

2016

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2016, NÚM. 16

<http://www.orbisterrarum.cl>



¿Qué es el mito? Algunos presupuestos metódicos y epistemológicos para su estudio

What is the myth? Some methodical budgets and epistemological for his study

Alejandro González Ríos*

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Resumen: El presente estudio aborda el concepto de *mythos* y algunos de sus presupuestos metódicos y epistemológicos, como su relación con el lenguaje y el habla, la diferencia entre Mito, mito y Mitología, y los caminos que tomó su naturaleza en relación con *lógos*. Si bien múltiples estudios e investigaciones definen su naturaleza, abordar algunos presupuestos permitiría evidenciar la variedad de matices y consideraciones que ha tenido el concepto.

Palabras clave: Mito, mitología, *mythos*, *lógos*, lenguaje, habla

Abstract: The present study approaches the concept of *mythos* and some of his methodical budgets and epistemological, as his relation with the language and the speech, the difference between Myth, myth and Mythology, and the ways that his nature took in relation with *lógos*. Though multiple studies and investigations define his nature, to approach some budgets would allow to demonstrate the variety of shades and considerations that has had the concept.

Keywords: Myth, mythology, *mythos*, *lógos*, language, speech.

* Licenciado en Educación con mención en Historia y Profesor de Historia Geografía y Educación Cívica, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Diplomado en Estudios Clásicos con mención en Cultura, UMCE. Diplomado en Egiptología y Medio Oriente Antiguo, Universidad de Chile. Diplomado en Estudios Griegos, Universidad de Chile. Contacto: alejandro.gonzalez.rios@outlook.com

¿QUÉ ES EL MITO? ALGUNOS PRESUPUESTOS METÓDICOS Y EPISTEMOLÓGICOS PARA SU ESTUDIO¹

Alejandro González Ríos

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

I- A modo de introducción: sobre las huellas de *mythos*

De todos los fenómenos que rodean nuestra cultura y que son producto de nuestro acontecer y desarrollo vital, el más complicado de analizar por su apariencia, por la forma en que lo estudiamos y por su casi nula consideración lógica-racional, es el mito.

A primera vista, noción que consideramos en nuestros días, éste parece puro caos, irracionalidad, una deformación de ideas, incoherencia, algo “desprovisto de rima y de razón”,² como nos diría Ernst Cassirer. El valor ideológico que en el ámbito científico e intelectual se le atribuye al adjetivo de *lo mítico*, contiene una aguda contradicción entre mito y ciencia. Se utiliza comúnmente para calificar lo negativo de cualquier pensamiento (científico, teórico, académico) que se considera como contrario o enemigo. En este sentido, no solemos considerarlo de manera positiva desde el punto de vista científico, mucho menos desde una mirada histórica para estudiar las características y particularidades de una sociedad.

La idea de manifestarse a través del tiempo mediante una organicidad como lo es la historia, hace posible crear un escenario sobre el cual y desde el cual creemos tener una visión tendiente a lo “universal”, unívoca, verdadera. De modo que la existencia de una perspectiva diferente a la de la historia y al discurso científico sobre el cual se valida ésta,

¹ Este trabajo fue adaptado para su publicación en la revista *Historias del Orbis Terrarum*, siendo parte original de una investigación más acabada y extensa, como un capítulo de la memoria de título “*Mito e Historia: Una revisión filosófica e historiográfica del concepto de mito para el estudio de la Grecia Arcaica*” del mismo autor, UMCE, 2016.

² Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica, Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 64

forzosamente traspasaría nuestros preceptos y categorías conceptuales sobre las cuales comprendemos y damos sentido a nuestra realidad.

Nuestro pensamiento científico-racional al renunciar a utilizar asociaciones por contraste, a unir contrarios, a considerar posibilidades de interpretación de la realidad que escapen del paradigma científico establecido, renuncia directa o indirectamente a relacionarse con el mito de forma significativa, reduciéndolo a un mero *pensamiento ambiguo, equívoco, polivalente* al momento del descubrimiento y la definición del individuo, como señaló Jean Pierre Vernant.³

Todos somos presa de confusión cuando tratamos de dilucidar si el mito es ficción, mentira, fantasía, superstición, credulidad, ignorancia, etc., puesto que de alguna u otra manera, “lo consideramos como valor cultural...circunscrito a los antepasados primitivos”.⁴ O bien, como caso contrario y complementario al anterior, “casi todo el mundo cree que sabe lo que dice con la palabra mito”⁵ considerando como argumento para ello, los ejemplos de la mitología griega. No hay nada más familiar que la mitología. Por doquier “un mito es percibido como mito por todo lector y en todo el mundo”, como nos señala Marcel Detienne.⁶

En este sentido, a pesar de algunos pasajes en claroscuro que tiene nuestra curiosidad e inteligibilidad frente al mito, “existe una larga tradición cultural y figurativa que nos ofrece la impresión de familiaridad...”⁷

Normalmente, como nos señaló Cassirer, el mito y su estudio pasan por “comprendido” cuando se ha conseguido explicar su procedencia a partir de determinadas disposiciones básicas de la naturaleza humana.⁸ En este sentido, parecía que comprender su contenido significaba demostrar su nulidad objetiva, así como percatarse de la ilusión sobre la que basaba su existencia.

No obstante lo anterior, para una mejor comprensión de nuestra realidad, de nuestro pasado, de nuestra dimensión humana, la forma en que conocemos y articulamos nuestros

³ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Editorial Ariel, Barcelona, 1973, pp.16-17

⁴ Acevedo, Cristóbal, *Mito y conocimiento*, Universidad Ibero Americana A.C., 2001, p.12

⁵ Kirk, G. S., *Mito, sus significados y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1985, p.22

⁶ Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Ediciones Península, Barcelona 1985, p.11

⁷ Detienne, Marcel, *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Ediciones Akal, 2007, p.27

⁸ Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 2. *El pensamiento mítico*, FCE, México, 1998, p.10

pensamientos, así como para una mejor comprensión de nuestro inconmensurable afán de vivir y registrar aquella experiencia mediante una práctica mnemotécnica, el estudio del mito se muestra decididamente dentro de nuestra formación y educación como seres humanos.

Lo señaló Ortega y Gasset, en su ensayo “Don Quijote en la escuela” de 1920, en lo referido a la educación y al mito como fundamento de esta:

“Yo creo que imágenes como las de Hércules y Ulises serán eternamente escolares. Gozan de una irradiación inmarcesible, generatriz de inagotables entusiasmos. Un pedagogo practicista despreciará estos mitos y en lugar de tales imágenes fantásticas procurará desde el primer día implantar en el alma del niño ideas exactas de las cosas. «¡Hechos, nada más que hechos!»... Para mí, los hechos deben ser el final de la educación: primero, mitos; sobre todo, mitos. Los hechos no provocan sentimientos. ¿Qué sería, no ya de un niño, sino del hombre más sabio de la tierra, si súbitamente fueran aventados de su alma todos los mitos eficaces? El mito, la noble imagen fantástica, es una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría paralítica. Ciertamente que no nos proporciona una adaptación intelectual a la realidad. El mito no encuentra en el mundo externo su objeto adecuado. Pero, en cambio, suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica”.⁹

Habiendo advertido aquello, diversos estudios paulatinamente comenzaron a superar este pozo y los diversos prejuicios asociados al mito, a partir de los cuales le había negado la capacidad de “...formular una aserción, verdadera o falsa, sobre el mundo... o sobre el hombre.”¹⁰ El estudio del mito a lo largo de los siglos se convertiría en un tema de interés de variadas disciplinas, ciencias y oficios, las que desde sus particularidades epistemológicas realizaron numerosas interpretaciones y aportes que permitieron esbozar la naturaleza de éste.¹¹

⁹ Ortega y Gasset, José, *Obras Completas, Tomo 2, El Espectador (1916-1934)*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, pp.294-295

¹⁰ Vernant, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2003, p.215

¹¹ Para una perspectiva general de los caminos que fue tomando el estudio del mito Cf. Jesi, Furio, *Mito*, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1976; Vernant, Jean Pierre, “Razones del mito”, en: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2003, pp. 170-220; Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Ediciones Península, Barcelona, 1985; y Barrera, José Bermejo, *El mito griego y sus interpretaciones*, Ediciones Akal, Madrid, 1998. Una bibliografía selectiva permitiría circunscribir las problemáticas paralelas en torno al estudio del mito y evidenciar al mismo tiempo algunas prolongaciones de las cuestiones y teorías más relevantes de tal estudio. Por motivos de espacio, incluirlas en la discusión de nuestra investigación implicaría extender sin límites nuestro estudio, razón por la cual sólo serán enunciadas como bibliografía a consultar para quienes quieran profundizar en este tema desde estudios ingleses, franceses, italianos y

Y con los años su estudio sería incluido cada vez más dentro de diversas investigaciones, cuyos datos serían estimados “como algo que posee un significado, que tiene una verdad y que puede ser explicado”,¹² tal como aspiraron en su momento George Grote,¹³ Bronislav Malinowsky¹⁴ y Claude Lévi-Strauss,¹⁵ cuya experiencia con el mito y propuestas metodológicas, dieron frutos en obras de autores como Marcel Detienne,¹⁶ Jean

alemanes: Blase, F., *Les formes narratives et littéraires des mythes grecs*, 1992; Borgeaud, P., *Recherches sur le dieu Pan*, Institut Suisse de Rome, 1979 y *Aux origines de l'histoire des religions*, París, Seuil, 2004; Burkert, W., *Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín-Nueva York, 1972, y *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Ángeles, 1979; Buxton, R., (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999; Calame, C. (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce Antique*, Ginebra, 1988, y *Le récit en Grèce ancienne: énonciations et représentations de poètes*, París, 1986; Edmunds, L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1990; Ellinger, P., *La légende nationale phocidienne: Ártemis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Atenas-París, 1993; Gentili Y G. Paioni, B. (ed.) *Il mito Greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1977; Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce Antique*, La Découverte, París, 1968 [ed. Cast.: *Antropología de la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1981]; Goody, J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977 [ed. Cast.: *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid, 1985]; Gordon, R. L., (ed.), *Myth, Religion and Society. Structuralist Essays by M. Detienne, L. Gernet, J-P. Vernant and P. Vidal-Naquet*, Cambridge, 1982; Fritz Graf, *Greek Mythology. An Introduction*(1987), John Hopkins University Press, Baltimore-London, 1993; Greimas, Algirdas, *Des dieux et des hommes*, París, 1985; Jacob, Christian, *Problemes de lecture du mythe grec*, Le Conte (Albi Colloquium), Toulouse, 1987; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth; Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago, 1999; Nagy, Gregory, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1979; ídem, *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University Press, Ithaca, 1990; ídem, *Pindar's Homer: the Lyric Possession of an Epic Past*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1990; ídem, *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Renate, Schlesier, (ed.), *Faszination des Mythos*, Basilea- Frankfurt, 1985; Smith, Pierre, *La nature des mythes*, Diogene, 82, 1973; ídem, *Le Récit populaire au Rwanda*, París, 1975; Smyth-Florentin, Françoise, *Les Mythes illicites. Essai sur la 'terrepromise'*, Labor y Fidet, Ginebra, 1994; Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils ern a leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Seuil, París, 1983 [ed.Cast. ¿Creyeron los griegos en sus mitos? *Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Ediciones Gránica, Barcelona, 1987].

¹² Levi-Strauss, Claude, *Mito y significado*, Editorial Alianza, Barcelona, 2012, p.26

¹³ Cf. Grote, George, *A History of Greece*, vol.1, Harpers and Brothers Publishers, New York, 1861

¹⁴ Cf. Malinowsky, Bronislav, *Mito, magia y religión*, Editorial Planeta de Agostini, Barcelona, 1948; *Los argonautas del pacífico occidental*, Editorial Planeta de Agostini, Barcelona, 1986; *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Editorial Planeta de Agostini, Barcelona, 1985

¹⁵ Cf. Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, Colombia, 1997; *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995; *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 2002; *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*, FCE, México, 1972; *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*, Editorial Siglo XXI, México, 2003; *Mito y significado*, Alianza editorial, Madrid, 2007.

¹⁶ Cf. Detienne, Marcel, *Les Jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, París, 1989 [ed. Cast.: *Los jardines de Adonis, la mitología griega de los aromas*, Akal, Madrid, 1983]; ídem, *Dionysos mis a mort*, París, Gallimard, 1998, [ed. Cast.: *La muerte de Dionisio*, Taurus, Madrid, 1983]; ídem, *L'écriture d'Orphée*, París, Gallimard, 1989 [ed. Cast.: *La escritura de Orfeo*, Península, Barcelona, 1990]; ídem, *Apollon, le couteau á la main*, París, Gallimard, 1998 [ed. Cast. Apolo con el cuchillo en la mano, Akal, Madrid, 2001]; ídem (ed.), *Transcrire les mythologies: Tradition, écriture, historicité*, Albin Michel, París, 1994; ídem, *The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2003; ídem, *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Perrin, París, 2005, [ed. Cast.: *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Ediciones Akal S. A., Madrid, 2007]; M. Detienne Y J-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*, Flammarion, París, 1989 [ed. Cast.: *Las artimañas de la inteligencia: la "metis" en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1988].

Pierre Vernant,¹⁷ Pierre Vidal Naquet¹⁸ y José Bermejo Barrera,¹⁹ por nombrar a los helenistas más vigentes dentro de este plano.

Bajo este contexto, y a lo largo de nuestra investigación, evidenciaremos algunos presupuestos metódicos y epistemológicos del mito, como su relación con el lenguaje y el habla; la diferencia entre Mito con mayúscula, mito con minúscula y mitología, para finalmente dilucidar el camino que tomó el concepto dentro de la realidad griega a partir del tratamiento directo de autores antiguos como Homero y Platón, quienes en contraste muestran en parte los caminos que tomó el concepto de *mythos* en su relación con *logos*.

En este sentido, el propósito de este trabajo también estará enfocado en definir parte del estatuto social e intelectual del mito a partir de un estudio filosófico e historiográfico, con la finalidad de dimensionar en qué medida constituye un modo de expresión y pensar específico, propio e independiente, que posee su lengua, racionalidad y lógica propia, mediante la cual podemos estudiar el pasado de los pueblos antiguos, y en nuestro caso específico, el griego antiguo.

Al abordar el concepto de mito con una mayor profundidad y especificidad, descubriremos que no puede ser suplido por conceptos actuales de los cuales nos servimos para determinar y definir su naturaleza, y también podremos evidenciar en parte su propio contenido, gracias a que ha permanecido vigente a lo largo de la historia mediante una epistemología que muchas veces damos por conocida.

Explicaciones para fundamentar aquello hay muchas y variadas, pero desde la raíz misma del término podemos hablar de una palabra que por narrativa, expresa un dinamismo y un lenguaje vital, que habla de una realidad de fuerzas y energías que se perciben en el mundo y en el hombre, tal como se demostrará a lo largo de nuestra investigación siguiendo a Homero.

¹⁷ Cf. , Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Editorial Ariel, Barcelona, 1973; *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2003; *Entre mito y política*, FCE, México, 2002

¹⁸ Cf. Vidal Naquet, Pierre, *L'Atlantide*, Belles Lettres, 2005. Tr. *La Atlántida: pequeña historia de un mito platónico*, Akal, 2006; *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1972, con Vernant, Jean Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Paidós, Buenos Aires, 2002; *Le monde d'Homere*, 2002. Tr. *El mundo de Homero*, FCE, Argentina, 2001

¹⁹ Cf. Bermejo Barrera, José, *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal, Madrid, 1979; *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Akal, Madrid, 1980; *El Mito Griego y sus Interpretaciones*, Akal, Madrid, 1988; *Los Orígenes de la Mitología Griega*, Akal, Madrid, 1996; *Grecia Arcaica: la Mitología*, Akal, Madrid, 1996; *Lecturas del Mito Griego*, Akal, Madrid, 2002

El lenguaje mítico y su contenido son una unidad cultural simbólica. Desde aquí se establecen diferencias de identidad del mito respecto a los términos que presentan algún parecido o semejanza con éste.

Lo anteriormente expuesto, devela en parte la naturaleza de nuestro trabajo: hay que considerar que el hecho de pasar de la aquiescencia cotidiana de un conocimiento (como el histórico) a la duda epistemológica, supone abandonar el seguro terreno de lo dado. Si a ello añadimos pasar de la concreción científica a la vaporosidad y abstracción de la reflexión filosófica, el grado de dificultad al respecto aumenta.

Más aún, si a ello agregamos que el objeto mismo de la reflexión supone un modo de conocimiento que escapa a las leyes de la lógica, justamente porque no procede de lo elaborado por el *logos*, sino que más bien intenta expresar el impacto vital que la naturaleza produce en el interior humano (de ahí *mythós*), se comprenderá mejor el terreno sobre el cual está situado este trabajo de investigación, así como la importancia de este tipo de estudios para el esclarecimiento del término y su uso dentro de temáticas históricas.

Por lo tanto, este estudio supone sobre todo un acercamiento muy puntual a la contribución que el mito ha hecho dentro del conocimiento humano y en específico en relación con el conocimiento histórico de la naturaleza de éste, ejemplificado en la experiencia griega, y abordando su *status epistemológico* mediante un eje temporal que permita distinguir distintos usos y diferentes acepciones.

II- Presupuestos metódicos y epistemológicos

Por su origen, la noción de mito que hemos heredado contiene una raíz griega antigua a partir de la cual se erigió la tradición propia del pensamiento occidental en relación con éste y sus variadas interpretaciones desde diferentes disciplinas y ciencias a lo largo de los siglos.

Sin embargo, pese al desarrollo y la profundidad de los diversos planteamientos elaborados en torno a éste, sigue en pie y de manera muy influyente, la posición desde la cual comúnmente se define y aborda el estudio del mito mediante una doble oposición, como algo que “no es”: primero lo abordamos en *oposición a lo real*, al ser el mito

considerado como una ficción; y segundo como una *oposición a lo racional*, debido a que se considera al mito como algo absurdo e ininteligible.

Es en la línea de este pensamiento, de esta “tradición intelectual”, donde nos situamos como occidentales para comprender los diversos estudios, antiguos y modernos, que sobre el mito existen, cuya búsqueda de técnicas y procedimientos de interpretación y desciframiento, han tratado de conferirle en cada momento, un sentido a lo que en un principio sería entendido como una serie de fábulas, cuentos fantásticos, relatos ficticios y absurdos; poniendo en entredicho los antiguos y dogmáticos conceptos, al preguntarse por la verdadera naturaleza de aquello que nosotros llamamos mito.

No obstante lo anterior, para abordar el estudio del mito, se hace necesario aclarar algunos de sus presupuestos metódicos y epistemológicos: primero asociado a la relación del mito con el lenguaje; y segundo, asociado al origen griego del concepto, los que en conjunto muchos investigadores y estudiosos del mito los dan por entendidos, pero que, para efectos de una mejor comprensión de nuestro estudio son necesarios de tener en consideración.

El primer presupuesto epistemológico se refiere a la presencia de la palabra mito dentro de nuestro lenguaje, es decir, como perteneciente a éste y en relación con éste, correspondencia que nos permite circunscribirlo *a priori* como “perteneciente a la estructura de la mente humana”, tal como señala José Lasso de la Vega,²⁰ y al mismo tiempo, deducir aunque de manera hipotética por el momento, la existencia de un pensamiento propio asociado al mito que también sería parte de nuestra dimensión humana.

Cabe señalar de antemano que la capacidad de crear o vivir los mitos, no parece haber sido sustituida por nuestra capacidad de explicarlos. Los diversos intentos de exégesis han tenido variados resultados, unos más aceptados que otros, debido a la profunda heterogeneidad de elementos que se ofrecen a su análisis.

A la vez, es válido preguntarse si para el estudio del mito existe un mismo principio, o más bien si para cada mito no se necesitaría un principio distinto, como si éste fuera una organización de una singularidad irreductible, consustancial a un principio de explicación.

Considerar homogéneo el mundo de los mitos es una manifestación de una impresión de un espíritu siempre preocupado por captar lo mismo tras lo otro, lo único tras

²⁰ Lasso de la Vega, José, “La presencia del mito griego en nuestro tiempo”, *Revista de Historia Antigua*, Universidad Complutense de Madrid, 1989, p.99

lo múltiple. No obstante, cuando algo arbitrario se le somete por anticipado, el resultado cuenta menos que la vía mediante el cual se determinó.

El mito ocupa un lugar importante dentro de la estructura social y las actividades del espíritu, respondiendo “por naturaleza a las solicitudes más diversas y... simultáneamente”.²¹

Por más fundado que esté el análisis del mito a partir de un sistema de explicación, debe dejar y deja aún, una impresión de insuperable insuficiencia, un residuo irreductible el cual vemos tentados a atribuir una importancia decisiva en nuestro ejercicio de investigación, aprehensión y definición de éste.

Si bien cada sistema es verdadero en lo que propone, en nuestro caso del mito se trata de adaptar de manera forzada (mediante un proceso de abstracción que les hace perder junto a sus características más concretas, su realidad profunda) la diversidad de los hechos a los que se refiere, mediante la rigidez de un principio o principios considerados *a priori* como necesarios y suficientes.

Tal es el caso de la necesidad de definir aquellos presupuestos metódicos y epistemológicos respecto del mito, aclaración sin la cual la extensión de un principio de un sistema de explicación, corre el riesgo de acabar tarde o temprano, por restarle al mito toda eficacia de determinación precisa y por tanto, todo valor explicativo.

Como parte de nuestra experiencia vital de definición y aprehensión de la realidad, solemos otorgarle inteligibilidad al mito mediante la palabra, tanto oral como escrita, vehículo a partir del cual creamos diversos símbolos, significados y signos para comunicar nuestro devenir en el mundo. Aquello nos señala parte de la naturaleza del mito: también es lenguaje, un *habla*, como lo señala Roland Barthes.²²

a) El mito como lenguaje y habla

La definición que nos entrega el filósofo y semiólogo francés Roland Barthes en su obra *Mitologías*, es un acercamiento no menos controversial respecto al concepto de mito. Al preguntarse qué es el mito en la actualidad, lo define como un habla, señalando que no

²¹ Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, FCE, México, 1988, p.18

²² Barthes, Roland, *Mitologías*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p.199

se trata de cualquier habla, sino que es más bien un lenguaje que necesita de ciertas condiciones particulares para tornarse mito.

Según este autor, el mito “constituye un sistema de comunicación, un mensaje”.²³ No es sólo un objeto, un concepto o una idea. Se trata de un *modo de significación*, idea que perfectamente podría relacionarse con la existencia de un pensamiento mítico que gestase aquel proceso de significación.

Aquí el mito no está definido por el objeto de su mensaje como comúnmente suele considerarse, sino más bien por la forma en que este prolifera, de pasar de una existencia cerrada, muda, a un estado oral, abierto a la apropiación de la sociedad. Nada impide hablar de las cosas y puesto que la historia humana es la que hace pasar lo real al estado del habla, regulando la vida y la muerte, el lenguaje mítico se convierte en este sentido en un “habla elegido por la historia”.²⁴

Este habla o mensaje, no necesariamente tiene que ser oral, ya que puede estar formado por escrituras y representaciones propiamente tales, como un discurso escrito, una fotografía, el cine, la publicidad, etc. En este sentido señala Roland Barthes “todo puede ser un mito”,²⁵ en la medida que todo está abierto y propenso a aprehender la sociedad mediante el habla, tal como lo entiende Roland Barthes, es decir, desde una existencia cerrada a una abierta, la cual prolifera mediante su uso social y comunica el devenir humano.

Señala nuestro autor: “Cada objeto del mundo puede pasar de una existencia cerrada, muda, a un estado oral, abierto a la apropiación de la sociedad, pues ninguna ley, natural o no, impide hablar de las cosas”.²⁶ Explica también que el mito no puede definirse tan sólo por su objeto (significar) ni por su materia (la palabra), ya que cualquier materia puede ser dotada arbitrariamente de significación.

El mito, la palabra mítica está constituida por una materia ya trabajada sobre la base de una conciencia significante que puede razonar sobre este. Esta materia, a saber, es el lenguaje, la palabra.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Barthes, *Op. Cit.*, p.200

²⁵ *Ibíd.*

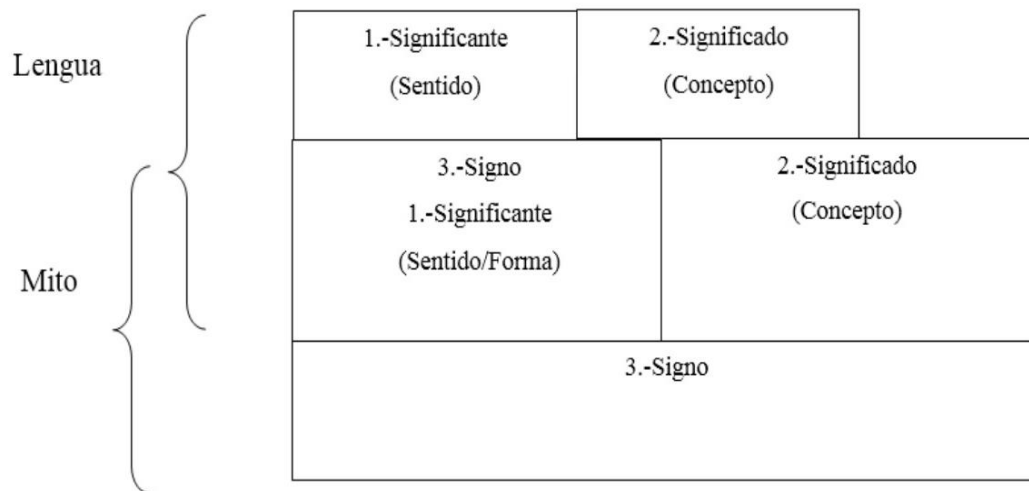
²⁶ *Ibíd.*

Como estudio de un habla, “el mito, la mitología es un fragmento de la vasta ciencia de los signos: la semiología”.²⁷ Pudiendo su estudio e investigación trabajarse bajo el problema de la significación, y por tanto, recurriendo a aquella.

Esta ciencia de los signos que es la semiología, postula una relación entre dos términos: un significante y un significado. Relación apoyada en objetos de orden diferentes. Y en cualquier sistema semiológico nos encontramos con tres términos diferentes unidos correlativamente: significante-significado-signo, los que tienen implicaciones funcionales en el análisis del concepto de mito.

En el mito reencontramos este esquema tridimensional anterior, pero es un sistema bastante particular al estructurarse a partir de una cadena semiológica preexistente. Lo que constituye el signo (el total asociativo de un concepto y de una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo sistema, reduciendo con ello las materias del habla mítica (lengua, rito, pintura, objeto, etc.) a una mera función significante (materia prima del mito) unidas en cuanto lenguaje.

El anterior esquema semiológico de Roland Barthes puede expresarse de la siguiente manera:²⁸



²⁷ Barthes, *Op. Cit.*, p. 201

²⁸ Barthes, *Op. Cit.*, p. 206

En el mito existen dos sistemas semiológicos: 1) Sistema lingüístico (lenguaje, objeto del que el mito se nutre para crear su propio sistema) y 2) Mito (metalenguaje). En el mito, el significante se encuentra formado por los signos de la lengua, haciendo que este designe y notifique, haga comprender e imponga cierta noción de la realidad apprehendida mediante la palabra y el lenguaje.

A su vez, el significante del mito se presenta en forma ambigua: puede ser *sentido* y *forma* al mismo tiempo, esto es, puede estar lleno de un lado y vacío del otro. Como *sentido*, el significante del mito postula inmediatamente una lectura, se lo capta, *tiene una realidad sensorial*, a la inversa que el significante lingüístico que es de una naturaleza psíquica, una primera ebullición de ideas en nuestra mente, comunicables y plasmables en algo externo, objetivo y universal mediante la palabra oral u escrita, o bien mediante otras formas como el arte, la música, etc.

Como una suma de signos lingüísticos *el sentido del mito tiene un valor propio*, forma parte de una historia, *posee una significación que podría bastarse a sí misma*. El sentido del mito ya está completo, postula un saber, un pasado, una memoria, un orden comparativo de ideas, hechos, decisiones.²⁹

No obstante, al devenir en *forma*, bajo esta lógica del sistema semiológico anteriormente expuesto, *el sentido del mito aleja su contingencia, se vacía, se empobrece*, la historia se evapora, no queda más que letra, hay una regresión anormal del sentido a la forma, del significante lingüístico al significante mítico.³⁰

El sentido contenía un sistema de valores: una historia, una geografía, una moral, una literatura, una forma de concebir la realidad. Al devenir en *forma*, ha alejado toda esta riqueza: “su pobreza actual requiere una significación que la reemplace, un concepto nuevo”.³¹

Acá la *forma* no suprime al *sentido*, sino que lo empobrece, lo aleja, lo mantiene a su disposición. El *sentido* pierde su valor, pero mantiene la vida, y de esa vida va a

²⁹ Barthes, *Op. Cit.*, p. 209

³⁰ Idea que recogemos para el caso de nuestro estudio del mito en relación con la historia, en cuyo ejercicio de significación, tanto mito e historia se definirán en una propuesta dialéctica significante, donde no necesariamente el mito se verá supeditado a la estructura significante de la historia, sino que también será considerado a la luz de su propio pensamiento y significante mítico.

³¹ Barthes, *Op. Cit.*, p. 210. Ejercicio que se propone a lo largo de esta investigación, al intentar referirnos conceptualmente al mito.

alimentarse la forma del mito. El *sentido* será para la *forma* como una reserva instantánea de historia.

Es necesario que la *forma* pueda volver permanentemente a echar raíces en el *sentido* y alimentarse naturalmente de ésta:

Lo que define el mito es este interesante juego de escondidas entre el sentido y la forma. La forma del mito no es un símbolo... se ofrece como una imagen rica, vivida, espontánea, “inocente”, indiscutible. Pero al mismo tiempo esta presencia está sometida, alejada, vuelta como transparente; se retira un poco, se hace cómplice de un concepto que ya recibe armado, se convierte en una presencia “prestada”.³²

Esta idea provoca cierto rechazo ante una concepción de mito supeditada a un sistema semiológico preexistente:

Estoy muy lejos de compartir la postura de Roland Barthes cuando descalifica globalmente el mito, como “sistema semiológico segundo” con relación al lenguaje y considera que los elementos simbólicos de las “mitologías” modernas deben evaluarse negativamente. Comparto en cambio la actitud de principio de Ernst Cassirer, cuando asume que el mito por su valor cognoscitivo, su originalidad histórica y su vitalidad (vitamina de todas las letras) en la esfera del espíritu, sigue siendo una intuición preciosa de la vida en un tiempo dominado por la razón desacralizada y relativista.³³

Por otro lado y en lo referido al *significado*, esta historia que se desliza fuera de la *forma* va a ser totalmente absorbida por *el concepto*, el cual está determinado históricamente y al mismo tiempo intencionalmente, transformándose en el móvil que hace proferir al mito.

Es mediante *el concepto* que reestablecemos una cadena de causas y efectos, de móviles e intenciones. En contraste con la *forma*, el concepto nunca es abstracto: está lleno de situación. Y a través de éste se implanta en el mito una historia nueva, es decir, lo resignificamos:

³² Ibídem.

³³ Lasso de la Vega, *Op. Cit.*, p. 100

Estrictamente en el concepto se inviste más un cierto conocimiento de lo real que lo real mismo... El saber contenido en el concepto mítico es en realidad un saber confuso, formado de asociaciones débiles, ilimitadas...De ninguna manera se trata de una esencia abstracta, purificada, es una condensación inestable, nebulosa, cuya unidad y coherencia dependen sobretodo de la función.³⁴

El carácter fundamental del concepto mítico es el de ser *apropiado*, el de responder estrictamente a una función, definiéndose como una tendencia apropiada a una situación completa, ejercicio que compone nuestro objetivo a lo largo del desarrollo de nuestro trabajo para poder estudiar el pasado histórico griego arcaico mediante la definición apropiada de un concepto de mito destinado para ello.

Para el caso del concepto mítico, éste tiene a su disposición una masa ilimitada de significantes. No obstante, según Roland Barthes, el concepto es cuantitativamente mucho más pobre que el significante. *De la forma al concepto*, pobreza y riqueza están en proporción inversas:

A la pobreza cualitativa de la forma, depositaria de un sentido disminuido, corresponde la riqueza de un concepto abierto a toda la historia; a la abundancia cuantitativa de las formas corresponde un número pequeño de conceptos.³⁵

Esta repetición de conceptos a través de formas diferentes es muy valiosa para el mitólogo, ya que permite descifrar el mito mediante la insistencia de la conducta que muestra su intención de significación.

Por lo tanto y bajo las consideraciones conceptuales y teóricas consideradas anteriormente, para efectos de nuestro estudio, las diversas acepciones de mito pueden hacerse, alterarse, deshacerse y desaparecer completamente. No poseen ninguna fijeza precisamente porque pertenecen a nuestro lenguaje y son además históricas, pudiendo con toda facilidad ser suprimidos por la historia.

Esta inestabilidad, obliga al mitólogo y a nosotros en nuestro estudio, a manejar necesariamente una terminología adaptada sobre el mito, y sobre la que se quisiera decir algunas cosas nuevas o previamente no consideradas, siendo el *concepto* en este sentido, un

³⁴ Barthes, *Op. Cit.*, p. 211

³⁵ *Ibíd.*, pp. 211-212

elemento constituyente del mito: "...Si deseo descifrarlo, me es absolutamente necesario poder nombrar los conceptos".³⁶

Aquello nos recuerda las palabras que en su momento Thomas S. Kuhn proclamó en su *Estructura de las Revoluciones Científicas*, respecto a la necesidad de plantear una terminología adaptada y nueva, dentro del contexto de los cambios de la visión del mundo: "Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver..."³⁷

Es por ello que el estudio de Roland Barthes se plantea como necesario al momento de estudiar el mito y el desarrollo histórico de sus significaciones, debido a que nos plantea y devela el marco teórico sobre el cual los diversos mitólogos y especialistas en el tema ponen sus bases, consciente o inconscientemente, para realizar el ejercicio de significación y resignificación del concepto de mito en función de diversos estudios a los cuales sirve.

En este sentido bajo la lógica de nuestro autor y para efectos de nuestro estudio sobre el mito: "el neologismo se vuelve inevitable".³⁸ Y en nuestros días, sigue siendo interesante la persistente querencia del hombre por traer a una época supuestamente científica y racional, modos de pensamientos, expresiones y comunicación cuasi míticos, por no decir propiamente míticos.

Constantemente estamos haciendo referencias a mitos para dar a conocer nuestro parecer o simplemente para comunicar una idea enfrascada en un arquetipo cultural. Esto nos dice que no existe fenómeno natural o humano, que no sea capaz de interpretarse a la luz de la naturaleza de nuestra mente humana y su consecuente pensamiento, del cual forma parte el pensamiento mítico.

Esta actitud de conceptualizar nuestra realidad mediante la palabra, mediante imágenes y discursos, los cuales con el tiempo devienen en productos últimos, definen la naturaleza del mito.

³⁶ *Ibíd.*, p. 212

³⁷ Thomas S. Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, FCE, México, 2013, p. 259

³⁸ Barthes, *Op. Cit.*, p. 212

b) Mito, *El mito* y la Mitología

El moderno estudio del mito tiene su primer obstáculo en la dificultad de delimitar rigurosamente el ámbito y objeto de éste. La palabra *mito* tiene hoy múltiples y variados significados, y dedicarse al estudio de éste presupone que uno o más de esos significados están en relación con una verdad objetiva, la que podría ser un mero valor autosignificante de la palabra mito, en cuyo caso sería un puro símbolo que reposa en sí mismo, que no se remite más que a sí mismo; o bien podría ser un mero *flatus vocis*, un mero sonido o palabra sin una correspondencia objetiva real, que no envía hacia nada, una palabra vacía.

No obstante, de existir una verdad objetiva de la palabra *mito*, ésta podría consistir tal vez en un objeto que gozase de existencia autónoma con respecto a la palabra misma. En ese sentido, el estudio del mito no podría limitarse tan sólo a un estudio de la palabra en sus múltiples significados, sino que “habría de ser también un estudio del objeto existente con autonomía respecto a tal palabra y sin embargo, en relación con ella: objeto que sería el mito”.³⁹

Es decir, al ser la verdad objetiva de mito un objeto autónomo como *el mito*, sería posible de investigarla y abarcarla en relación con aquel. Hacer esta distinción precede necesariamente nuestro estudio, para así poder trabajarlo bajo un ámbito y sobre un objeto rigurosamente circunscrito, siendo este nuestro segundo presupuesto epistemológico y metódico.

Como se señaló anteriormente, el investigador moderno del mito se enfrenta muchas veces a la imposibilidad de hacer esta diferencia preliminar, enfocando generalmente sus investigaciones en ámbitos y sobre objetos de estudios extrínsecos a tal problema o bien no del todo adecuados a un planteamiento lo suficientemente amplio para abordar el mismo. En este sentido “en el momento clave de definir un mito, de decir lo que son y lo que no son los mitos... el análisis debe preceder a la intuición”.⁴⁰

³⁹ Furio Jesi, *Mito*, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1976, pp. 11-12

⁴⁰ Kirk, *Mito, sus significados y funciones... Op. Cit.*, p. 16

Bien lo señaló Carlos García Gual el 2008, en una investigación presentada en la *Revista mitocrítica* de la Universidad Complutense de Madrid: “este campo de estudio sigue relativamente mal definido tanto epistemológica como metodológicamente”.⁴¹

Los mitos son una categoría vaga e incierta, y lo que para unos puede ser un mito, para otros puede ser una saga, un cuento popular o una tradición oral. En este sentido G. S. Kirk no señala que “necesitamos llegar a un acuerdo sobre el tipo de fenómenos a los que poder clasificar correctamente como mitos, y sobre esta base, inferir otras características generales”.⁴²

Lo que debemos decidir es a qué cosa se puede aplicar el nombre de mito, lo que implicaría al mismo tiempo, de manera indirecta, hacer una separación de ejemplos que convendría mejor definirlos de otra manera. De esta distinción resultaría una clase de fenómenos agrupados de modo bastante formal, debido a características narrativas determinadas o por ser relatados en ocasiones particulares.

Ahora bien, si aceptamos de manera hipotética la existencia del objeto autónomo de *mito*, a saber, *el mito*, nos encaminamos a definir con más claridad este campo de estudio *relativamente mal definido*. Pero para poder referirnos y estudiar *el mito*, se hace necesario poder delimitarlo y definirlo, algo que en nuestros días no podemos presuponer que nos está dado inmediatamente por alguna representación, ya que aquello sería más bien hablar de *mitología* y estaríamos confundiendo los términos.

Para aclarar sus diferencias, la etimología suele ser un punto de partida habitual. La palabra *mitología* (del griego Μυθολογία/ Mythología), no es sinónimo de *mito* (del griego Μῦθος/ Mythos), ya que se distingue de éste por añadir notoriamente a *mythos* su contrario *lógos*, motivo por el cual es bastante improbable que *mitología* sea lo mismo que *mito*.

Sin embargo, la palabra *mitología* como “objeto dado inmediatamente por la representación”, resulta bastante apropiado para el estudio del mito. Si se da una relación entre su etimología y el objeto autónomo a la que se refiere, podría presentar las características de esta mezcla de contrarios *mythos* y *lógos*, y suponer a la vez, la existencia de aquellos elementos y el posible trabajo independiente con estos.

⁴¹ Carlos García Gual, “Mitología y literatura en el mundo griego”, *Almatea. Revista de mitocrítica* de la Universidad Complutense de Madrid, 2008, p. 6.

⁴² Kirk, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Editorial Argos Vergara S.A., 1984, p. 17

Claro está que la elección de la palabra mitología y su objeto autónomo, como primer objeto adecuado para el estudio del mito, es una elección empírica y de carácter etimológico, dada la familiaridad con el término de mito. Nada prueba de antemano, que los presuntos contrarios (*mythos* y *lógos*) existan a parte de su hipotética mezcla.

La palabra *mythología* no es un símbolo que se remite a sí mismo, ni una mera palabra sin correspondencia objetiva o conceptual real. Apunta a un objeto específico, inmediatamente dado por la representación, como señala Platón, el primer escritor del que se tiene noticia que utilizó esta palabra:

ὑπερὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἠρώων καὶ τῶν ἐν Ἅιδού⁴³

[relato] *acerca de los dioses y acerca de los demonios, así como de los héroes y de los que habitan en el Hades.*

La mitología nos dice Platón, quien también utiliza conceptos como *mythología*, *mythous légein* y *mythologeîn*, y de quien heredamos el concepto mismo, es un género de la *poiēsis*, una actividad perteneciente al campo de la *poiēsis*, cuyo material lo constituyeron específicamente estos relatos entorno a dioses, seres divinos, héroes y difuntos; material moldeado por quienes ejercitaban la *mythología*, y que precedería su existencia a la actividad del mitólogo. Éste material era conocido no tan sólo por éste último, sino que también era parte integral del conocimiento y la cultura de sus contemporáneos griegos.

De esta manera, nos hallamos ante la definición de un arte particular propio de una cultura, el cual se diferencia de los demás artes por modelar un determinado material; o bien, nos hallamos ante la definición de una actividad artística caracterizada a base de su material, más que al modo de moldearlo.

Esta definición platónica se refiere específicamente a *relatos mitológicos*, cuyos contenidos pueden estar presentes en composiciones literarias orales o escritas, en obras de

⁴³ Platón, *República*, 392a. Texto traducido por: Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988, p. 159. Se entiende mejor si lo traducimos de manera más acabada como un relato *que habla sobre los dioses y acerca de seres divinos [daimónōs], héroes y de aquellos habitantes del Hades.* (Traducción propia)

arte figurativo y en acciones como la mímica y la danza, pudiendo ser evocadas tales hazañas de dioses y héroes mediante pinturas, estatuas, relieves, danzas en que los actores modelen este material mitológico. Esta acción y resultado de modelar estos materiales, es el objeto inmediatamente dado por la representación, al que se refiere la palabra *mitología* de Platón.

En nuestros días, *mitología* se refiere a la colección de mitos o una suerte de red de relatos míticos interconectados. Pero también solemos comprenderla como un estudio científico de los mitos, el que si consideramos en su conjunto, “puede decirnos mucho de la cultura de un pueblo”.⁴⁴

Karl Kerényi señala que *mythología* “es un arte al lado y dentro de la poesía... un arte que, sin embargo, posee unos supuestos muy particulares”.⁴⁵ Se trata de supuestos de carácter material, como lo es el arte por ejemplo, el cual nos evoca un cúmulo de materia antigua legada por la tradición y contenida en narraciones conocidas (*mythologiai* o *mythologemata*) que, sin embargo, no excluyen la posibilidad de cualquier otra conformación, las que versan sobre dioses y seres divinos, luchas de héroes y descensos a los infiernos, tal como lo resume el mismo Platón, cuya *mythologia* se mueve dentro de esta materia, y casi podríamos decir: *es el movimiento de esta materia*.⁴⁶

Pero también, hay posturas como la de G. S. Kirk que señalan que *Mythología* significaba “hablar de o contar historias”.⁴⁷ Cuyo término, más bien altisonante, confiere un falso brillo a algo que en ocasiones puede tener un interés mucho más simple. *Mitología* es un término especialmente ambiguo, confuso para la lengua inglesa y para los ingleses, a quienes “no les agradan las palabras largas por creer que son cosas de alemanes”.⁴⁸

Mitología puede significar “dos cosas diferentes: el estudio de los mitos o un conjunto de mitos”,⁴⁹ su contenido o una serie determinada de éstos, idea que nos da pie para hablar de “sistema de mitos” cuando en realidad no lo son, sino que más bien son un grupo esporádico que no necesariamente componen un sistema, pero para el caso de los mitos griegos, habría algo parecido a un sistema.

⁴⁴ García Gual, *Op. Cit.*, p.2

⁴⁵ Karl Kerényi, *La religión antigua*, Editorial Herder S. A., Barcelona, 1999, p.15

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Kirk, *La naturaleza de los mitos...* *Op. Cit.*, p.18

⁴⁸ García Gual, *Op. Cit.*, p.2

⁴⁹ Kirk, *La naturaleza de los mitos...* *Op. Cit.*, p.17

Aclara además que la ambigüedad semántica que contiene etimológicamente, no estaba presente en la antigüedad y no tiene su raíz en su uso antiguo. Las confusiones posteriores pudieron haber contribuido a determinar las diversas reacciones de los estudiosos del clasicismo ante los importantes problemas que todavía hoy plantean los mitos.

Añade Kirk que es de común consideración la segunda acepción de mitología (conjunto de mitos o serie determinada de mitos) siendo una extensión vaga y confusa de la primera, utilizada con mayor frecuencia. Muchas veces suele confundirse el interés por la mitología por el interés en los mitos, sobre todo cuando la Mitología es utilizada en un sentido amplio para designar una serie especial o un grupo étnico de mitos, ampliación que según Kirk “es un estorbo”.⁵⁰

No obstante lo anterior, definir la mitología como una red de relatos sirve a su vez, para diferenciarla, por el momento, de los cuentos fantásticos, los que contienen a veces los mismos motivos que los mitos. En este sentido hay una serie de rasgos que definen el mito frente al cuento, uno de los cuales por ejemplo, está asociada a la naturaleza de los personajes, los que en los mitos están insertos en una red narrativa y cultural que les otorga nombres propios, mientras que los personajes de los cuentos son mucho más abstractos y anónimos. Características que serán definidas posteriormente.

c) Los caminos de *Mythos* y *Lógos*

Si bien la etimología induce a reconocer en la palabra *mythología* una “mezcla de contrarios”, cabe cuestionarse hasta qué punto es verídica su etimología y nos da la posibilidad de estudiar al mismo tiempo el hipotético objeto autónomo que contiene, a saber, *el mito*.

El primer paso para verificar aquello consiste en examinar la contraposición entre la palabra *mythos* y *lógos*, y para ello nos son bastante útil los poemas homéricos como primera referencia.

Dice Homero en la *Ilíada*, que entre Polidamante y Héctor, había uno de los dos que sobresalía con las palabras (*mythoisi*) y el otro con la lanza:

⁵⁰ *Ibíd.*, p.18

ἦν δ' ἐν νυκτὶ γέγοντο, ἀλλ' ὃ μὲν ἄρ' **μύθοισιν**, ὃ δ' ἔγχεϊ πολλὸν ἐνίκα...

“...en la misma noche nacieron, pero uno, en **discursos**, y el otro, con mucho, en lanza vencía...”.⁵¹

La amalgama de estas dos capacidades era la meta que tenía destinada Fénix para la educación de Aquiles, representación de los valores heroicos de carácter aristocráticos predominantes en la época Micénica, los que se proyectaran a lo largo de la historia antigua griega, como lo plantea Furio Jesi⁵²:

...**με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.**

[Peleo] ...me mando, para enseñarte esto todo a ser **orador de discursos** y **hacedor de trabajos**.⁵³

Fénix tenía destinado para este joven héroe, el llegar a ser un “buen hablador” (*mythōn te rhēter*) y un “buen hacedor de obras” al mismo tiempo, definición arcaica del hombre completo que juntaba ambas características, simbolizado con la destreza del uso de las armas y el talento para actuar con la palabra, mediante la cual los hombres nobles se validaban socialmente en los consejos, talento en el que sobresalió Odiseo por ejemplo, el héroe de “múltiples discursos” (*polytropos*).

Podemos ver en estos ejemplos, que la historia de la palabra *mythos* es “*inicialmente a partir de Homero, historia de la retórica y especialmente de la elocuencia*”,⁵⁴ elocuencia del héroe homérico como “buen hablador”, así como lo son Odiseo y Néstor, quienes usan las palabras justas en el momento preciso, como el caso de Odiseo; y la capacidad de utilizar de manera solemne un repertorio de historias preexistentes que confieren al expositor y a sus argumentos, la autoridad de un pasado consagrado, característica en la que

⁵¹ Homero, *Iliada*, XVIII, v 252. Versión bilingüe de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Autónoma Nacional de México, 2005, p. 342

⁵² Jesi, *Op. Cit.*, p. 15

⁵³ Homero, *Iliada*, XI, v 440. Versión bilingüe de Rubén Bonifaz Nuño, 2005, p. 161

⁵⁴ Jesi, *Op. Cit.*, p. 15

destacó Néstor por sus modalidades discursivas y la autoridad de la riqueza de las tradiciones que evocaba, un tiempo pasado.

Este talento será referido por los sofistas cuando se plantee el problema de la naturaleza de la palabra y el de la acción de la elocuencia, quienes destacarían el talento de Odiseo por encima del de Néstor, ya que al destacarse Odiseo como el de “múltiples discursos”, para los sofistas aquella multiplicidad discursiva será *polytropía lógou*, hablándose de *lógos* y no de *mythos*.

Por su parte, el *Protágoras* de Platón es muy ilustrativo, ya que aparecen aquellas reservas críticas respecto a las evocaciones del pasado que llevaban a contraponer *lógos* de *mythos*, y a desvalorar el segundo.

Al respecto, cuando antes de rememorar la creación del hombre, que decide narrarla mediante un mito, Sócrates se cuestiona:

πολλοὶ οὖν αὐτῷ ὑπέλαβον τῶν παρακαθημένων ὁποτέρως βούλοιο οὕτως διεξιέναι. δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν.⁵⁵

¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento?

Posteriormente cuando Sócrates demuestra que la virtud puede adquirirse o aprenderse, Protágoras le cuestiona sobre por qué los hombres de bien les enseñan a sus hijos las cosas que dependen de los profesores, decidiendo explicarle por medio de un razonamiento en vez de un mito:

ὦ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον⁵⁶

Sócrates, no te diré un mito más, sino un razonamiento.

En este sentido, se presenta *mythos* en boca del sofista Protágoras, como opuesto a *logos*, tal como señala Karl Kerényi: “La primera es mera narración, no aporta pruebas, se

⁵⁵ Platón, *Protágoras*, 320c. Texto traducido por: Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988, p. 523

⁵⁶ Platón, *Protágoras*, 324d, p. 530

declara abiertamente libre de todo compromiso. La segunda, si bien puede ser también narración o discurso, consiste esencialmente en argumentar y probar”.⁵⁷

En esta pugna, que tiene como condición previa la valoración filosófica del *logos*, se considera necesariamente de un modo parcial y en detrimento suyo lo que ya entonces se debía conocer generalmente bajo el nombre de *mythos*. Esta separación radical entre *mythos* y *logos* se llevó a cabo basándose en una teoría racionalista, probablemente en la sinonimia retórico-sofista. No obstante, Heródoto emplea todavía con toda tranquilidad *logos* allí donde Protágoras y Sócrates hubieran dicho *mythos*.

Por su parte, el mismo Platón considera a ambos (*lógos* y *mythos*) como un mismo arte de las musas:

τῆς μουσικῆς τὸ περὶ λόγους τε καὶ μύθους παντελῶς διαπεπεράνθαι⁵⁸

...*La música que concierne a los discursos y mitos*

Lo anterior nos señala que, en la primera fase de las reflexiones filosóficas griegas o si se quiere “científicas”, sobre la naturaleza de la palabra y de la elocuencia, el *mythos* se aleja de la palabra en la medida en que ésta es estudiada como instrumento de persuasión, tal como señala Jesi.⁵⁹

Si bien la definición platónica de mitología en *República* 392a se acerca a la elocuencia de Néstor antes señalada, tal *mythología* queda excluida por obra de la sofística, de la esencia de la palabra que persuade, siendo sólo Platón quien volverá a aceptar *mythos* para hacer persuasivo su discurso, confiriendo una suerte de dimensión arcaica al discurso persuasivo, característica rechazada por Georgias.

De tal manera, entre *mythos* y *lógos* hubo una precisa contraposición en determinados momentos de la historia de la lengua y de la cultura griega. Cabe señalar también, siguiendo a Jesi, que tal contraposición no estaba presente en estas palabras desde

⁵⁷ Kerenyi, *Op. Cit.*, p. 14

⁵⁸ Platón, *República*, 398b. Texto traducido por: Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988, p. 169

⁵⁹ Jesi, *Op. Cit.*, p. 17

sus orígenes, ni tampoco fue siempre absoluta entre la lengua y el pensamiento de quienes más la afirmaron.⁶⁰

Aquello lo ilustra muy bien Platón, quien recurre al *mythos* como instrumento de persuasión en aceptaciones cambiantes con *lógos*. Otro ejemplo disponible en la obra del autor lo encontramos en *Fedón*, en el que Cebes y Sócrates hablan de las poesías que Sócrates compone en la cárcel, quien puso en verso algunas fábulas de Esopo y señala:

καί μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἄν συνθεῖναι⁶¹

[*Y me parece, dijo, que si Esopo lo hubiera advertido, habría compuesto una fábula*]

Después Sócrates señala que, tras el sueño que le indujo a poetizar, motivo por el cual compuso su Himno a Apolo (dios cuya fiesta pospuso la condena de Sócrates), reflexionó lo siguiente:

ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους...⁶²

[*el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razonamientos*]

En este pasaje de Platón, Cebes llama a las fábulas de Esopo *lógos*, mientras que Sócrates las llama contrarrestándole *mythous*, pero a la vez Sócrates se refiere a su himno a Apolo como parte de la categoría del *lógos*. Tal contraposición es la que anteriormente señalábamos relacionados con el *Protágoras*. Las fábulas de Esopo pertenecen a la categoría del *mythos*, a pesar de no hablar de dioses, porque son hablar, relatar, no obligatorio, que no implica esencialmente alguna argumentación o motivación, es decir *mythologikós*. En cambio, el himno a Apolo pertenece a la categoría del *lógos* debido a que es un discurso de precisas y necesarias argumentaciones y motivaciones teológicas.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Platón, *Fedón*, 60c. Texto traducido por: Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988, p. 31

⁶² Platón, *Fedón*, 61b. Texto traducido por: Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988, p. 33

De tal manera, hay dos modos de hablar de “dioses y seres divinos”: primero ejemplificado por los relatos mitológicos de los poetas, que Platón condena como falsos y dañinos para la educación en (*República*, 377a y ss.); y segundo el que corresponde al *lógos*, representando a la divinidad como es realmente (*República*, 379a).

Lo anterior nos muestra la existencia de muchas formas de *mythología*, no tan sólo como relato en torno a dioses, sino que también las de todo relato que aun sin hablar de dioses (fábulas de Esopo), sea puro *relatar no obligatorio* a decir de Jesi.⁶³

Por su parte, considerando el análisis anterior, es presumible que Platón haya cambiado de actitudes y puntos de vista a lo largo del desarrollo histórico de su pensamiento, adaptando sus discursos a cada problema específico, modificando con ello posiciones doctrinales y llevándolo a no homogeneizar sus discursos.⁶⁴

Furio Jesi nos señala que durante el siglo V, “las palabras *mythos*, *lógos*, *mythología*...eran susceptibles de notables oscilaciones semánticas”.⁶⁵ Oscilaciones semánticas que Platón abordó filosóficamente sobre varios aspectos de los problemas de la *mythología*, a pesar de no definir una doctrina filosófica global para ésta, pero que resulta más evidente aún, cuando analizamos escritos de autores menos preocupados de cuestiones filosóficas.

Para poder indagar en el auténtico valor de esta mezcla de contrarios que contiene la palabra *mythología*, se hace necesario remontarnos más atrás en el tiempo, hasta Homero, en cuyas obras encontramos como señalamos anteriormente, significados de la palabra *mythos*.

En la *Ilíada* por ejemplo, *mythos* se contrapone a *ergon*, esto es, el discurso eficaz a la acción. Por su parte en la *Odisea*, hallamos otros dos significados especialmente llamativos en los libros II, IV y XXII.

En el libro II cuando Telémaco parte en secreto a Pilos, señala que sólo una esclava sabía del *mythos*, es decir de *mython ákousen*, la orden dada por Telémaco del *plan*, *proyecto*, *maquinación* o *conjura*:

⁶³ Jesi, *Op. Cit.*, p. 19

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

μία δ' οἷη μῦθον ἄκουσεν⁶⁶ [a una sola di cuenta del caso]

El mismo significado reaparece nuevamente en el libro IV, donde los pretendientes de Penélope traman tender una trampa a Telémaco, planes (*mythōn*) revelados a la madre de éste por el heraldo Medone:

οὐδ' ἄρα Πηνελόπεια πολὺν χρόνον ἦεν ἄπυστος μύθων, οὐς μνηστῆρες ἐνὶ φρεσὶ βυσσοδόμευον...⁶⁷

Ni a Penélope ocultos quedaron gran tiempo los planes que en su pecho esos hombres tramaban.

Una acepción más particular de *mythos*, es aquella que está presente en el libro XXII, donde el pastor Filecio durante la matanza de los pretendientes de Penélope por parte de Odiseo, hiere a Ctesipo, increpándolo de esta manera:

ὦ Πολυθερσεΐδη φιλοκέρτομε, μή ποτε πάμπαν
εἴκων ἀφραδίης μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν
μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσι.⁶⁸

¡Maldiciente ruín que engendró Politereses! No hay que entregarse a locuras ni hablar arrogancias: lo justo es dejar la palabra a los dioses que todo lo pueden.

Palabra de los dioses que significa “palabra adecuada” de parte de aquellos que poseen la verdadera elocuencia, comparada con la jactancia de Ctesipo, valor de la palabra particularmente alto, referida a significados relacionados con la existencia humana en cuanto los dioses velan por aquel proyecto y al mismo tiempo, juzgan o sentencian nuestra existencia.

⁶⁶ Homero, *Odisea*, II, V 412. Texto traducido por José Manuel Pabón, Editorial Gredos, 1982, p. 125

⁶⁷ Homero, *Odisea*, IV, v 676, p. 162

⁶⁸ Homero, *Odisea*, XXII, v. 287-289, p. 457

Cada uno de estos significados presentes en los poemas homéricos, son perfectamente comparables u homologables con la palabra *lógos*, nos señala Jesi⁶⁹, característica presente también durante el siglo V dentro de la prosa de Herodoto, cuando narra por ejemplo las travesías de Helena por Egipto y emplea *lógos* en el sentido de sentencia o expresión humana:

τέλος δὲ δὴ σφι λόγον τόνδε ἐκφαίνει ὁ Πρωτεύς⁷⁰

Por último. Proteo les **comunicó** esta decisión...

Anterior a aquel uso, la misma palabra la había considerado en el sentido de historia, informe o incidencias:

ἐξηγούμενοι πάντα λόγον τοῦ ἀδικήματος

Le explico las incidencias de su viaje y el lugar del que había zarpado

Todos los elementos filológicos antes considerados como ejemplos, nos llevan a creer que la palabra *mythología* no fue originariamente una mezcla de contrarios entre *mythos* y *lógos*, ello debido a que no parece comprobable ni documentable que éstos se considerasen contrarios, antes del surgimiento de la retórica sofística.

Incluso después de aquello, tanto *mythos* como *lógos*, mantuvieron en la lengua griega ciertas oscilaciones semánticas “hasta el punto de hacerse ambos términos intercambiables”.⁷¹

No obstante, un aspecto particular de éste fenómeno oscilante, lo representan las variantes semánticas de los verbos que derivan de *mythos*,⁷² a saber los dos principales, *mythéomai* (digo, hablo, delibero, ordeno, reflexiono) y *mythologeúō* (refiero, relato, narro sobre dioses o acontecimientos antiguos). Claro está sin considerar los extraños *mythiázomai* (narro mitos) y *mythopoidéō* (hago, invento mitos), que no cuentan con tal oposición *mythos-lógos*.

⁶⁹ Jesi, *Op. Cit.*, p. 20

⁷⁰ Heródoto, *Historias*, II, 115, 4. Texto traducido por: Carlos Shrader, Editorial Gredos, 1992, p. 402

⁷¹ Jesi, *Op. Cit.*, p. 21

⁷² *Ibidem*.

Por un lado, *mythéomai*, cuya raíz es puramente *mythos*, posee un significado bastante ajustable a *lógos*, al reflejar cierto “orden”, “proyecto” o “deliberación”, un pensar con uno, una suerte de reflexión interna. El segundo por su parte, *mythologeúō*, contiene aquella supuesta mezcla de contrarios, significando el acto de “referir”, “relatar”, “narrar” con especial referencia sobre sucesos en torno a dioses, seres divinos y acontecimientos pretéritos muy antiguos, es decir, *mythologíai*.

Con lo anterior, podría concluirse que el sustantivo *mythología* y el verbo *mythologeúō*, recibieron y conservaron un significado restrictivo de la palabra originaria, esto es, *mythos*: la “palabra eficaz” (de aquellos que poseen la verdadera elocuencia, como lo refleja la Odisea), reducida a “narración no obligatoria, que no implica argumentaciones” (tal como se señala en *Protágoras*, con la influencia de la sinonimia retórica-sofística como *mythologikós* anteriormente señalado y ejemplificado con Esopo).

Parecería entonces que el significado de *mythos* como *palabra eficaz*, *proyecto*, *deliberación*, se transferiría exclusivamente a la palabra *lógos*, sobreviviendo al mismo tiempo en el verbo *mythiázomai*. Esto quiere decir que la conjunción *mythos* y *lógos*, tanto sustantivo (*mythología*) como verbo (*mythologeúō*), correspondería a la desvalorización de *mythos* como “palabra eficaz” con una clara ventaja para *lógos*. Por su cuenta, *mythiázomai*, conservaría su significado original no desvalorado de *mythos* debido a que no fue afectado por esta unión de *mythos* con *lógos*.

Lo anterior nos devela que a lo largo de la historia de la lengua griega “*posterior a Homero se ha ido dando- ya desde antes de Protágoras- una progresiva desvalorización de mythos a favor de lógos*”,⁷³ mixturas que equivalieron a una restricción del significado de *mythos*, en cuyo contacto con su concurrente (no todavía su contrario) estuviese destinado a ceder parte de su esencia.

Con todo, es particularmente importante proporcionar una base filológica a la idea de que la palabra *mythos* significaría originariamente también la esencia de los relatos en torno a dioses y divinidades, característica que por un lado determinaría la crisis de su desvalorización y restricción semántica, y por otro lado, sobreviviría en el objeto indicado por el vocablo de la crisis: *mythología*.

⁷³ Jesi, *Op. Cit.*, p. 22

Por consiguiente, esta base filológica nos permite definir y esclarecer la relación de mito y mitología, relación verificable y posible de trabajar a la luz de las vicisitudes históricas de la cultura griega.

III- Conclusión

El estudio del mito a lo largo de los siglos ha sido un tema de interés de variadas disciplinas, ciencias y oficios, las que desde sus particularidades epistemológicas han realizado numerosas interpretaciones y aportes que permiten esbozar la naturaleza de éste.

Pero desde que el pensamiento racional conquistó su propio dominio y legalidad autónoma en nombre de la ciencia y la verdad, el mundo del mito pareció superado y olvidado.

Pese a ello, ha habido un interés redivivo por el mito y por los problemas fundamentales de la mitología comparada, cuyos estudios han redundado generalmente más en beneficio de la investigación de su materia que en el análisis histórico y filosófico de su forma.

Nos señala Cassirer: "...Cuando a principios del siglo pasado el romanticismo volvió a descubrir este mundo sumergido, y Schelling trató de asignarle un sitio fijo dentro del sistema de la filosofía, ciertamente pareció operarse el cambio".⁷⁴

Así lo demostraron los diversos trabajos desempeñados en este campo por parte de la ciencia sistemática de la religión, la historia de la religión y la etnología hacia fines del siglo XIX e inicios del XX.

Pero el problema sistemático de la *unidad* de este múltiple y heterogéneo material no se ha vuelto a plantear, o bien se ha tratado de resolver de manera exclusiva mediante métodos parcelados de conocimiento psicológico, etnicista, histórico, filosófico, etc. Ejemplo de aquello son los estudios de G. S. Kirk, Furio Jesi y el mexicano Cristóbal Acevedo por nombrar algunos.

Normalmente, como nos señaló Cassirer, el mito y su estudio pasan por "comprendido" cuando se ha conseguido explicar su procedencia a partir de determinadas

⁷⁴ Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas...* Op. Cit., p. 9

disposiciones básicas de la naturaleza humana.⁷⁵ En este sentido, parecía que comprender su contenido significaba demostrar su nulidad objetiva, así como percatarse de la ilusión sobre la que basaba su existencia.

No obstante creemos, siguiendo los estudios de Cassirer, Lévi-Strauss, Kirk, Bermejo Barrera, entre otros especialistas del mito actuales y mediante nuevas lecturas de autores pasados, que dentro del problema del estudio de los orígenes de las ciencias del espíritu (donde ubicamos la historia como ciencia del pasado y su complejo aparato epistemológico) nos remontamos a una etapa en que tales ciencias descansan sobre una unidad inmediata e indiferente, como lo es la conciencia mítica, a partir de la cual fueron desprendiéndose paulatinamente los conceptos teóricos fundamentales del conocimiento como espacio y tiempo; así como conceptos históricos, filosóficos, jurídicos, sociales, económicos, artísticos y técnicos.

Lo señaló, por ejemplo, Cassirer a inicios del siglo XX:

El surgimiento de los productos individuales específicos del espíritu...no puede entenderse verdaderamente mientras esta fuente originaria siga siendo un enigma, mientras en lugar de concebirla como una modalidad de conformación espiritual, se le siga tomando solamente como caos amorfo.⁷⁶

Y al igual que en toda vida del espíritu, en la construcción del conocimiento histórico también nos remitimos a un ser sin el cual no se puede concebir ni conocer en su forma particular y en su peculiar verdad, como lo es el mito.

El verdadero punto de partida de todo devenir de la ciencia, no se encuentra tanto en la esfera de lo sensible, como en la esfera de la intuición mítica: “Antes de que la autoconciencia se eleve hasta esta abstracción, vive en el mundo de la conciencia mítica”.⁷⁷

Por tanto, el devenir de la ciencia, y para nuestro caso de la historia, sólo queda completa y se entiende en su complejidad, a partir de la esfera de la inmediatez mitológica y la relación con aquella mediante la existencia de una escalera que nos conduzca a su conocimiento, tal y como el derecho que tiene el individuo en exigir a la ciencia que haga

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 10

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 11

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 13

llegar hasta él una escalera que le permita estar a su altura, interpretando para efecto de nuestra investigación las palabras de Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.⁷⁸

Intentar aquello, forma parte indiscutible de nuestro ejercicio de investigación y análisis histórico, reflejo del quehacer del historiador como hombre de oficio, cuya investigación, práctica y objetivos científicos incluso pueden establecerse más allá de la ciencia misma.

Le Goff lo expresó de manera clara refiriéndose a Marc Bloch: “La verdadera historia se interesa en el hombre íntegro, su cuerpo, su sensibilidad, su mentalidad y no solamente sus ideas y actos”.⁷⁹

Creemos que entre la conciencia del conocimiento teórico y la conciencia mítica no existe una honda separación, ya que la ciencia sigue conservando esa antigua herencia mitológica mediante una nueva forma impresa, tal como lo evidenciaron George Grote⁸⁰ y F. M. Cornford.⁸¹

De tal manera, al reconocer la naturaleza del devenir del mundo y fundamentarlo como objeto de la percepción mítica, es como se intenta dar respuesta a la interrogante sobre la naturaleza del mito, fundado en la realidad y con una propia verdad.

Y estudiando la dinámica interna del pensamiento mítico a lo largo de la historia, se puede evidenciar la variedad de matices y consideraciones que ha tenido éste dentro del espacio de la vida del ser humano, el cual con el pasar de los siglos, terminaría siendo en nuestros días un fenómeno paradójico, contenedor de antinomias, aporías, enigmático, siguiendo una dinámica dialéctica de una estructura mental humana determinada por el tiempo, explicada en la dinámica simbólica y concreta de una cultura viva, de un grupo lingüístico o de una comunidad de comunicación.

⁷⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 1992, pp.19-21

⁷⁹ Le Goff, Jacques, “Prefacio”, en Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, 2001, p.15

⁸⁰ Cf., Grote, George, *A history of Greece*, Cambridge Library Collection, 1846, digitally printed versión 2009. Grote planteaba dos principios metodológicos para el estudio de las genealogías míticas: 1) la mitología merece ser estudiada por el historiador, y para ello debe utilizarse métodos y resultados de la etnografía; 2) el historiador debe considerar también al mito por sí mismo, sin querer reducirlo a un símbolo, una metáfora o alegoría de ningún tipo, ni pretender ver en él el recuerdo, más o menos olvidado, de un hecho histórico remoto. Según Bermejo Barrera, Grote considera el mito como “*la base de todo pensamiento griego*”, Cf José Bermejo Barrera, *Introducción a la sociología del mito*, Ediciones Akal, Madrid, 1994, p.17.

⁸¹ Cf., Francis Macdonald Cornford, *De la religión a la filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984 y *La filosofía no escrita*, Editorial Ariel, Barcelona, 1964.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes Primarias

Herodoto, *Historias*, ed. Carlos Shrader, Editorial Gredos, 1992. Texto original griego:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0125>

Homero, *Ilíada*, Versión bilingüe de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Autónoma Nacional de México, 2005

Homero, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Editorial Gredos, 1982. Texto original griego:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135>

Platón, *Fedón*, ed. Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988.
Texto original griego: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0169%3atext%3dPhaedo>

Platón, *Protágoras*, ed. Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988. Texto original griego: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0177%3atext%3dProt>

Platón, *República*, ed. Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual, Editorial Gredos, 1988. Texto original griego: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167>

2. Fuentes secundarias

Acevedo, Cristóbal, *Mito y conocimiento*, Universidad Ibero Americana A.C., 2001

Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, FCE, México, 1988

Barthes, Roland, *Mitologías*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2003

Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica, Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 2, *El pensamiento mítico*, FCE, México, 1998

García Gual, Carlos, “Mitología y literatura en el mundo griego”, *Revista Mitocrítica*, Universidad Complutense de Madrid, 2008. Revista disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/issue/view/AMAL080811/showToc> y artículo disponible en: http://pendientedemigracion.ucm.es/info/amaltea/revista/cero/01_Gual.pdf

Grote, George, *A history of Greece*, Cambridge Library Collection, 1846

Hegel, G. W. F, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1992

Jesi, Furio, *Mito*, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1976

Kerenyi, Karl, *La religión antigua*, Editorial Herder S. A., Barcelona, 1999

Kirk, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Editorial Argos Vergara S.A., 1984

Kirk, G. S., *Mito, sus significados y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1985

Kuhn, Thomas S., *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, FCE, México, 2013

Lasso de la Vega, José, “La presencia del mito griego en nuestro tiempo”, *Revista de Historia Antigua*, Universidad Complutense de Madrid, 1989. En: revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/viewFile/15551/14698

Le Goff, Jacques, “Prefacio”, en Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, 2001

Levi-Strauss, Claude, *Mito y significado*, Editorial Alianza, Barcelona, 2012

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Tomo 2, El Espectador (1916-1934), Revista de Occidente, Madrid, 1957

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Editorial Ariel, Barcelona, 1973

Vernant, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Editorial Siglo XXI S. A., 2003