos indoeuropeos a mera indagación lingüística, realizando sobre sus significantes numerosos estudios comparativos y etimológicos que le llevaron a la conclusión de que el mito primario y original era el meteorológico. Para él el mito resultaba de los intentos del hombre primitivo por conceptualizar el temor religioso que sentía día a día ante fenómenos meteorológicos naturales como la aurora, el sol y las nubes. La interpretación de los mitos, cuyo significado último habían perdido los griegos por culpa de una especie de enfermedad del lenguaje ("*disease of language*"), venía a ser, a juzgar por su método, un juego de lingüística comparada apoyado las más de las veces en etimologías arbitrarias y erráticas interpretaciones.

No es eso. Sencillamente quiero decir que el mito no es más que lenguaje de verdad puro y simple, es decir lenguaje pragmático, lenguaje social y político, lenguaje retórico, comunicativo, dialógico, interactivo, intertextual, dinámico e íntimamente relacionado con la acción social, y que justamente por esa razón el mito es tan sumamente difícil de definir. ¿Pues qué otra cosa es el lenguaje más que eso?

No sería descabellado tampoco decir que el propio lenguaje es nuestro mito de la realidad física y sociopolítica que nos rodea y de la que nos hacemos nosotros y nuestros conciudadanos un mundo intermedio de relaciones político-sociales, pues con el lenguaje la simbolizamos y el lenguaje nos sirve de guía de conducta, de herramienta indispensable para

¹ Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a la DGYCIT por su ayuda económica (Proyecto BFF 2000-1304).

² Müller (1898, 1899).

la imprescindible acción comunicativa y de pauta de acción en nuestras relaciones con el mundo físico y con nuestro entorno político-social.

No creo que nadie dude que el mito se hace con lenguaje y es de la materia del lenguaje. Pero quizás no todo el mundo ha caído en la cuenta de que el mito es una realización necesaria del lenguaje para poder circular socialmente.

Que el mito camina por la senda del lenguaje es indudable, pues con el mito movemos a nuestro prójimo a la acción, lo educamos, filosofamos con él, o bien entretenemos a nuestros lectores, y finalmente, además de política, hacemos literatura y filología, labores todas ellas propias del lenguaje.

El mito sirve, en efecto, como el lenguaje, para influir en los conciudadanos, pues fundamenta el orden social y político haciéndolos solidarios de un ideario o proyecto ciudadano común, por ejemplo: explica a los tebanos cómo se originó una ciudad como Tebas merced a la lucha del héroe Cadmo con un dragón del que luego sembró los dientes de los que nacieron los espartoí, los “hombres sembrados”, los primeros cadmeos,³ aclara a los atenienses cómo en Atenas se pasó del caos mujeril al orden establecido por los varones, pues las Amazonas, que llegaron a acampar en la colina del Areópago, fueron –felizmente– derrotadas por Teseo, el héroe nacional de Atenas.⁴

También el mito, al igual que el lenguaje, educa a sus destinatarios y los conduce por las sendas del filosofar. Por ejemplo, el desastroso fin tan frecuente en los amores de sufridas mujeres mortales con arrogantes dioses nos avisa de la insalvable diferencia que media entre la divinidad y la humanidad sometida de continuo a sus veleidades y caprichos. El caso de Sémele, por ejemplo, la hija de Cadmo y Harmonía, de la que se enamoró Zeus, es un ilustrativo ejemplo al respecto. Amada por el padre de los dioses y los hombres, concibió un hijo, el dios Dioniso. Pero entonces su esposa Hera, celosa, la animó taimada y arteramente a que pidiese a su amado que se le revelara en todo su poder, gloria y majestuosidad, y ella inocentemente y sin sospechar daño alguno así lo hizo. Y Zeus, que,

³ Escolio a Eurípides, *Fenicias* 942 y a Apolonio Rodio, *Argonáuticas*. III. 1179.

⁴ Diodoro Sículo. IV. a28. Pausanias. I. 2. 1; 15. 2; 41. 7; II. 32. 9; V. 11. 4 y 7.

imprudentemente, había prometido a su amada que le concedería cuanto le pidiese, no tuvo más remedio que mostrarse y aproximarse a ella con todo el resplandor, ardor y quemazón de sus rayos y con todo el poder lumínico y abrasador propio de su naturaleza. A consecuencia de ello la infortunada Sêmele murió al instante abrasada y carbonizada.⁵

Los mitos, como el lenguaje, nos dan instrucciones político-sociales precisas e indispensables aleccionamientos religiosos y nos explican por qué el jefe supremo de la Santa Madre Iglesia es el Papa de Roma o por qué los atenienses y los jonios pertenecían a un mismo linaje o cuáles eran los orígenes de muchos cultos y rituales del Ática (esto lo hace con frecuencia Eurípides en sus dramas) o por qué los atenienses tenían todo el derecho del mundo a extender su dominio sobre la isla de Egina.

Los jonios eran los descendientes de Ion, hijo de Juto, el cual, a su vez, era hermano de Eolo y de Doro y perteneciente, al igual que ellos, a la estirpe de Deucalión. Los descendientes de Ion poblaron el Egíalo (costa norte del Peloponeso) y el Ática y luego muchos de ellos, expulsados por los aqueos, pasaron a la costa de Asia Menor.⁶ El prestigio de ser jonio crecía según la versión del mito de Ion⁷ de la que se valió Eurípides para componer su tragedia Ion: Ion era hijo de Creúsa, la hija más joven de Erecteo el rey de Atenas y del dios Apolo. Luego Juto se casó con Creúsa, pero como el matrimonio era estéril, acudió Juto a consultar al dios de Delfos, es decir, el verdadero padre de Ion, quien le aconsejó a través de la Pitonisa que adoptase al primer niño que viese al entrar en su templo, que resultó ser, como era de esperar, el mismísimo antepasado semidivino de los jonios.

La alianza de Éaco, el hijo de Zeus y de la ninfa Egina, con Atenas cuando ésta corrió el riesgo de una invasión del rey cretense Minos,⁸ y el

⁵ Escolio a Homero, *Ilíada* XIV. 325; Himno a Homero. XXXIV. 21; Hesíodo. *Teogonía*. 960 ss; Apolodoro. *Biblioteca* III, 4, 2; 5. 3; Eurípides. *Bacantes*. 1 ss; 242 ss. 286 ss; Diodoro Sículo. IV. 2, 2 ss; 25. 4; V. 52; 2. Pausanias, II. 31. 2; III. 24. 3; IX. 5. 2.

⁶ Apolodoro. *Biblioteca*. I. 7, 3; Estrabón. VIII. 7. 1; IX. 1. 18; Pausanias. I. 31. 3; II. 14. 2; 26. 1; VII. 1. 2; 4. 2; 25. 8.

⁷ Eurípides, *Ion*, *passim*. Escolios a Aristófanes, *Nubes*, 1468 y *Aves*, 1527. Sobre el mismo tema compuso Sófocles una tragedia, no conservada por entero, titulada *Creúsa*.

⁸ Ovidio. *Metamorfosis*. VII. 476 ss.

hecho de que Telamón, tras haber dado muerte, junto con su hermano Peleo, a su hermanastro Foco y tras haber sido desterrado por ese crimen de Egina, recibiera acogida en la isla de Salamina, donde se casó con una mujer ateniense,⁹ relacionaban estrechamente a Egina y Salamina con Atenas, una relación que resultaba rentable políticamente para la capital del Ática a partir del momento en que dominó la isla a través de la Liga ático-délica (457 a. J. C.) que en realidad era el imperio ateniense. En la *Pítica Octava*, compuesta y ejecutada el 446 a. J. C., Píndaro protesta del trato injusto que Atenas estaba infligiendo a su amada isla doria.

Pero además el mito, que es lenguaje puro y duro con todas sus funciones pragmáticas a flor de piel e impregnado de su connatural retoricidad, sirve, como el lenguaje mismo, además de para hacer política, para entretener, generar literatura, retórica y poética, y para convertirse en estudio predilecto –como lo fue el lenguaje literario– de la filología que –como es sabido– nació en época alejandrina.

La historiografía herodotea se hace sabrosa en gran parte gracias a los mitos prehistóricos (los anteriores a la narración de los acontecimientos del reinado del rey lidio Creso),¹⁰ y los históricos que penetran la narración de las empresas y hazañas humanas posteriores. Entre los mitos prehistóricos ocupa un relevante lugar desde el punto de vista de la etiología de la rivalidad entre griegos y persas, europeos y asiáticos, occidentales y orientales, los que narran los recíprocos raptos de princesas de uno y otro continente: Io, Europa, Medea y Helena.¹¹

Los primeros mitógrafos que conocemos trataron de explicar los mitos de los dramas de época clásica (por ejemplo, *Asclepiades* de Trágilo, un alumno de Isócrates del siglo IV a. J. C., autor de un tratado en seis libros titulado *Tragedoúmena*)¹² o los de la épica (por ejemplo, Dionisio de Samos, que, ya en época helenística, hizo un manual de mitología a partir de los mitos contenidos en el Ciclo épico,¹³ o sea de los mitos que van desde la unión de Urano con Gaya hasta la muerte de Odiseo) o bien se servían de los mitos para hacer poesía (por ejemplo, Calímaco era

⁹ Diodoro Sículo. IV. 72.7.

¹⁰ Heródoto. *Historia*. I. 5.

¹¹ Heródoto. *Historia*. I. 1-5.

¹² *FrGH* 12.

¹³ *FrGH* 15.

mitógrafo, autor de trabajos –Hypomnémata o Apuntes, Sobre las ninfas, Fundaciones y cambios de nombres de islas y ciudades–, que le proporcionaban no pocos datos para confeccionar sus Aitia) o para entretener al lector contándole maravillas de fabulación y geográficas y astronómicas (por ejemplo, en pleno siglo V a. J. C. el sofista Herodoro de Heraclea hacía ya empleo libre y novelesco de los mitos sometiéndolos a la deformación del racionalismo y la alegoría) o para deleitar y a la vez formar a los lectores, como hizo Evémero de Mesene en el siglo III a. J. C. combinando una teogonía racionalista (los dioses son antiguos reyes o héroes importantes que vivieron en el remoto pasado) con la narración novelesca de un viaje a Panquea, isla del Océano Índico en la que encontró una columna de oro que contenía la “Sagrada Escritura” (*Hiera Anagraphé*) en la que se podían leer los hechos de tres antiguos reyes cuyos nombres eran los de los tres primeros dioses del panteón de la mitología griega: Urano, Crono, Zeus.¹⁴

Yo creo que el mito es demasiado similar por sus características y funciones al lenguaje como para que semejante hecho nos pase desapercibido y no lo comentemos.

Según Aristóteles,¹⁵ el hombre es un animal político-social y, precisamente por ello, como la Naturaleza no hace nada en vano, dotó al hombre de lenguaje racional o *lógos*. Y así, mientras que los demás animales, que como mucho pueden llegar a ser tan sólo gregarios, son capaces de expresar sentimientos de placer o dolor, el hombre puede hacer algo más, a saber: puede hacer ver a sus semejantes lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Luego el hombre es un animal político y retórico por naturaleza.

Pues bien, como resultado de esa sociabilidad, politicidad y retoricidad del ser humano, éste no tiene más remedio que generar con el lenguaje mitos o fragmentos de lenguaje social y políticamente paradigmáticos que, al ser compartidos cohesionen el grupo social al que pertenece. Luego el mito es una condición sine qua non del lenguaje social, una connatural excrecencia del *lógos*.

¹⁴ FrGH 63.

¹⁵ Aristóteles. *Política*. 1253 a.

El mito se nos escapa a la definición, lo cual ya de por sí es sumamente sospechoso. Da la impresión de que al mito no lo podemos aislar con palabras porque él mismo es discurso, de la misma manera que no podemos delimitar y separar con agua las distintas zonas de una laguna. Un autor tan buen helenista y prudente en sus juicios como Kirk afirma que “no hay ninguna definición de mito, ninguna forma platónica de un mito que se ajuste a todos los casos reales”.¹⁶

La etimología y el empleo de la palabra griega *mythos*, que se usaba tanto para designar el relato, la historia o el argumento de una obra teatral, no nos hará pensar que la sustancia del mito sea algo más que puro lenguaje.

Si el mito no se puede definir, al modo de J. de Vries,¹⁷ como una narración referida a dioses, pues no todos los mitos tienen que ver con dioses, ni tampoco es necesariamente religioso, como propone Brelich,¹⁸ aunque muy importantes mitos de muchas culturas están ligados a la religión, ni una mera cara del ritual, como exageradamente propone la “escuela ritualista”, bien atacada por J. Fontenrose¹⁹ y de Langhe²⁰ al demostrar que no todos los mitos están asociados a rituales, y, por otra parte, nada nos permite, si jugamos limpio, separar del mito esas sus especies que se denominan “leyenda” o “cuento popular” (*folk-tale*), la verdad es que el mito es lenguaje, es decir, lenguaje pragmáticamente empleado para la interacción humana del hombre en la sociedad.

El mito es un retazo de discurso, de lenguaje (cuya función principal, por ser esencialmente pragmático, es la interacción), transmitido de generación en generación con carácter paradigmático, con el fin de fortalecer la cohesión y la sociabilidad comunicativa de una comunidad determinada. El mito, como el lenguaje mismo, enseña, entretiene, mueve a la acción y aporta un importante refuerzo de la cohesión social.

¹⁶ Kirk, (1973: 21).

¹⁷ de Vries, (1961: IX) «Mythen sind Geschichten von Göttern. Wer über Mythen spricht, muss also auch von den Göttern reden. Daraus folgt, dass die Wissenschaft der Mythologie ein Teil der Religionswissenschaft ist».

¹⁸ Brelich, (1958: 23) «la mitologia è venuta gradualmente rivelando la propria irriducibilità a fattori extrareligiosi, ed oggi è generalmente considerata sullo stesso piano delle altre forme fondamentali della religione, se non addirittura come fonte ultima di queste altre forme».

¹⁹ Fontenrose, (1966).

²⁰ de Langhe, (1958: 131).

La estabilidad de una sociedad depende del lenguaje, los usos, las costumbres y los mitos compartidos por sus miembros. El lenguaje, pragmático y político-social como es por esencia, no tarda en aparecer en forma de mito.

El mito es como el lenguaje mismo, o sea, indiferente al criterio de veracidad, incapaz de reproducir realidad ninguna, porque el símbolo o el signo nunca es igual a la cosa real que simboliza o señala, sino tan sólo una representación metaforizada de ella. Y ahí radica la grandeza y funcionalidad del mito y también del lenguaje.

El mejor trabajo –para mi gusto– de Lévi-Strauss,²¹ fue su primer intento de abordar el mito, o sea su artículo titulado “The Structural Study of Myth”,²² que es una reducción de lo mítico a la lingüística, una interpretación del mito como fenómeno lingüístico sobre la base de que la lengua es el medio universal de información y comunicación del ser humano. Más tarde, sin embargo, en el primer volumen de su amplia obra *Mythologiques*²³ ya compara el mito no sólo a la lengua sino también a la música y, si he de decir la verdad sobre su obra, confieso que, dejando ahora aparte su intuición de que el mito es lenguaje, mi impresión coincide con la de Burkert:²⁴ creo que Lévi-Strauss no ha probado ninguno de sus asertos.

Si acudimos a la etimología, nos encontraremos con que un “mito” (*mythos*) en griego no es más que un discurso narrativo, una historia, un “lógos” (lógos).

En principio las voces *mythos* y *mytheîsthai* no significan más que el discurso trenzado y el elaborar con palabras esos trenzados, respectivamente. Por ejemplo, Aquiles en el canto IX de la *Ilíada* trenzó un discurso defendiendo su postura de no intervenir en la guerra de Troya por haber sido ultrajado por Agamenón, que despertó la admiración de cuantos lo escucharon: “Así dijo y ellos entonces, todos, /quedaron en silencio, punto en boca, /del discurso (*mythos*) admirados”.²⁵ El mito no es

²¹ Lévi-Strauss, (1958) (1962 a) (1962 b) (1964). Anteriormente escribió estos importantes libros de Antropología: (1948) (1949) (1952) y (1955).

²² Lévi-Strauss, (1955) (1968: 227-55).

²³ Lévi-Strauss, (1964).

²⁴ Burkert, (1979: 11).

²⁵ Homero. *Ilíada*. IX. 430-1.

en sí mismo ni verdadero ni falso, como tampoco lo es el lenguaje ni el hablar y por esa razón se puede expresar la idea de trenzar un discurso, un *mythos* (*mytheîsthai*) diciendo verdad o mentira. Por ejemplo, a Héctor que pregunta dónde está su esposa Andrómaca a una doméstica, ésta le responde con estas palabras: “Héctor, puesto que mucho me encareces/ que la verdad te cuente (*myteîsthai*)”.²⁶

Más tarde, cuando surgió la prosa en la Grecia del siglo VI a. J. C., apareció una nueva palabra para señalar el discurso, un discurso ya no trenzado de palabras, sino un discurso compuesto de palabras que se “cogen” y “escogen” (*légein*) para que resulte un relato racional. Y a partir de ese momento la palabra *lógos* fue arrinconando a la palabra *mythos*, que empezó a emplearse para señalar exclusivamente la “ficción” y el “cuento”, es decir ese tipo de discurso o relato que, en palabras del autor de la Retórica a Herennio, es la narración “que contiene hechos que no son ni verdaderos ni verosímiles, como esas historias que nos han sido transmitidas en las tragedias”.²⁷ Pero en un principio y durante largo tiempo se observa que el mito no es necesariamente la historia falsa frente al *lógos* caracterizado por ser la historia verdadera, sino que ambos son lenguaje

En una hilarante escena de las Avispas, esa divertida comedia de Aristófanes en que su genial autor se burla de la manía de sus conciudadanos por actuar como jurados-jueces en los tribunales de justicia,²⁸ el joven Bdelicleón quiere que su padre Filocleón, en vez de ejercer de jurado perpetuo en los tribunales atenienses, pues padecía la enfermedad de la *dikastomanía* o “locura judicial”, acuda a los banquetes y reuniones sociales de la gente bien y en ellos refiera discursos narrativos (*lógoi*) serios (*semnoi*)²⁹ que, a juzgar por el desarrollo escénico de su propuesta y de la respuesta de su padre, él entiende como anécdotas pero su padre, en cambio, concibe como cuentos de brujas (“cómo la bruja Lamia se tiró un pedo cuando fue apresada”) o fábulas de animales (como aquella que

²⁶ Homero, *Ilíada* VI, 381.

²⁷ *Retórica a Herennio*, I, VIII, 13 *Fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res, ut eae sunt, quae tragoedis traditae sunt.*

²⁸ Aristófanes, *Las avispas* 1174-96.

²⁹ Aristófanes, *Las avispas* 1174.

empezaba diciendo “éranse una vez una comadreja y un ratón”).

Ni que decir tiene que ante la respuesta del padre, el hijo se enfada y airado le replica. “¡No me salgas ahora contando cuentos (*mythoi*), sino los discursos narrativos esos de temas humanos que solemos contar en casa!”.³⁰

Es decir, todavía en la Atenas del siglo V a. J. C. un mito es un *lógos*, un discurso narrativo, aunque ciertamente un discurso, una porción de lenguaje, que comporta ciertas connotaciones peyorativas respecto del *lógos*, que es el discurso en general. Pero lo importante es que un *mythos* es un *lógos*, que un mito es discurso, es lenguaje, aunque se le considere mal o se le mire con aversión y hostilidad.

En cualquier caso, el mito, aunque se le mire con desconfianza, desprecio y aun franca enemistad, no deja de ser lenguaje y ni tan siquiera es, en cuanto tal, menos verdadero que el *lógos*. En el comentado pasaje de la comedia aristofánica *Las avispas* las voces *lógos* y *mythos* son de hecho sinónimos intercambiables con el significado de “historia” o “discurso narrativo”,³¹ aunque los discursos (*lógoi*) serios (*semnoî*), que son las anécdotas, sean preferibles –según Bdelicleón– a los toscos y añejos cuentos (*mythoi*).

No hay tanta diferencia entre el mito y el *lógos* en un principio hasta que los filósofos, como Jenófanes de Colofón y el propio Platón empezaron a atacar denodadamente al mito por inmoral y falso y un historiador como Tucídides desconfió de él a la hora de escribir una historia racional que más bien era una filosofía de la historia. Tanto es ello así, que en un verso de *Los Persas* de Esquilo leemos la siguiente frase: “vas a escuchar una narración (*mythos*) en breve discurso narrativo (*lógos*)”. El mito y el *lógos* están inseparablemente unidos por la sencilla razón de que ambos son lenguaje, discurso, *lógos*.

Otros ejemplos: aunque en la *Olímpica Primera*³² Píndaro rechaza por falsos todos los mitos en general porque sobrepasan los límites del discurso (*lógos*) verdadero que le inspira la Musa al verdadero poeta y en particular el que en ese momento está condenando por impío, no duda en

³⁰ Aristófanes. *Las avispas*. 1179-80.

³¹ Edmunds, (1990: 3) «*logos* and *mythos* are in fact interchangeable synonyms for “story” until Plato reorganizes the semantics of these words».

³² Píndaro, *Olímpicas*. I. 28 ss. Cf. asimismo *Nemeas*. VII. 23.

ofrecer como verdadero otro mito que no es sino una reelaboración con variantes del que acaba de repudiar.

Y Hecateo de Mileto llama a sus historias mitos (*mythoi*), pues utiliza el verbo *mythéomai*, “contar historias, mitos”, para referirse a su labor de historiador crítico y se enorgullece de refutar con sus historias-mitos las relaciones o discursos (*lógoi*) que sobre determinadas cuestiones exponían los griegos.³³

Los mitos o, mejor dicho, cierto tipo de mitos pueden ser presentados peyorativamente por el celo de los moralistas que, como Jenófanes de Colofón, en los límites entre los siglos VI y V a. J. C., elogiaban a quienes en las sobremesas ensalzaban nobles hechos merecedores de recordación en vez de tratar temas tan inútiles, poco prácticos, violentos e inmorales como esos episodios, que no eran sino pura ficción, que versaban sobre las batallas de los Titanes y los Gigantes y los Centauros, en los que la imagen de la divinidad quedaba tan mal parada.³⁴ Pero los mitos en sí son apetecibles, relajantes, informativos, educadores, seductores, aptos para filosofar y aclarar ideas, poéticos y ni los héroes homéricos se abstuvieron de contar tales historias (pues con mitos entretuvo Odiseo a los feacios³⁵ y con mitos se deleitaron mutuamente Néstor y Macaón)³⁶ ni Sócrates en los diálogos platónicos o jenofonteos.

En el Simposio de Jenofonte,³⁷ Sócrates manifiesta a Calias su deseo de recurrir al mito (*mythologêsai*) para explicar que no sólo los hombres, sino también los dioses y los héroes prefieren y estiman en más la amistad del alma que la utilidad del cuerpo. Pues Zeus –y aquí empieza la exposición mediante narración mítica– cada vez que se enamoraba de la forma de una mortal, yacía con ella y la dejaba libre, mientras que a aquellos cuyas almas admiraba los hacía inmortales. Y entre éstos se cuentan –proseguía– los Dioscuros, Heracles, algunos otros y Ganimedes. Y aquí estaba el

³³ Hecateo de Mileto. *FGrHist.* I. F1 «así habla (*mytheitai*) Hecateo de Mileto: estas cosas que siguen las escribo tal y como a mí me parece que son verdaderas, pues muchas y ridículas, tal como a mí se me manifiestan, son las relaciones (*lógoi*) que hacen los griegos».

³⁴ Jenófanes de Colofón. *Fragmentos* I. 19-23 W=B. I. 19-23 DK.

³⁵ Homero. *Odisea*. IX-XII.

³⁶ Homero. *Iliada*. XI. 642-3 «y ellos dos, después de que bebiendo/desecharon la muy ardiente sed,/ refiriéndose historias mutuamente,/se entregaban con la charla al deleite».

³⁷ Jenofonte. *Simposi*. VIII. 28 ss.

propósito del mito socrático recogido por Jenofonte. Zeus no se dejó arrastrar por el deseo sexual al enamorarse de Ganimedes, a quien convirtió en su copero, sino por su alma, de la misma manera que Aquiles y Patroclo y Orestes y Píldes y Teseo y Pirítoo no son famosos por el hecho de compartir el lecho, sino por el de admirarse mutuamente y haber realizado en común las más altas y honrosas empresas.

Creo que este pasaje es decisivo para entender muchos rasgos del mito, como, por ejemplo, cómo el mito no es más que lenguaje y además por sí mismo, al igual que el lenguaje, no es ni falso ni inmoral, sino que puede ser de un signo o de otro porque el mito, al igual que el lenguaje, transmite un pensamiento, un propósito, una intención de quien lo cuenta, porque nadie habla por hablar, sino que al hablar todos hacemos algo por alguna razón, de manera que el mito, como lenguaje que es, hace cosas y entre éstas están la de argumentar, persuadir, poetizar y filosofar.

El mismo Platón, filósofo defensor del “Discurso Verdadero” o *Alethès Lógos*, y enemigo declarado de los absurdos e impíos mitos que con frecuencia emplean como material artístico los poetas en sus composiciones, no vacila en recurrir también él, en situaciones difíciles y comprometidas para la fijación de su doctrina filosófica a puros mitos. Y es más, uno de los diálogos más bellos salidos del cálamo de Platón, el *Simposio*, muestra el entretenimiento de intelectuales atenienses a base de contar mitos en torno a una mesa común bien regada por el vino. Este filosófico diálogo en el que hasta Sócrates razona con mitos o es puro mito filosófico o discurso filosófico a través del mito o no es nada.

De manera que desde sus orígenes griegos el mito es discurso, discurso narrativo y nada más que eso, fragmento de lenguaje que no se considera excesivamente diferente del *lógos* salvo en el caso de que un filósofo moralista lo condene por irracional y por tanto inmoral o un escrupuloso historiador como Tucídides, convencido de la racionalidad de su método historiográfico, haga profesión de fe de no emplear en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* ningún dato que huela ligeramente a mito, que sea *mythôdes*, entendiendo por mito todo discurso narrativo que busca más el deleite poético del oyente que la instrucción filosófico-histórica de un lector interesado en conocer la realidad de los hechos históricos y la filosofía de la Historia que de ellos se puede extraer. Sin embargo, Tucídides no ignora el mito, aunque no quiere saber nada de él

en su relato histórico (*lógos*) como no sea sometiénolo a previa crítica racional. Al hablar, por ejemplo, de los primeros o más antiguos habitantes o pobladores de Sicilia, afirma que, según se dice (*légetai*), fueron éstos los cíclopes y los lestrigones, pero como de ellos él personalmente no conoce ni la procedencia ni los puntos a los que se retiraron a habitar, más vale –sugiere– que baste lo que los poetas y otras fuentes acerca de ellos hayan podido referir.³⁸ Por otro lado, sin embargo, en los capítulos del libro I que constituyen la parte conocida con el nombre de “Arqueología”,³⁹ no sólo obtiene inferencias acerca de primitivos asentamientos de diferentes pueblos apoyándose en los descubrimientos de restos arqueológicos (por ejemplo, que los carios habitaban la mayoría de las islas del Egeo lo deduce del descubrimiento en Delos de numerosos enterramientos de carios),⁴⁰ sino que además somete a revisión crítica los datos míticos de los poemas homéricos, teniendo en cuenta que los poetas algo de verdad refieren en sus mitos (por ejemplo Micenas debió de ser ciudad importante en el pasado y Agamenón un monarca sobresaliente por su poder), aunque justamente tienden al engrandecimiento y adorno de lo que refieren.⁴¹

Todavía Heródoto, sin embargo, no tiene siempre tan clara esta diferencia tudidea entre la veracidad del relato histórico y la falsedad o infiabilidad del relato mítico, pues en un pasaje de su obra nos dice que Polícrates fue el primer griego que poseyó una talasocracia en la llamada “generación de los hombres”, pues en la de los héroes –añade– la poseyó el legendario o mítico rey de Creta llamado Minos.⁴² En las generaciones anteriores a las de los hombres⁴³ y en concreto en la de los héroes, la cuarta de Hesíodo,⁴⁴ anterior a la de los mortales, se produjeron hechos que, como el de la talasocracia de Minos, sólo eran recordadas por los

³⁸ Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. VI. 2. 1.

³⁹ Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. I. 1-19.

⁴⁰ Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. I. 8. 1.

⁴¹ Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. I. 9 y 10.

⁴² Heródoto. *Historia*. III. 122. 2.

⁴³ Hesíodo. *Trabajos y Día*. 106-201.

⁴⁴ Hesíodo. *Trabajos y Día*. 159-60.

mitos. Por el contrario, los hechos de la generación de los mortales de la Edad de Hierro los refieren ya esas relaciones históricas que son los *lógoi*.

El mito es, etimológicamente, lenguaje, es fundamentalmente y en un principio relato oral.⁴⁵ La tradición mítica en Grecia y fuera de Grecia fue un repertorio de transmisión oral. Los mitos no eran sino antiguos relatos de los antiguos griegos que los primeros historiadores de la Hélade, como Hecateo, Ferécides y Heródoto, fueron consignando por escrito y sistematizando, y a los que Platón –el primer autor griego que empleó la voz mitología⁴⁶ –se opuso tan tajante y destempladamente que los sustituyó por nuevos mitos de su propia elaboración, unos mitos propios suyos que adujo en sus diálogos para que, en lugar y a modo de argumentos racionales o discursos racionales o *lógoi*, sirvieran de apoyo a los fundamentos de su particular sistema filosófico.

En Platón la palabra *mythos* puede aparecer sin connotación negativa alguna, como, por ejemplo, cuando se refiere en el *Timeo* al “mito verosímil” (*tòn eikóta mython*)⁴⁷ o bien a la historia que no es sino pura ficción en oposición al *lógos* o discurso racional, como, por ejemplo, cuando el magistral personaje de Protágoras, en el diálogo del mismo nombre, pregunta a Sócrates si para explicar su teoría debe recurrir a un discurso mítico (*mythos*) o un discurso racional (*lógos*).⁴⁸ Aun en este último caso, sin embargo, hay que reconocer que bajo el mito de Protágoras subyace toda una arquitectura de pensamiento racional o filosófico.

Y esto es así porque los sofistas reciben ya el mito de manos de los poetas y filósofos predecesores que lo conciben y emplean como una historia o relato o fragmento de discurso que, indiferente al criterio de veracidad, puede servir para clarificar doctrina, aleccionar y entretener al mismo tiempo a los oyentes o incluso exhortarles a la virtud y a la puesta en práctica de la sabiduría socialmente útil y del buen comportamiento, del comportamiento ético o moral (en este último caso el mito se llama *aínos*). Recordemos, por ejemplo, fábulas como la del azor y el ruiseñor,

⁴⁵ García Gual (1987: 28).

⁴⁶ Platón. *Hippias Mayo*. 298 a. *Ley*. 752 a.

⁴⁷ Platón. *Timeo*. 29 d.

⁴⁸ Platón. *Protágora*. 320 c.

de Hesíodo,⁴⁹ o las del águila y la zorra⁵⁰ o la del mono y la zorra⁵¹ de Arquíloco. Demetrio de Falero, entre finales del siglo IV y comienzos del III a. J. C. compiló buen número de fábulas que atribuyó a Esopo, que vivió en el siglo VI a. J. C.

Recordemos que cuando en el referido pasaje de la comedia aristofánica *Las Avispas* Bdelicleón propone a Filocleón que cuente alguna historia de esas de casa, el simpático viejo salta con esta fábula: “éranse una vez un ratón y una comadreja”.⁵²

También modernamente L. Edmunds sostiene que el tema o historia que cuenta el mito se refiere a lo divino, lo sobrenatural, lo heroico, a animales o paradigmáticos seres humanos que vivieron en un tiempo que resulta imprecisable según los parámetros de la cronología humana.⁵³

Pero el simpático Filocleón nos informa aún de más cosas referentes al mito. Nos dice, por ejemplo, que los litigantes en los procesos (y él de procesos sabía mucho porque no se perdía uno con tal de ejercer la función de jurado) contaban mitos, es decir, historias indiferentes a la veracidad de su contenido, que incluían, por ejemplo, las famosas fábulas esópicas que protagonizaban los animales.⁵⁴ Ahora bien, lo mejor de este asunto es que Aristóteles en su *Retórica* admite como argumento para la oratoria tanto el ejemplo histórico como las fábulas de tipo esópico o libio – específica –, pues lo importante es narrar un hecho y lo accidental – así al menos parece – es que este hecho haya sucedido o nos lo hayamos inventado los oradores.⁵⁵

Y aún hay más: Aristóteles afirma la excelencia de la fábula o del mito para conseguir los deseados efectos en la oratoria política, y es por tanto bueno que el orador sepa componerlas partiendo de esa utilísima disciplina mental que es la filosofía. El quid de la construcción de una

⁴⁹ Hesíodo. *Trabajos y Día*. 202-12.

⁵⁰ Arquíloco. *Fr.* 174 W.

⁵¹ Arquíloco. *Fr.* 185 W.

⁵² Aristófanes. *Avispa*. 1182.

⁵³ Edmunds. 1990. 15 «The story concerns the divine or the supernatural or the heroic or animals or paradigmatic humans living in a time undefinable by human chronology».

⁵⁴ Aristófanes. *Avispa*. 566-7.

⁵⁵ Aristóteles. *Retórica*. 1393 a 28.

fábula o mito apropiado es la semejanza y es, por consiguiente, la semejanza entre la tesis que el orador quiere defender y la moraleja del mito lo que debe guiar al creador de fábulas.⁵⁶

Las dos que él expone a título de ejemplo confirman sus asertos. Una es la atribuida a Estesícoro sobre el caballo y el ciervo, que se la habría dirigido el poeta a sus conciudadanos cuando estaban a punto de votar la concesión de una escolta personal a Faláride, que, a punto de convertirse en tirano, había sido nombrado general con plenos poderes con el fin de hacer frente al enemigo exterior. Reza así: Un caballo pastaba solo en su pradera, pero llegó un ciervo que le estropeó el pasto. Para vengarse de él pidió ayuda al hombre y éste aceptó a condición de que aquél se dejase poner el bocado y montar sobre sus lomos esgrimando jabalinas. El caballo aceptó y de esta guisa en vez de vengarse del ciervo se convirtió en esclavo del hombre.⁵⁷

Está claro que no se trata ahora de creer o no creer en que el hecho del pacto del caballo y del hombre hubiera tenido lugar. Lo importante es que lo que el hombre le hizo al caballo so pretexto de ayudarlo a tomar venganza de su enemigo el ciervo fue esclavizarlo para siempre y que esto justamente es lo que, bajo análogos pretextos, intenta hacer también el tirano.

La segunda fábula es la referida a Esopo de la zorra y el erizo: una zorra cargada de garrapatas que no podía salir de un río se topó con un erizo que amablemente se prestó a quitarle las garrapatas, pero la zorra se negó, alegando que las que llevaba encima estaban ya ahítas y le chupaban poca sangre, mientras que si éstas desaparecían vendrían a ocupar su lugar otras que hambrientas la desangrarían. El mito ofrece semejanzas aplicables al caso que se estaba juzgando en Samos, pleito que dio lugar a la intervención de Esopo. Se juzgaba, en efecto, a un demagogo que ya se había hecho rico a cuenta del pueblo y ya no necesitaba “desangrarlo” más. Más peligrosos para el estado habrán de ser los nuevos demagogos, como para la astuta zorra lo serían las nuevas garrapatas.

En ambos mitos no hay más que lenguaje, lenguaje que sirve para hacer algo, a saber, para pensar, razonar y convencer, como el lenguaje

⁵⁶ Aristóteles. *Retórica*. 1394 a 5.

⁵⁷ Aristóteles. *Retórica*. 1393 b 8.

común y corriente que desenvuelve su connatural capacidad pragmática, operativa, activa, dinámica, persuasiva, retórica.

En suma, pues, lo único seguro de la definición del mito es que se trata de lenguaje, de un retazo de lenguaje que es en principio indiferente al criterio de veracidad y que sólo pensadores y poetas moralistas, al principio, y el filósofo Platón más tarde degradaron al oponer el falso e irracional mito al racional y verdadero, aunque no por ello se abstuvieron de recrear mitos a su gusto y albedrío.

La palabra griega para mito (*mythos*) cubre una serie de relatos de diferentes grados de veracidad. Un mito griego es, en parte, una saga, como, por ejemplo, los mitos de la guerra de Troya, en cuyo fondo –así lo admitía el propio Tucídides– existe una base histórica. Puede ser un folktale o lo que los alemanes llaman *Märchen* que sirve fundamentalmente para el entretenimiento. Puede ser una fábula de animales con su moraleja incluida (así lo interpretaban Filocleón y Bdelicleón en una comedia aristofánica representada en la Atenas del siglo V a. J. C.). Puede ser una historia que transmite una cierta visión del mundo con claro propósito religioso o filosófico (como, por ejemplo, los mitos de dioses y de héroes o los que fabulaban los sofistas y Platón con vistas a la exégesis de sus respectivas filosofías).

De manera que yo me explico perfectamente el desánimo y la desesperación que llevaron a Detienne a definir el mito como un constructo intelectual inventado por la Mitología o estudio científico del mito, que emergió como disciplina en la Francia del Siglo de las Luces por obra de Fontenelle.⁵⁸

Sin embargo, yo creo que el *mythos*, el mito, es el discurso típico de la oralidad, un discurso o una narración o una historia, que, como los proverbios y los acertijos, se cuentan para solaz y aprovechamiento de quien los escucha, así como para reforzar las imprescindibles cohesión política e interacción social.

Recuerdo que en la comedia aristofánica titulada *Lisístrata*, el Semicoro de Ancianos, dirigiéndose al Semicoro de Mujeres, le dice:

⁵⁸ Detienne (1981). Sobre las «tonterías griegas y romanas» que Fontenelle percibía en los mitos clásicos, cf. Carré (1932 a: 81-2) y (1932 b).

“Quiero ahora contaros cierto cuento (*mythos*) que yo en persona una vez oí, cuando aún era un niño”.

El cuento o mito referido por el Semicoro de Ancianos es el del misógino Melanión, cazador arcadio, joven casto y puro como Hipólito, que aprendió de Quirón el arte de la caza. Ahora bien, es típico del cuento popular, del *folk-tale*, que es una de las variedades recogidas por la palabra griega *mythos*, el hecho de que el narrador, ya adulto o incluso anciano, afirme haber oído la historia que refiere cuando no era nada más que un niño, con lo que, al aludir a los numerosos años que desde entonces pasaron, trata de reforzar la veracidad de la historia narrada.⁵⁹ Estos datos nos retrotraen a los remotos tiempos de la oralidad.

El mito y el discurso histórico o filosófico o más o menos racional denominado en griego *lógos* coinciden en ser relatos, es decir, fragmentos de discurso, trozos de lenguaje, y somos muy dueños de mirar con mayor simpatía al *lógos* que al *mythos*, en cuanto que el uno reproduce la realidad y el otro no, pero esto no está tan claro, o, mejor dicho, siendo ambos lenguaje, no está tan claro que alguno de los dos reproduzca fielmente la realidad, es decir, sea verdadero.

El mito, como el lenguaje mismo, es semiótico, señala cosas, dice cosas, pero nunca es lo que dice ni las cosas que señala, del mismo modo que los niños del cartel que nos ordena a los automovilistas circular con precaución ante una escuela, que también es semiótico, no son los niños de verdad que uno puede llegar a atropellar si extralimita la velocidad.

El mito es un fenómeno lingüístico de nivel superior, es decir, del nivel de la proposición, de la frase, que rebasa el más elemental de los fonemas, morfemas, lexemas y semantemas y que es referible a las categorías saussureanas de lengua (*langue*) y habla (*parole*), y además el mito es sustancialmente traducible.

El mito, según Lévi-Strauss, está en el lenguaje, a la vez en el habla individual y concreta (*parole*) y en la lengua universal y abstracta (*langue*). El mito se refiere a acontecimientos del pasado, pero también es verdad que se refiere a ellos como si fueran realmente explicativos o sirvieran para explicar estructuras permanentes e intemporales del mundo.⁶⁰

⁵⁹ Lüthi (1975).

⁶⁰ Lévi-Strauss (1955; 1968: 227-55).

Pongamos un ejemplo para entender mejor el precedente aserto: Las normas sociales definibles como reglas matrimoniales, de las cuales la más importante es la prohibición del incesto, pueden expresarse con las frases de un mito como el de Edipo, y asimismo la nomenclatura del parentesco y los signos totémicos constituyen sistemas semióticos, sistemas de signos que, del mismo modo que el lenguaje, que es también un sistema semiótico, pueden estudiarse sincrónicamente. Es decir: el mito hay que verlo sincrónica o diacrónicamente formando parte de sistemas estructurales comparables a cualquier sistema de signos o semiótico.

Hasta aquí Lévi-Strauss, que, a nuestro juicio, se sometió excesivamente, en su análisis de los mitos, a la tiranía de la lingüística estructural, pero acertó, no obstante, a nuestro juicio, al ver en el mito un fenómeno esencialmente lingüístico. Y es que no puede ser de otra manera, porque el mito es lenguaje y nada más que lenguaje, lenguaje de verdad, o sea, lenguaje operativo, activo, dinámico pragmático, lenguaje en acción, esencialmente dialógico, lenguaje capaz de argumentar y persuadir (o sea, retórico) y capaz de enhechizar (o sea, poético) y, muy especialmente, psicológico más que lógico, político y social.

El mito es discurso o lenguaje (*lógos*) que está por encima o al margen del criterio de veracidad. Por esa razón el mito se presta y adapta tan extraordinariamente bien a la religión, a la política y a la literatura, a la poética y a la retórica, y por esa misma razón resulta tan aplicable y obtiene tan excelentes resultados en todos esos campos.

El mito, efectivamente, no es más que lenguaje y al lenguaje no se le puede exigir que reproduzca la realidad, o sea que diga la verdad (porque aunque se le exija él no puede hacerlo), pero sí, en cambio, que exponga o saque a relucir lo instintivo y lo subconsciente o lo que de manera más o menos explícita o consciente es *communis opinio* u opinión generalizada en una sociedad que funciona con una determinada política en un momento y un lugar determinados.

El mito es alimento indispensable de las religiones, de las políticas y de las obras poéticas o creaciones literarias en particular y por ende de las artísticas en general. La estatua del Laoconte, por ejemplo, depende del mito, lingüísticamente explicitado y lingüísticamente pensado de Laoconte. Hasta el arte plástico lo pensamos y al hacerlo lo introducimos en ese

mundo intermedio o *Zwischenwelt* que existe entre la realidad (sea como sea) y nosotros que es el lenguaje.

Porque antes de pasar adelante, conviene saber que no sólo comunicamos, sino que también pensamos con lenguaje y que de lo que no podemos expresar lingüísticamente con una palabra o con una frase no hay pensamiento. No nos engañemos. No se piensa con nebulosas metafísicas o teológicas abstractas sin denominación, porque entre la realidad y nosotros –nos guste o no– está el lenguaje, el *lógos*.

Por debajo de la estratosfera surcada por los cohetes espaciales y de la biosfera compartida por los humanos y las vacas locas (por lo que pronto no será ya biosfera o “esfera de la vida”), existe la logosfera, que ampara a todos los seres humanos que comparten un lenguaje común (*lógos*). Gracias a la logosfera nos entendemos, pues en ella están las palabras y las frases y con las palabras y las frases los conceptos y los juicios y la imagen del mundo que, verdadera o falsa, compartimos los lugareños de un tiempo y un punto determinado del planeta en el que una determinada lengua se habla.

El lenguaje común de la logosfera que se localiza en los “discos duros” de los hablantes de una lengua contiene, pues, no sólo palabras, sino también frases que señalan conductas y códigos de valor y discursos que explican más o menos científica o míticamente el mundo. Aquí está el mito.

La logosfera es la esfera del lenguaje, del *lógos*, y de esas sus variantes que son los conceptos, los usos y costumbres y las normas de todo tipo y los mitos, los muchos mitos que nos acompañan, inamovibles, inmodificables e indelebles, a lo largo de nuestra vida. La logosfera, en la que se encuentra el lenguaje, no está en la estratosfera, sino en los hombres, de manera que si se produjera un genocidio total de hablantes de una determinada lengua, se acabaría la logosfera de esa lengua y ya nada sería igual. De la valiosísima logosfera de las lenguas clásicas sólo nos han quedado huellas que los filólogos nos esforzamos en revivir con técnicas más o menos acertadas. Pero en el fondo bien sabemos que las logosferas son esferas vivas de las que depende algo tan sumamente vivo como la comunicación, o sea la vida del hombre en sociedad como animal político, o sea *-tout court-* la vida humana.

Y esto es así porque la logosfera no contiene sólo palabras como un diccionario, sino también todo lo que con lenguaje es saber teórico y práctico comúnmente aceptado y visión del mundo compartida y hecha realidad en una localidad y un tiempo determinados.

Por ejemplo, la logosfera de mi país, la logosfera a la que pertenezco contiene viejos mitos como los del Cid Campeador, el caballo blanco de Santiago Matamoros y la Virgen del Pilar que no quiso ser francesa pues quiso ser capitana de la tropa aragonesa. Y también mitos nuevos que tienen que ver con el mundo idílico e inmejorable de la sociedad capitalista de producción y consumo, ese paraíso terrenal que nos ofrece a todas horas la publicidad. Y muchos mitos locales ancestrales y modernos que hablan de nacionalidades bien distintas de la española. Yo no sé cuáles son más verdaderos ni tampoco ello es algo que me preocupe especialmente, porque –insisto– no son más que lenguaje y al lenguaje, que es impotente para proporcionarnos la verdad, no le compete trasladarnos la verdad. El mito es indiferente a la veracidad de su mensaje como lo es el anuncio publicitario de Coca-Cola, la chispa de la vida o el de Winston, el genuino sabor americano, o el de Marie-Claire, Marie-Claire, un panty para cada mujer. La única función ajena al mito en general y al lenguaje en particular es la transmisión de la verdad.

Con Coca-Cola, la chispa de la vida y Winston, el genuino sabor americano y Marie-Claire, Marie-Claire, un panty para cada mujer, poderosas empresas multinacionales pretenden vender muchos productos, ganar dinero, por tanto ganar poder, y perpetuar su situación preeminente y dominante a base de un mensaje lingüístico que proclama la bondad absoluta de una economía de mercado que proporciona a los hombres un paraíso del que disfrutar y sentirse solidarios.

Si los consumidores de productos, a la vez que los consumen y benefician así a las empresas multinacionales que se los venden, llegan a sentirse masivamente integrados en ese inigualable paraíso de bienestar que nos proporciona y garantiza el capitalismo de producción y consumo, la situación se estabilizará y se evitarán los peligrosos cambios que serían negativos para las empresas productoras, en particular, y por ende para la sociedad entera y su política, en general. Para lograr la tan deseable estabilidad político-social-económica, los publicistas generan sus eslóganes publicitarios a base de lenguaje.

Con los mitos del Cid Campeador, el caballo blanco de Santiago Matamoros y la Virgen del Pilar que no quiso ser francesa pues quiso ser capitana de la tropa aragonesa, los españoles de viejos (o no tan alejados) tiempos se sintieron solidarios dentro de la nave de la Santa Madre Iglesia y bajo el cielo protector del Cristianismo frente a la islámica chusma sarracena o a los impíos franceses importadores de las funestas prácticas del liberalismo y el libre pensamiento.

Pero todo esto no es más que lenguaje.

La publicidad y el mito, como la retórica y la poesía, son creaciones típicas del lenguaje, pues, éste, como muy bien vieron los antiguos griegos, es capaz de producir maravillas, por ejemplo, hacer que lo insignificante parezca grande o lo grande insignificante, de persuadir, de enhechizar, de encandilar, de suscitar pasiones, de transmitir afectos, pero no se compromete –porque no puede– a transmitir la verdad, o sea a transmitir la realidad tal y como es. Los griegos, los sofistas del siglo V a. J. C., después de descubrir tantas virtualidades del lenguaje, utilísimas todas ellas en Retórica (y por tanto en la moderna Teoría de la Comunicación) debieron quedarse perplejos y exclamar: ¡Cualquiera se fía de él! La ciencia moderna, al tanto de la incapacidad del lenguaje para alcanzar el nivel de exactitud que los nuevos conocimientos exigían, se entregó al lenguaje lógico-matemático, pero yo no sé si con ello logró un definitivo acierto sustancial. En cualquier caso, el lenguaje que usamos todos los días no está hecho para ser transmisor de exactitudes, certezas y verdades. El lenguaje científico, tampoco.

Por eso ni la publicidad ni el mito son verdaderos ni falsos; y por eso mismo la Retórica confiesa desde que nació en Grecia que no pretende llegar más allá de lo verosímil, que no es lo verdadero, y la poética griega proclamó solemnemente por boca de Aristóteles que una cosa es la corrección en poesía que produce tanto deleite en los que de ella gustamos y otra la corrección en otras artes como la ética, la política, la medicina o la zoología.⁶¹ Se puede ser un espléndido poeta –explica el magistral Estagirita– aun siendo un lego total en zoología y en consecuencia describiendo la cornamenta de una cierva, que, al parecer (pues yo tampoco

⁶¹ Aristóteles. *Poética*. 1460 b.

lo sabía) no echa cuernos.⁶² En Homero y en Píndaro⁶³ –dos grandes poetas– las ciervas aparecen con cuernos, pero siguen siendo magníficos poetas aunque no sepan que la hembra del ciervo no tiene cuernos.

Para entender qué es el mito es esencial tener presente esta indiferencia del lenguaje o, si se prefiere, de determinadas realizaciones del lenguaje, a lo verdadero y lo falso o al criterio o veredicto de veracidad.

El mito es lenguaje, discurso, *lógos*, que se salva de la indiscreta verificación, que es impropio. Por eso el mito es siempre un discurso sincrético y está tan sometido a sincretismo como los dogmas de las religiones. Los mitos puros o no existen o son muy escasos como tampoco son puros los dogmas de las religiones ni tampoco son puras las lenguas. Se ve que al ser humano y a sus productos derivados del *lógos* o lenguaje inteligente racional (precisamente lo que le diferencia de los demás animales) les sienta mucho mejor –felizmente– la promiscuidad que la pureza.

Sabiendo perfectamente que los mitos en estado puro prácticamente no existen, el ya citado L. Edmunds define el mito como un conjunto de formas múltiples o variantes de una misma historia que existen como textos escritos, en prosa o verso, o bien en forma oral o en la escrita y en la oral o, a la vez en modalidades del lenguaje y en la pintura de los vasos o en las artes plásticas, o independientemente.⁶⁴

Lo típico de los mitos, como de los dogmas, los dioses, las liturgias y hasta los lugares de culto de las religiones, son sus diferentes versiones, muchas veces contradictorias, que a modo de estratos se han ido superponiendo unas sobre otras y además armonizándose, adaptándose y conformándose entre sí.

De la misma manera, en efecto, ocurre con los dogmas y los dioses de las religiones y hasta con los lugares de culto. La experiencia nos muestra, al ir excavando en una catedral, que de pronto aparece la cripta o la basílica paleocristiana y un estrato más abajo el templo romano y, ahondando, el templo de la divinidad prerromana antes de ser asimilada,

⁶² Aristóteles. *Poética*. 1460 b.

⁶³ Homero. *Iliad*. XV. 271; Píndaro. *Olimpica*. III. 52.

⁶⁴ Edmunds (1990: 15) «A Greek myth is a set of multiforms or variants of the same story, which exists either as written texts, prose or verse, or in oral form, or in both written and oral form, or in vase painting or plastic art as well or independently».

en acción social muy diplomática y políticamente correcta, a una de las divinidades de los conquistadores.

Otro ejemplo: Al infeliz indígena mexicano Juan Diego, que no era broker de la bolsa de Nueva York en el siglo XXI sino pastor de ovejas en el México del siglo XVII, se le apareció la Virgen de los Conquistadores, la Virgen de Guadalupe, exhortándole a la edificación de un templo en su honor precisamente en el lugar en el que había recibido culto una divinidad azteca femenina llamada Tonantzil.

En la religión cristiana todavía se perciben los diferentes estratos de sus dogmas (previamente mitos), que a veces no encajan unos con otros sin crujidos, chirridos y aun rechinamientos.

Por ejemplo, a Jesucristo, que es Dios, el Demonio le agarra por los pelos y lo traslada a un paraje elevado desde el que le muestra un reino fabuloso que le ofrece a cambio de adoración. Eso lo he leído yo de pequeño en el *Nuevo Testamento* y, asimismo siendo aún párvulo, al rezar el "Credo", hacía profesión de fe en que Jesucristo después de muerto había descendido a los infiernos. Luego, ya mayorcito, me di cuenta de que me encontraba ante estratos antiquísimos del más antiguo cristianismo, del *Ur-Christianismus*, o mejor aún, de la religión predecesora y progenitora del judaísmo y del cristianismo, que tenía puntos en común con el mazdeísmo, la religión de los antiguos persas fundada por Zoroastro, que proclamaba la existencia de dos dioses, el del bien, Ormuz, y el del mal, Ahriman, mito o dogma que, a mi humilde entender, encaja mucho mejor que otros con la realidad de la vida misma. Y entonces, a la luz del estudio comparativo de las religiones, sí que se explicaban y tenían sentido la tentación de Jesucristo por Satanás y su descenso a los infiernos tras la resurrección. Entonces sí encajaba todo.

Pero esos dos episodios o mitos no encajaban ni encajan todavía con los demás dogmas o mitos de un dios único sin competencia de otro pero que él mismo son tres personas pues es Padre y es Hijo y es Espíritu Santo o Paráclito Consolador, o sea, tres personas distintas pero un solo Dios. Esto no sólo no hay quien lo entienda, sino que, como dicen los curas con toda la razón del mundo e incluso la sobrenatural, es cosa de fe, o sea no hay que entenderlo, o sea es mito, es decir discurso ajeno al criterio de veracidad.

El Sócrates platónico de ese bellísimo diálogo que es el *Banquete* o *Simposio* sabía muy bien, al igual que todos sus discursadores compañeros de velada, que había, según los mitos, dos diosas Afroditas, la urania y la pandemia, que debían ser la misma aunque aparecían distintas en los mitos. La primera era la hesiódica, que había nacido de los genitales de Urano castrado por su hijo Crono, al caer en aguas de la isla Citerea, en la que la diosa recibía culto. Y la otra era hija de Zeus y Dione, una Afrodita de claro linaje griego creada muy probablemente para readaptar o aclimatar mejor a la otra, la hesiódica o urania, que, a su vez, parece una adaptación de una célebre diosa minorasiática, ampliamente adorada a la sazón, del tipo de Istar.⁶⁵

Pero, si ahondamos en el mito de Afrodita, la cosa se complica y percibimos en él inmediatamente el esperado sincretismo de diferentes estratos y de contradictorias versiones. Por ejemplo: junto a la feminidad y encanto connaturales de esta diosa, que es divinidad protectora del amor, la belleza y el matrimonio, función pacífica como ninguna otra, hay una contradictoria Afrodita guerrera y belicosa, especialmente venerada en Esparta, representación que alcanzó el continente griego habiendo partido de la isla de Chipre, adonde, a su vez, llegó procedente de Asia Menor, donde las diosas guerreras no escaseaban.⁶⁶

Y lo más bonito de este rechinante choque de representaciones evidentemente contradictorias es que los griegos las conciliaron simpáticamente haciendo que en su panteón Afrodita se asociara al dios griego de la guerra Ares y no sólo en el culto sino también en la cama según los relatos mitológicos concernientes a la pareja, en los que ambos dioses eran amantes en flagrante adulterio y, según determinadas versiones, padres de Eros, el dios del Amor.

Y al mencionar a Afrodita como madre de Eros nos metemos de lleno en otra madeja de contradictorios e incompatibles hilos. Pues hay un Eros que junto a Tártaro y Tierra es un principio cosmogónico en Hesíodo⁶⁷ y en las cosmogonías órficas,⁶⁸ y que era objeto de veneración en la beocia

⁶⁵ Rose (1970: 124-5).

⁶⁶ Rose, (1970: 125).

⁶⁷ Hesíodo. *Teogonía*. 120 ss.

⁶⁸ Hay una versión paródica de una de ellas en Aristófanes, *Aves*. 692 ss.

ciudad de Tespias⁶⁹ así como en Pario de Misia, mientras que poco antes de época alejandrina surge un culto y un mito a Eros como hijo, “páredro” o asistente de Afrodita. Se trata de ese Eros angelito y flechador que con sus dardos causa tanta desazón a los mortales.

Otro ejemplo: En la *Teogonía* de Hesíodo, la versión más antigua que tenemos del famoso mito de Medea, ella y su marido Jasón vivieron felices en Jolco tras haber puesto fin a sus aventuras y azarasas andanzas.⁷⁰ Pero, en cambio, la versión de la épica posthomérica –me refiero concretamente a los *Nóstoi*⁷¹ –refería nuevos e interesantes sucesos, como, por ejemplo, el rejuvenecimiento de Esón, padre de Jasón, mediante un mágico cocimiento, y asimismo el cocimiento artero con clara intención homicida que la maga perpetró en la persona de Pelias, el malvado e insolente rey de Jolco. Y aún hay más: Este último cocimiento lo conoce y lo expone poéticamente Píndaro en una de sus más preciosas odas,⁷² explicando de este modo cómo Jasón llegó a ocupar el trono dejado vacante por su antecesor el pérfido y malvado Pelias, hijo de Tiro y Posidón, hermanastro de Esón, a quien éste había confiado el poder hasta que Jasón alcanzara la mayoría de edad. Cuando Jasón se presentó a Pelias para reclamarle el trono, aquel le pidió que le trajese la piel del carnero que había transportado a Frixo por los aires, es decir, el vellocino de oro que el rey Eetes en Jolco había consagrado al dios Ares y estaba celosamente custodiado por un dragón.

Había ya versiones épicas de este mismo mito que referían y explicaban la presencia de Jasón y Medea en Corinto y cómo allí encontraron la muerte los infelices hijos de este matrimonio.⁷³ Pero discrepaban estas versiones épicas que explicaban la forma en que murieron los hijos de Medea de la que probablemente inventó Eurípides, que hacía de la madre la inmoladora de sus propios hijos, pues según aquellas los infelices niños habrían sido muertos por los corintios.⁷⁴

⁶⁹ Pausanias. IX. 27. 1. Se nos habla aquí del culto anicónico a una piedra que representaba a Eros como fuerza de la naturaleza.

⁷⁰ Hesíodo. *Teogonía*. 992-1001.

⁷¹ Fr. 6. Allen.

⁷² Píndaro. *Píticas*. 250.

⁷³ Page (1964: XXII-XXIII).

⁷⁴ Page (1964: XXVII-XXIX).

El caso es que en Corinto existía el culto de los “hijos de Medea” que debió dar origen al famoso y truculento episodio de la residencia de Jasón y Medea en dicha ciudad que encontramos en la versión de Eurípides y en otras incluso posteriores.⁷⁵ Allí vivieron ambos durante un tiempo en armonía hasta que el rey de la ciudad, Creonte, quiso casar a su hija Creúsa⁷⁶ con el héroe de la saga de los Argonautas. Entonces decretó el destierro de Medea, que ésta, empero, consiguió demorar algún tiempo para ejecutar en él su venganza. Impregnó de veneno un vestido, adornos y joyas que, portados por sus propios hijos, envió en calidad de presente de boda a su odiada rival, que tan pronto se acicaló con ellos comenzó a arder en asombroso y devorador fuego que se extendió a su padre, que había acudido en su auxilio, y a todo el palacio. En tanto estos hechos ocurrían, Medea daba muerte a sus hijos con sus propias manos y acto seguido escapaba a Atenas volando en el carro tirado por caballos alados que había recibido como regalo de su abuelo el Sol.

En otra versión que a Eurípides no interesó en absoluto, los hijos de Medea y Jasón eran lapidados por los corintios furiosos por el mal fin que habían tenido el rey Creonte y su hija Creúsa por obra del regalo que ellos habían llevado a palacio.

La versión euripidesca, o, mejor dicho, la escogida y reformada en parte por el poeta trágico Eurípides, según la cual los cadáveres de los infelices hijos de Medea se quedan en Corinto para recibir sepultura allí en el templo de Hera, trata con este último retoque de explicar, justificar, subrayar y celebrar un ritual de carácter local.

Pero el mito no muere aquí, sino que contiene excrecencias pobladas de variantes que lo continúan. Medea huye a Atenas porque previamente se había asegurado la ayuda y protección de Egeo, rey de dicha ciudad, a quien había garantizado la descendencia si se casaba con ella, y allí trató en vano de dar muerte a Teseo cuando éste llegó a la corte para hacerse reconocer por su padre una vez superadas todas las difíciles pruebas que jalonaron su aventurado camino. Descubiertas sus malvadas intenciones fue desterrada de Atenas y regresó definitivamente a Asia, acompañada

⁷⁵ Burkert (1966).

⁷⁶ Eurípides. *Medea*, *passim* y escolios. Ovidio. *Heroidas*. XII. 53 ss.

de su hijo Medo, que había tenido con Egeo y que se convirtió en el ancestro epónimo del pueblo de los medos. Luego volvió a su Cólquide natal, donde su padre Eetes había sido destronado por su hermano (y por tanto tío de Medea) Perses, a quien la maga destronó e hizo matar para devolver el reino a su propio padre.

Finalmente, existía una tradición según la cual Medea no habría muerto, sino que habría sido trasladada en vida a los Campos Elíseos, donde, como otras señaladas heroínas (Ifigenia, Helena y Políxena) se habría unido con el no menos famoso héroe Aquiles.

De modo que con el sincretismo tenemos que contar necesariamente al abordar el mito, nos guste o no. Y esto es así porque nuestro lenguaje también es sincrético, contiene palabras, giros, frases y versiones lingüísticas del mundo que pertenecen al pasado de distintas épocas y que todos hemos heredado y que no por ello las sometemos al criterio de veracidad porque, entre otras cosas, tal actitud no merece en absoluto la pena. No seremos más laicos diciendo "salud" en vez de "adiós" ni datando las pirámides de Egipto añadiendo al guarismo del año la coletilla de "después de Lenin" en vez de la usual de "después de Cristo". En el fondo, todo es lenguaje, todo es lógos o sea mito. Incluso Lenin. No merece la pena alterar el sintagma "coger un catarro" ("*to catch a cold*") para intentar reflejar más objetiva, verdadera y científicamente la realidad.

El lenguaje y el mito coinciden en su alejamiento del maníaco rigor de lo verdadero y lo objetivo, que es un propósito o afán inalcanzable por el lenguaje y que por tanto el mito, que no es otra cosa más que lenguaje, no consigue alcanzar ni aunque se lo proponga. Algunas religiones, más abiertas, dejan a sus mitos campar por sus respetos. Otras, en cambio, más dogmáticas e intolerantes, convierten sus mitos en dogmas, recurren a la fe para explicar lo inexplicable y, para poner fin a los casos de pertinacia en la incredulidad, reclaman la filantrópica ayuda del Santo Oficio.

Pero lo cierto es que no consiguen nada convincente o razonable, porque ni el lenguaje ni el mito son transmisores de verdades eternas. Ambas entidades tienen otras funciones. No tienen que servirnos en bandeja la verdad, entendida como coincidencia con la realidad, porque tampoco pueden, pero sí son operativas, activas, dinámicas, pragmáticas, dialógicas, interactivas, psicológicas, políticas y sociales. Todo lo que se puede decir del lenguaje se puede decir igualmente del mito.

En primer lugar, el mito, en cuanto lenguaje, es comunicativo. Nadie habla sin razón ni para sí mismo en primera instancia. El mito, como el lenguaje, es siempre para los demás, es del “yo” para el “tú”. Sirve fundamentalmente para influir en el prójimo. Entra de lleno en esa función primordial del lenguaje que es la del dialogismo y la interactividad. Si uno se cuenta un mito a sí mismo es como si uno se hablara a sí mismo. Es algo que debe hacerse, en el mejor de los casos, cuando uno está a solas o en voz baja para no dar que hablar o parecer demente y es algo que se efectúa manteniendo la misma estructura dialógica propia del diálogo, que es la forma fundamental del lenguaje.

Cuando uno se habla a sí mismo o se cuenta un mito, se escinde esquizofrénicamente en dos mitades, la del “yo” y la del “tú”, pues está obligado a adoptar la estructura fundamental y básica del lenguaje. Efectivamente, la función más importante del lenguaje y por tanto del mito es la de influir en los demás. Yo puedo decir a mis estudiantes: “Hagan el favor de estudiar” o puedo contarles este mito: “Jehová creó Adán y Eva para que acabaran la carrera en la Universidad del Paraíso Terrenal, pero Eva le dio a Adán una manzana muy erótica por consejo de un animal tan simbólicamente libidinoso y lúbrico como la serpiente y ambos comieron de ella y se olvidaron de los estudios, colgaron los libros, perdieron la matrícula y fueron expulsados de tan excelente academia por un ángel servidor del Rector o sea de Jehová”. En cualquier caso, cuando hablamos o contamos mitos pretendemos obtener algo de nuestro prójimo. En el precedente ejemplo, que mis chicos estudien. En los dos que eligió como ejemplos Aristóteles en su *Retórica*, el narrador-orador pretendía salvar a sus conciudadanos de la tiranía (primer ejemplo) o evitar que la ciudad de Samos fuera sangrada por nuevos demagogos (segundo ejemplo).

El mito, pues, al igual que el lenguaje posee estructura dialógica, es de un “yo” para un “tú”, y cuenta con toda la pragmaticidad del lenguaje. Porque el lenguaje o es pragmático o no es nada. Así pues, mito y lenguaje son operativos, activos, dinámicos y pragmáticos, hacen algo.

El mito –recordemos– ha servido para poner en marcha acciones rituales como las formas dramáticas de los misterios, las catárticas tragedias griegas, los dramas satíricos de Atenas que recordaban a los atenienses que dentro de sí mismos llevaban un sátiro oculto, el teatro No japonés,

etc. Sin caer en la aberración y exagerada postura de la primacía del rito sobre el mito y sin extender el ritualismo –como hizo el grupo de Cambridge encabezado por W. Robertson Smith⁷⁷ y J. G. Frazer⁷⁸– a la génesis de toda forma de cultura, incluida la mismísima filosofía, nos parece que mito y rito mantienen entre sí estrechas relaciones.

Ha sido Malinowski,⁷⁹ el gran etnógrafo fundador de la “escuela funcionalista” de la mitología quien ha demostrado la unidad interna del mito y del rito, sus frecuentes interacciones y estrechos vínculos, y sobre todo –y esto es lo más interesante– el hecho de que ambos cumplen una función práctica en la sociedad en la que están instalados.

El mito, al igual que el rito, desempeña funciones prácticas, sirve para hacer cosas, como, por lo demás el mismo lenguaje. El mito, para empezar, sirve para mantener las tradiciones y la continuidad de la cultura tribal, y, al igual que el rito, para mantener la cohesión de la tribu.

El mito tiene, pues una primordial función político-social. También, para E. Durkheim, el fundador de la escuela sociológica francesa, el mito forma parte de las representaciones colectivas impuestas al individuo por la sociedad, esas representaciones colectivas que, dispuestas en forma de lenguaje, yo he dado en llamar la logosfera y a través de las cuales se expresa la realidad social y que para mí no es más que lenguaje.⁸⁰

La religión y la mitología son para Durkheim representaciones colectivas a través de las cuales se expresa la realidad social y de alguna manera se reproduce y hasta se diviniza. Yo añado a esta formulación que religión y mito son comunicación político-social y por tanto lenguaje, que son representaciones colectivas y por tanto lenguaje (pues se piensa con lenguaje), y, por consiguiente, forman parte del lógos, del lenguaje ubicado en la logosfera.

El mito, que es lenguaje y por consiguiente es pragmático, sirve para otras muchas funciones sociales que Malinowsky, estudiando in situ a los papúes de las islas Trobriand en Oceanía, puso muy claramente de manifiesto. Por ejemplo, el mito sirve para codificar el pensamiento, para reforzar la moral a la que se ve sometida la tribu, para procurar reglas

⁷⁷ Robertson Smith (1889).

⁷⁸ Frazer (1890).

⁷⁹ Malinowski (1922) (1926) (1927) (1929) (1935).

⁸⁰ Durkheim (1912).

precisas e inequívocas de comportamiento en las más variadas circunstancias y vicisitudes vitales, para sancionar los ritos, las ceremonias, las fiestas, los usos, las costumbres, las actitudes y las relaciones sociales e interpersonales de los miembros de la tribu, e incluso para explicar, justificar y racionalizar el orden social de la tribu.

Pero, además, para los aborígenes de las tribus estudiadas por Malinowski los mitos hacen algo más que resolver los problemas esenciales que impiden el bienestar del hombre y de la sociedad y los que rompen la deseable armonía política económica y social que debe reinar en las comunidades, pues también ejercen su auténtico poder y su fuerza sobre el destino del mundo y de los hombres.

Los mitos eran para ellos, en efecto, lo que la palabra revelada por Dios en las *Sagradas Escrituras* es para los cristianos. Y eso era así porque, según Malinowski, los mitos se reproducían continuamente en los ritos, con lo que el mito se instalaba fácilmente en la esfera activa y pragmática de la magia y del ritual de la religión.

Con Malinowski queda demostrada la funcionalidad psicológico-social del mito. El mito es, pues, socialmente operativo, activo, socialmente dinámico y pragmático.

Cuando un niño nace hay que bautizarlo porque nace con una mancha y se cuenta para explicar este rito del bautismo el mito del pecado heredado y también el bautismo de Jesucristo por San Juan Bautista en aguas del Jordán, y cuando un niño toma la primera comunión come a Dios y también un mito se encarga de explicar esta ritual teofagia y misterio iniciático: la reunión de Jesucristo con sus discípulos en el cenáculo para celebrar la Pascua con la Santa Cena. En la santa misa el sacerdote oficiante come la hostia y bebe el vino del cáliz que ya mágicamente no son ni pan sin levadura ni vino sino el cuerpo y la sangre de Cristo y toda esta magia que hace arrodillarse a los fieles en torno al oficiante del ritual tiene su pertinente mito que la explica puntual y debidamente. El sacerdote—explicaría el mito— estaría rememorando y repitiendo mágica y ritualmente una Santa Cena determinada que ocurrió —como siempre acontece en los mitos— en el remoto pasado.

Observemos incidentalmente cómo en cada uno de los ritos y los mitos descritos hay sincretismo, pues es evidente que comerse a Dios y beber su sangre no son rituales que nacieran con el cristianismo ni los

mitos que los explican tampoco. No es éste el momento, sin embargo, de tratar esta cuestión, por interesante que sea.

Pero, como vamos exponiendo, la lógica o la veracidad es lo que menos interesa en el mito, como tampoco son estas dos características los rasgos o funciones esenciales del lenguaje. En el lenguaje y en el mito cuentan sobre todo lo psicológico y lo político-social.

En este punto encajan perfectamente todos los descubrimientos que indujeron al antropólogo L. Lévy-Bruhl,⁸¹ estudioso de la mentalidad primitiva, a afirmar que las representaciones colectivas no tienen características ni propiedades lógicas y que lo místico y lo prelógico son dos aspectos de una misma propiedad.

En las representaciones colectivas propias de los pueblos primitivos los elementos emocionales superan con mucho a los lógicos y racionales. Además, se adhería Lévy-Bruhl a la opinión de Malinowski al interpretar el mito como un instrumento para mantener la cohesión y la solidaridad de los miembros del grupo social más que para explicarles la realidad del mundo que les rodea.

Asimismo el filósofo alemán Ernst Cassirer⁸² negó al mito el carácter intelectual, aunque admitía en él formas inconscientes de intelección, por considerar que pertenecía más bien a la esfera de la afectividad y la voluntad. Y en este punto el lenguaje—entiende el filósofo—se parece mucho al mito porque —pienso yo— sencillamente el mito es lenguaje.

Partiendo de la idea humboldtiana según la cual el hombre se pertrecha de palabras para conquistar y apoderarse del mundo de los objetos, Cassirer describe la batalla librada por el espíritu y el mundo, batalla en la que aquel ataca con la fuerza de la expresión y éste con la de la impresión.

Susanne Langer,⁸³ estudiosa y traductora de las obras de Cassirer, explicó claramente (con mayor claridad que el autor objeto de su estudio) cómo los más primitivos productos del pensamiento mítico son elementos más psicológicos que lógicos, parecidos a los de los sueños, palabras que

⁸¹ Lévy-Bruhl (1910) (1922) (1931).

⁸² Cassirer (1955).

⁸³ Langer (1949).

transmiten imágenes surgidas de la impresionable y creativa mente del hombre. También en el lenguaje –añado yo– predomina lo psicológico sobre lo lógico. Y eso es también así en los discursos poético y retórico.

Cassirer reconoce al mito, al igual que hicieran Malinowski y Durkheim, la pragmaticidad social como función esencial. El mito sirve para hacer algo y este algo es político-social, pues consiste básicamente en crear fuertes lazos de solidaridad entre los miembros de las tribus que del mito participan.

Lo que el lenguaje dice y el mito cuenta no será verdad pero es expresión de un sentimiento más o menos consciente. Yo no sé si los veinticuatro husos horarios tienen objetividad o son purita convención y por tanto no puedo dejarme matar por la hora que dicen que es en Taiwán cuando los ingleses toman el té at tea time. Sin embargo, cuando me pisan el callo del pie derecho y suelto un “¡ay, ay, a ver si miras por donde vas!”, o cuando al ver a un niño a punto de caer de una ventana grito: “¡cuidado, cuidado, ese niño!”, ya no cabe preguntarse por la veracidad de nada, pues, gracias a Dios, ya no se trata de eso. ¡Qué manía con la dichosa verdad que nos persigue como una pesadilla!

Cuando nació la Retórica filosóficamente fundamentada, o sea, en el clima intelectual de la Sofística, que se había instalado en la Atenas del siglo V a. J. C., los fundadores del nuevo arte se preocuparon menos de la presunta verdad que de lo verosímil y, convencidos de la realidad más psicológica que lógica del lenguaje, tuvieron muy en cuenta como estrategias persuasivas el carácter del hablante (*êthos*) manifestado a través de su discurso y la conmoción del oyente (*páthos*) que con sus oportunamente enhebradas palabras provocaban. Los dos maestros en sacar partido al carácter del hablante (*êthos*) manifestado a través de su discurso y a la conmoción del oyente (*páthos*) fueron respectivamente los oradores Lisias y Demóstenes, que yo creo que fueron y siguen siendo los mejores oradores del Cánón.

En el lenguaje –y por tanto también en el mito– cuenta, a todas luces, más lo psicológico que lo lógico. El lenguaje y el mito son simbólicos, metafóricos, metonímicos. Reflexionemos. La serpiente es un animal de la especie de los ofidios, animales que son ovíparos y tienen piel escamosa que mudan anualmente y además reptan. Esta última característica era la que más chocó a los romanos que la denominaban

serpens sin afán ninguno de reproducir lingüísticamente su esencia en la totalidad, sino empleando metonímicamente una muy aparente e impresionante parte de ella para designar el todo. Las palabras, pues, empiezan siendo metafóricas, metonímicas. No intentan agotar en su representación la totalidad del campo de la realidad que acotan.⁸⁴

El primitivo mito está íntimamente ligado a la función expresiva y simbólica del lenguaje. El carácter fundamentalmente simbólico de los mitos se asocia a su carácter metafórico, en lo que coincide también con el lenguaje. Las raíces últimas del lenguaje, así como de los mitos y los sueños, se encuentran en ese importante capítulo de la “psicología de lo profundo” por el que se han interesado escuelas psicoanalíticas tan importantes como las de Freud, Jung y Adler.

Los mitos se pueden asociar a los principios inconscientes de la psique y quizás el intento más interesante de realizar esta asociación fue el de Jung,⁸⁵ que partía del concepto de las “representaciones colectivas”. Estas “representaciones colectivas” aparecen en los sueños y en los mitos y son semejantes a lo que en mitología suele denominarse con el nombre de “motivos”. De este modo se explica que los motivos de los mitos formados en tiempos inmemoriales se reproduzcan siempre de nuevo en las almas de los modernos. Es como si se nos impusieran como un recuerdo de lo pensado o visto en los tiempos inmemoriales de la gris prehistoria. Por eso Jung llama a esa especie de representación “representación colectiva” o sea de una “conciencia colectiva” o “*Kollektiv-Bewusstsein*”. Y en realidad el inconsciente particular de cada individuo no es más que la capa más superficial del “inconsciente colectivo”, el “*kollektives Unbewusstes*”. Pues bien, a diferencia de los “cuadros” (“*Bilder*”) que genera el inconsciente personal, el inconsciente colectivo genera “cuadros” (“*Bilder*”) que tienen carácter declaradamente mitológico.

Por consiguiente, esas “representaciones colectivas” coinciden en forma y contenido con las que aparecen como capas subyacentes de las fábulas y mitos de todos los pueblos y épocas, lo que no deja de ser sumamente curioso.

⁸⁴ Nietzsche y Vaihinger (1990).

⁸⁵ Jung (1938) (1953-79: IX, 75-110).

Pues así es el mito, tal cual es el lenguaje, o sea, operativo, activo, dinámico, pragmático, psicológico más que lógico, y, sobre todo, político-social.

Bibliografía

- Brelich, A. (1958) *Gli Eroi Greci*, Roma.
- Burkert, W. (1966) "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *GRBS* VII 87-121.
- Burkert, W. (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley y Los Angeles.
- Carré, J. R. (1932) (a) *Fontenelle, De l'origine des fables*, París
- Carré, J. R. (1932) (b) *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, París
- Cassirer, E. (1955) *The Philosophy of Symbolic Forms*, II, Mythical Forms, trad. ingl., N. Haven.
- Detienne, M. (1981) *L'invention de la mythologie*, París.
- Durkheim, E. (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París.
- Edmunds, L. (comp.) (1990) *Approaches To Greek Myth*, Baltimore-Londres.
- Edmunds, L. (1990) "Introduction: The Practice of Greek Mythology", en L. Edmunds (comp.), *Approaches To Greek Myth*, Baltimore-Londres, 1-20.
- Fortenrose, J. (1966) *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley.
- Frazer, J. G. (1890) *The Golden Bough*, Londres.
- García Gual, C. (1987) *La Mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona.
- Jung, C. G. (1938) "Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus", *Eranos-Jb=H.* IX, 75-110.
- Jung, C. G. - Kerényi, K. (1941; 4ª ed. 1951) *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien*, Amsterdam-Leipzigxx.
- Kirk, G. S. (1973) *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona.
- Langer, S. (1949) *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston.
- Langhe, R. de. (1958) *Myth, Ritual and Kinship*, Oxford.
- Lévi-Strauss, C. (1955) "The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore* 68, 270 428-44.
- Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*, París 1958; 2ª ed. 1961; 3ª ed. 1968. Trad. ingl. *Structural Anthropology*, Londres- N. York 1963.

- Antropología estructural*, trad. esp., Buenos Aires 1972.
- Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, París (b). (1964) *El pensamiento salvaje*, trad. esp., México.
- Lévi-Strauss, C. (1948) *La vie familiale et sociale des indiens nambikwara*, París.
- Lévi-Strauss, C. (1962) (a) *Le totémisme aujourd'hui*, París. (1965) *El totemismo en la actualidad*, trad. esp., México.
- Lévi-Strauss, C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*, París.
- Lévi-Strauss, C. (1964) *Mythologiques. Le cru et le cuit*, París.
- Lévi-Strauss, C. (1952) *Race et histoire*, París.
- Lévi-Strauss, C. (1955) *Tristes Tropiques*, París.
- Lévy-Bruhl, L. (1923) *La mentalité primitive*, París 1922.
- Lévy-Bruhl, L. (1931) *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París.
- Lévy-Bruhl, L. (1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París.
- Lüthi, M. (1975) *Das Volksmärchen als Dichtung*, Colonia.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*, Londres.
- Malinowski, B. (1935) *Coral Gardens and their Magic*, 2 vols., Londres.
- Malinowski, B. (1926) *Myth in Primitive Psychology*, Londres-N. York.
- Malinowski, B. (1927) *Sex and Repression in Savage Society*, Londres-N. York.
- Malinowski, B. (1929) *The Sexual Life of Savage in North-Western Melanesia*, 2 vols., Londres-N. York.
- Müller, F. M. (1898) *Chips from a German Workshop*, reimpr., Londres.
- Müller, F. M. (1856) "Comparative Mythology" en F. M. Müller, *Chips from a German Workshop*, (1898) reimpr., vol IV, Londres, 1-154.
- Müller, F. M. *Introduction to the Science of Religion*, Londres 1873, reimpr., Londres 1899.
- Nietzsche, F. y Vaihinger, H. (1990). *Sobre verdad y mentira* (Trads. de L. M. Valdés, y T. Orduña), Madrid.
- Page, D. L. (1964) *Euripides' Medea*, Oxford.
- Read, H. - Fordham, M - Adler, G.- McGuire, W. (comps.). (1953-79) *The Collected Works of C. G. Jung*, trad. ingl., 20 vols., Princeton

Robertson Smith, W. (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*,
Londres.

Rose, H. J. (1970). *Mitología Griega*, trad. esp., Barcelona.

Vries, J. de. (1961). *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München.