



Los mitos sobre la falsedad de los mitos

Alfonso GALINDO HERVÁS

Profesor de Filosofía en el I.E.S. «Fuente Nueva». El Ejido (Almería)

A Maica

*«Vivimos tiempos difíciles y todo lo que
nos defiende del manicomio puede
aceptarse como suficientemente bueno,
para aquellos que carecen de nervio».*

J. CAMPBELL¹.

Ante la pregunta ¿son falsos los mitos? cabe responder que no, los mitos no son *falsos*. Pero tampoco *verdaderos*.

En este trabajo me propongo reflexionar sobre el específico estatuto epistemológico del mito desde la función que cumple en la sociedad y para el individuo. Para ello mostraré, guiado sobre todo por las reflexiones de J. Campbell, B. Malinowski y L. Kolakowski, qué es y qué no es un mito, ayudándome así mismo de algunas intuiciones de la filosofía de Nietzsche. La tesis que defenderé es que gran parte de los errores acerca del mito proceden de su asimilación y equiparación con las explicaciones científicas entendidas desde una perspectiva realista objetivista. Mi esfuerzo se centrará precisamente en mostrar lo erróneo de dicha equivalencia, que ha conducido no sólo a rechazar el mito, sino a ignorar su presencia.

I

Comencemos con Campbell: «(los mitos) son sueños arquetípicos que tratan de los grandes problemas humanos (...). El mito me dice cómo responder a ciertas crisis de desilusión o placer o fracaso o éxito. El mito me dice dónde estoy»², me dice de mí mismo lo que es más cierto.

1 J. CAMPBELL, *Los mitos*, Kairós, Barcelona, 1994, p. 28.

2 J. CAMPBELL, *El poder del mito*, Emecé Ed., Barcelona, 1991, p. 46.

También Malinowski subrayará este carácter «vivencial», diferenciando la específica «función» del mito de la explicación científica. Según él, el mito resucita una realidad primordial con el fin de satisfacer profundas necesidades religiosas, morales, etc.³

Campbell concreta en cuatro las funciones que cumple el mito: la función mística, por la que abre el mundo a la dimensión del misterio y lo torna imagen sagrada; la función cosmológica, al mostrar la forma del universo patentizando su misterio, no como la ciencia; la función sociológica, en virtud de la cual valida y fundamenta un orden social; y la función pedagógica, «la enseñanza de cómo vivir una vida humana bajo cualquier circunstancia»⁴. Ésta es la función que hoy nos debería interesar más.

Para él, los mitos no se limitan a expresar el sentido de la vida, sino la propia *experiencia* de estar vivos, la resonancia interna de la experiencia de la vida. Es la mente la que preferentemente se ocupa de dotar-de-sentido. El mito, en cambio, es la experiencia de la vida. «El mito te ayuda a poner tu mente en contacto con esta experiencia de estar vivo. Te dice qué es la experiencia. El matrimonio, por ejemplo ¿Qué es el matrimonio? El mito te dice qué es. Es la reunión de la díada separada. Originalmente eras uno»⁵. En este sentido, cabría considerar el mito como espacio que condensa la reflexión sobre la experiencia de la vida. De esta forma, así como los ritos sintetizan prácticamente —instauran— significados que constituyen los parámetros de experiencia de una colectividad, los mitos constituirían el plano de reflexión sobre dicha experiencia⁶. No tanto como un orden superpuesto, sino como un repliegue de lo instituido, de lo dado, sobre sí, y una autoproclamación en tanto orden posibilitador de lo instituido⁷.

II

Examinaré a continuación la problemática relación entre el mito y el discurso de la razón que podríamos denominar «lógico-científica» o, como Kolakowski, analítica⁸.

Como ya he apuntado, una de las tesis que defenderé es el error de comprensión que subyace a la consideración del mito como *relato explicativo falso*. Dicho error se debe a que se

3 Cfr. B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 113ss.

4 J. CAMPBELL, *El poder del mito*, o.c., p. 65.

5 Íd., p. 32.

6 Cfr. para esta idea J. LORITE, *El animal paradójico*, AU, Madrid, 1982, pp. 485ss.

7 Esta línea de intelección del mito como realidad viva es la que encontramos en la exposición de Malinowski a partir de su labor antropológica en el noroeste de Melanesia (cfr. *Magia, ciencia...*, o.c., pp. 113s). El mito —él lo concreta en el hombre primitivo— no es un mero relato ficticio sino una «realidad que se vive (...), una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos». El mito es, pues, algo real. No un símbolo de algo, sino realidad autorreferencial: «el mito, como veremos, no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto». Esta óptica será muy importante para mi posterior análisis del mito como «función» más que como mero relato.

8 Siempre que en este texto se haga referencia a la ciencia se la entenderá desde una perspectiva realista-objetivista, o sea, comprometida metafísicamente con la existencia de propiedades internas a las cosas que guiarían su comportamiento, comprometida gnoseológicamente con la existencia de una facultad en el hombre —la razón— que permitiría establecer relaciones entre esquemas y contenidos en términos correspondentistas, y comprometida semánticamente con la tesis de la no reductibilidad de la verdad a la justificación.— Hay formas de entender la indagación racional que eluden estas implicaciones «densas». Para una magnífica exposición de una visión pragmatista del conocimiento y la verdad, cfr. R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, 1996, Barcelona. El pragmatismo rechazaría el objetivismo de una ciencia «realista», pero también una intelección del mito que implicase un sentido dado en la realidad.

lo reduce a relato con pretensión de explicación histórica y se lo juzga desde los parámetros de la racionalidad objetivista, que le son ajenos y hasta opuestos, concluyendo, como no podía ser de otra forma, con su «falsedad». Pero no sólo es que dichos parámetros sean inadecuados, como seguidamente explicaré, además es que la propia entraña de dicha racionalidad es ella misma mítica. Tanto por su origen, en el sentido de *lugar-de-procedencia*, como por la misma voluntad que la configura: sometimiento de lo real, previo salto fuera de la mente. Pero vayamos por pasos.

Pretender entender el mito desde el esquema *verdadero-falso* típico de la razón discursiva falsea su específica naturaleza. Este movimiento implicaría, además, que el logos que se impone y suplanta al mito⁹ no se contenta con dicho desplazamiento sino que, después y para siempre, se erige en plataforma para *entenderlo*, y ello sometándolo al esquema de «verdad-falsedad». Así, la razón científico-objetivista no sólo correría paralela y suplantaría al mito sino que, subsumiéndolo en sus coordenadas, se atrevería a declararlo «no apto» desde dichos parámetros, o sea, *falso*. Y todo ello con la ingenua (?) pretensión de considerar que con ese «falso» se está desvelando una explicación del mundo que es *errónea*, cuando en realidad lo único que revela dicha declaración es la inadecuación del esquema discursivo para entender el mito —lo falsea—.

Quizá convenga ahora detenerse a analizar, por un lado, a qué responde esa radical heterogeneidad o inadecuación entre ciencia —según nuestra tradición objetivista— o razón discursiva y mito, y por otro, a qué se debe el que la razón científica juzgue como falso al mito. Es Kolakowski¹⁰ el que nos ofrece una sugerente explicación de ello. La ciencia, que colmaría el deseo de objetividad, sería fruto del trabajo del entendimiento analítico y, en cuanto dominadora del medio físico, formaría parte de la voluntad tecnológica del hombre, excluyendo, por ello, como saber *ilegítimo*, lo que no encierre posibilidad de aplicación técnica. De ahí que las convicciones metafísicas, que forman parte de la voluntad mítica del hombre y carecen de utilidad técnica, sean excluidas del saber legítimo, sean no-ciencia. Volveré posteriormente sobre esta voluntad mítica.

Podemos preguntarnos si a la inversa ocurre lo mismo. Es decir, juzgar la racionalidad científica aludida desde el paradigma mítico, ¿supone un falsear dicha racionalidad? La respuesta es negativa. Desde el mito no es difícil detectar la *textura mítica* de la idea de progreso y avance «gnoseológico» (concebidos como pasos convergentes hacia una meta explicitada *a priori* y externa a la comunidad) que impregna la construcción racional-científica. Esto se debe al comentado origen mítico de dicho logos, así como a su propia estructura. Y manifiesta la mayor potencia comprensiva del mito con respecto a la mirada discursiva.

9 Respecto de este «movimiento», es muy sugerente la tesis defendida por Franz K. Mayr en *La mitología occidental* (Anthropos, Barcelona, 1989). Según este autor, la cultura occidental representa un proceso «racionalizador» que cabe entender como un triunfo de lo masculino sobre lo femenino, del patriarcalismo sobre el matriarcalismo.— El originario matriarcalismo mediterráneo se habría visto desplazado por el patriarcalismo indogermánico, con la consiguiente pérdida de sentido. «Categorías matriarcales» como *materia* aparecerían, ya en Platón, devaluadas y con claros matices negativos frente a la de *forma*; lo sensible, devaluado frente al masculino mundo de lo inteligible; el cuerpo, frente al alma; la presencia, frente a la representación; el devenir, frente al ser; etc. En este contexto, Ortiz-Osés, editor del libro, dice que «calificar a nuestra cultura de patriarcal es calificarla, en primer lugar, de racionalista: en nuestra cultura racionalista se da el paso de la vieja concepción de la realidad como potencia-energía (femenina) a la conceptualización como acto-poder (masculino)» (p. 148). La suplantación del mito por el logos testimoniaría ejemplarmente ese desplazamiento de las categorías matriarcales-naturalistas por las patriarcales-racionalistas.

10 Cfr. para el desarrollo de esta idea LESZEK KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990.

Pero junto a lo inadecuado de juzgar el mito desde el esquema de la razón discursiva dije que, en gran medida, su causa está en el error subyacente a la pretensión de ver en el mito una *explicación histórica*, susceptible, por ello mismo, de ser juzgada desde parámetros científicos; ambas desviaciones están, pues, íntimamente relacionadas. Malinowski, asumiendo fuertes premisas ontológicas, destaca así esta imposibilidad: «(el mito) no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos»¹¹. Habría que erradicar, pues, la comprensión del mito como una mera «explicación» o intento de hacer inteligible un fenómeno problemático¹².

Con respecto a esta heterogeneidad entre mito y explicación científica objetivista, Campbell, también desde opciones ontológicas densas, refleja perfectamente esa imposible voluntad de hacerlos equivaler al considerar un error el leer las palabras del mito como prosa y no como poesía. La «poesía» del mito, que *es* el mito, se refiere a lo que trasciende todo pensamiento, al misterio que nos constituye y con el que nos relaciona.

Y para saber «leer» el mito en su verdad se precisa un aprender a ver lo que trasciende la «verdad» (*utilitas*) de la razón científica, del pensamiento discursivo, lineal. Este aprendizaje entronca con lo que Kolakowski denomina ejercicio de la voluntad mítica del hombre, que se concreta en sus convicciones metafísicas. Éstas, que traslucirían la relatividad del mundo experiencial e intentarían hallar lo incondicional en él, testimonian una tendencia que constituye la parte no científica e irreductible a ciencia, incondicional, del hombre. Esta parte es in-

11 B. MALINOWSKI, o.c., p. 114.

12 Considero que las religiones, que constituyen para Campbell mitologías canonizadas, especialmente judía y cristiana, constituirían un ejemplo acabado en la pretensión de que el mito sea *f fuente de conocimiento* y, por tanto, plenamente asemejable a los enunciados científicos. De ahí que, sobre todo en el cristianismo, hayan proliferado las disciplinas encargadas de *justificar racionalmente* los propios mitos; es el caso de las antiguas apoloías y la moderna «teología fundamental». Así, para el cristianismo católico, la virginidad de María no es un mito que «se limite» a apuntar a la necesidad de vivir consagrado, por ejemplo, sino que es un enunciado *verdadero* sobre un hecho histórico realmente acaecido. Igualmente, los relatos de resurrección de Jesús reflejan algo sucedido realmente. Estos relatos, que podrían ser calificados de míticos, obviamente vehiculan conocimiento, pero el sentido en el que las religiones mencionadas entienden que lo proporcionan es absolutamente equiparable al conocimiento que propicia el entendimiento analítico, es decir, un conocimiento susceptible de ser verdadero o falso, cuando, realmente, dichas convicciones «metafísicas» o míticas son *mucho más* que verdaderas, y el mismo hecho de considerarlas *tan sólo verdaderas* supone no sólo no entender su especificidad, sino casi hasta «rebajarlas» de categoría.

A esta «inconveniencia» de entender las convicciones religiosas como explicaciones propias del entendimiento analítico se une una «imposibilidad» para hacerlo. Como señalaré posteriormente con respecto al mito, las religiones dotan de sentido una vida o no la dotan, pero no son «verdaderas» o «falsas». La imposibilidad para juzgarlas como tales viene de dos hechos: primeramente, para considerar verdadera o falsa a una religión hay que *objetivarla*, reducirla a conjunto-sistematizado-de-dogmas y esto traiciona su especificidad y riqueza: una religión es *algo más* que un conjunto de enunciados; es una liturgia, una forma de convivencia, unas escrituras, una ética, etc. Por otro lado, y relacionado con esto, para poder decir una palabra que se pretenda neutra sobre una religión hay que «meterse *dentro*», conocerla-en-tanto-religión, no como mero cúmulo de dogmas. Pero con ese proceso de acercamiento se gesta paralelamente una distancia que va a impedir el juicio que se pretende: si no llevo a penetrar en la religión en tanto fenómeno integral quizá mis juicios sobre ella no sean juicios sobre una religión; pero si llevo a penetrar en ella, es muy probable que mis juicios versen sobre mí mismo. No es extraño que juicios laudatorios trasluzcan que la propia vida ha sido colmada de sentido, mientras que juicios condenatorios lo inverso. No pretendo declarar imposible todo estudio objetivo de las religiones, pero sí mostrar la dificultad de abarcar los mitos, y las religiones en que se puedan encontrar, con las pretensiones de exhaustividad características de la mirada analítica, sin que ello conlleve inevitablemente cierta traición a la especificidad del objeto de estudio en el esfuerzo por hacerlo homogéneo con los métodos para su análisis.

demostrable, pero ello no dice nada *en su contra* —sólo el objeto del entendimiento analítico es demostrable—, antes bien, su necesidad vendría vehiculada por la necesidad de vivir el mundo como un continuo lleno de sentido —es difícil soportar un absurdo absoluto—, y por la necesidad de creer en la estabilidad de los valores humanos. Dichas necesidades tendrían un motivo común según Kolakowski: «la exigencia de una determinación del tiempo físico, sobrecubriéndolo con la forma mítica del tiempo»¹³. Dicha forma de tiempo mítico permitiría «ver» la permanencia del valor por encima de la visible transformación y descomposición.

Son los mitos, el «juego» mítico, los que permiten una comprensión del mundo de esta guisa. De aquí que se entienda que a los mitos no cabe aplicarles los predicados «verdadero» o «falso»¹⁴, ya que no constituyen enunciados científicos necesitados de demostración, sino un ámbito que satisface profundas necesidades humanas, de manera distinta a como pretende hacerlo la ciencia objetiva (por referencia a una realidad ya determinada dada a la mente). En este sentido, dice Kolakowski: «el mito comenzó a degenerar cuando fue transformado en una doctrina, es decir, en un constructo necesitado de demostración y buscador de la misma»¹⁵.

III

Ya comenté anteriormente que, a la inadecuación de entender la realidad mítica desde el esquema «verdadero-falso» de la razón discursiva, previa reducción del mito a explicación con pretensiones de historicidad y científicidad, se suma el propio carácter «mítico» de dicha razón, tanto por su origen¹⁶ como por su propia configuración. Me detendré ahora en ésta, y ello para destacar la esencial «contaminación» interna que recorre su propósito y su supuesta neutralidad-ante-los-hechos. En este sentido, resulta altamente esclarecedor recuperar la mirada de Nietzsche sobre la ciencia y la racionalidad discursiva.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*¹⁷, Nietzsche explicitará las bases morales del concepto de «verdad» que constituye el motor de la investigación científica¹⁸: «el intelecto,

13 L. KOLAKOWSKI, o.c., p. 16.

14 Según Malinowski, los mitos nunca constituyen meras narraciones «verdaderas», sino sagradas: «son, para los nativos, la constitución de una realidad primordial, más grande y más importante, por la que la vida, el destino y las actividades presentes de la humanidad están determinadas». O.c., p. 123.

15 L. KOLAKOWSKI, o.c., p. 15.

16 Refiriéndose a la tópica y frecuentemente acrítica distinción entre especulación mítica y pensamiento racional, A. Bernabé comenta en la Introducción a *De Tales a Demócrito*, (Alianza, Madrid, 1988) que «ambas son, en efecto, actividades con algo en común; son obra de un ser pensante, el hombre, que trata de interpretar racionalmente la realidad y de comprenderla. En ambas se trata de reducir la variada complejidad, aparentemente caótica, de los acontecimientos del mundo a un esquema ordenado (...); en una y en otra se trascienden, pues, las limitaciones del aquí, del ahora y de la experiencia personal, para intentar elaborar un marco de referencia más amplio, en el que se inserta el pasado con el presente, y se considera al mundo en su totalidad como objeto de consideración. En los dos casos se abordan los grandes temas: el origen del mundo y la forma en que pasó de ser como era a ser como es, el origen de los dioses y de los propios hombres y cómo y cuándo nacieron unos y otros. En suma, se trata de dar una respuesta a cómo fueron y cómo son las cosas y, sobre todo, por qué las cosas son como son y no de otro modo». Obviamente, el que la lectura racional del mundo partiese y dependiera de la especulación mítica no implica que no haya diferencias entre ambas. Bernabé destaca que el mito es concreto y la filosofía abstracta; el mito suprime el tiempo histórico y la filosofía no; el mito no es omniabarcante, la filosofía pretende una lectura única; el mito se nos da en un lenguaje poético, la filosofía tiende al rigor terminológico y la univocidad; el mito justifica el orden establecido desde un paradigma, la filosofía «tan solo» explica ese orden...

17 Tecnos, Madrid, 1990. A partir de ahora *Svm*.

18 «¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?», *Svm*, p. 20.

como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo»¹⁹. Parte Nietzsche de dos funciones del conocimiento: desde el instinto de creación de metáforas, sirve a la «adaptación», disimulando los peligros y compensando los fracasos, y sirve al dominio de la amenazadora naturaleza. En ambos casos, el mundo ficticio de los símbolos asumirá como finalidad propia satisfacer necesidades elementales. Es ficción pensar en una ciencia como «explicativa»: las leyes científicas no significan más que el sometimiento del suceso a las leyes de la sensación humana, y con fines «demasiado humanos»²⁰. Es así como Nietzsche retrotrae la pregunta por la *posibilidad* de la verdad, a la pregunta por su *necesidad*, la cual revelará su contaminación fundacional. Para él, el intelecto es un medio de conservación de la existencia, que utiliza incluso la mentira, el disimulo, etc.²¹ La cuestión es, entonces, obvia: ¿cómo surge una «voluntad de verdad», propia de la razón discursiva, si es que tiene sentido seguir hablando de ella? Su génesis tiene como fin la voluntad de superar la anarquía, la guerra de todos contra todos. Con este fin se fijan designaciones válidas y obligatorias —el lenguaje— donde aparece la diferencia entre verdad y mentira; «se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria...»²². El origen, pues, de la voluntad de verdad característica del entendimiento analítico es cristalización arbitraria, unida a formas de dominio, de un sistema de metáforas. Y junto a esa voluntad de verdad, una «voluntad de olvido». Para la efectividad del conocimiento se precisa, a juicio de Nietzsche, la *ilusión objetivista*: que el hombre no perciba como tal sus ilusiones, sus metáforas. «Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad”»²³. Al vislumbrar la ilusión, se desmorona el concepto de verdad como mero convencionalismo lingüístico. Para Nietzsche, esta *fe* en la verdad, que proporciona el olvido —«las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son»²⁴— es necesaria al hombre para poder vivir.

En concreto, el conocimiento científico, la razón discursiva —o lo que, con Kolakowski, hemos llamado entendimiento analítico— se constituyó históricamente, según Nietzsche, por dos factores: la pasión por la *búsqueda* de la verdad, y la «ilusión metafísica» de que el pensamiento llega al ser de las cosas. Ambas cimentadas sobre la voluntad de adaptación y dominio comentadas²⁵. En *Humano, demasiado humano* y *Gaya ciencia* Nietzsche se dedicará a aniquilar dicha pasión cognoscitiva, acelerando así su nihilismo. Su originalidad estriba en que se pregunta por el valor mismo del ideal de conocimiento, y llega a una conclusión estremecedora: «la ciencia descansa también sobre una fe (...), la fe y la convicción de que no hay cosa más necesaria que la verdad (...). Y, ¿qué es esa resuelta voluntad de alcanzar la verdad? ¿Es la resolución de no dejarse engañar? ¿es la resolución de no engañar? (...). Más, ¿por qué no engañar? ¿por qué no dejarse engañar?»²⁶. Dicho enfoque descentra los problemas teóricos clásicos de la filosofía, mostrando la insuficiencia del análisis meramente especulativo:

19 Id., p. 18.

20 Cfr. J. HABERMAS, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982, pp. 45ss.

21 «...Aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude...», *Svm*, p. 18.

22 Id., p. 20.

23 Id., p. 21.

24 Id., p. 25.

25 Frente a este racionalismo imperialista se alzará la *sabiduría trágica*, que ve en la voluntad de verdad una burda defensa del hombre frente a la amenazante naturaleza.

26 *Gaya ciencia*, en *Obras completas 2*, Teorema, Barcelona, 1985, CCCXLIV, p. 1089.

«la pregunta ¿a qué la ciencia? se reduce al problema moral ¿a qué la moral?»²⁷. Desde aquí, el respeto por el hecho y el amor a la verdad que reclama como nuclear para sí la ciencia, será criticado y desmontado por la «nueva ciencia» nietzscheana: la *genealogía*. Todo hecho es una interpretación, toda verdad expresa una voluntad. Queda así desenmascarado el ideal ascético y la convicción metafísica que mueve a la ciencia: creencia en la existencia de un mundo «verdadero» accesible al conocimiento científico. Esta creencia viene expresada por la ingenua noción correspondencialista propia del entendimiento analítico: «la creencia de que el mundo debe de tener su equivalencia y su medida en la razón humana y en los cálculos humanos, y de que hay por tanto un mundo verdadero a cuyo último y minucioso análisis puede llegar nuestra mezquina y tosca razón humana»²⁸. A esto se llega por la anteriormente mencionada «ilusión objetivista». Los conceptos humanos son creaciones de la fuerza inventora que trabaja al servicio de la necesidad y seguridad vital²⁹; por tanto, con ellos no captamos verdades eternas ni cosas-en-sí. A propósito de ello, dirá Habermas que, para Nietzsche, «sólo la fijación convencional de determinadas metáforas proporciona a los productos de la fantasía una apariencia de correspondencia y con ello, de “verdad”»³⁰.

Como vemos, la crítica confirma que la necesidad es interpretación, que la verdad no es substancia,... El problema, entonces, estriba en qué valor atribuir al juicio lógico, a la investigación científica. La experiencia es que el mundo en devenir no es formulable. La lógica ordena, falsifica. Y llamamos «verdad» al orden fruto de esa falsificación. No es apropiación de un *en sí*, sino creación a lo largo de un proceso infinito.

Desde aquí, Nietzsche va a plantear la *necesidad* del conocimiento sobre la base de su alteridad radical con el devenir, deduciendo de ello el carácter conjetural de la ciencia; «¿pero por qué este proceso, y qué *valor* sigue teniendo?»³¹.

Nietzsche llamará «verdad» a la organización —determinación activa— del material sensible, para su uso, que nos permite conocerlo y prever su movimiento. Está en función de nuestra necesidad. El mundo no es lógico: la lógica permite apropiárnoslo —no totalmente—. Así el *Wille zur Macht* nietzscheano se aleja del irracionalismo vitalista y se plantea la resolución de la crisis de los fundamentos científicos: revela el verdadero valor de los juicios lógico-científicos. Como dice Cacciari: «desmitificación, en la medida en que *no* lo deduce de ninguna necesidad-verdad objetiva. Fundamentación, porque establece su necesidad también dentro de un contexto epistemológico radicalmente transformado: como necesidad *vital* de un comprender, sintetizar, logicizar el mundo, *para tener poder* sobre él (...). No existe racionalidad sin esta voluntad»³². De esta manera, la «contaminación» aparece con claridad: es el valor de la vida lo que decide la verdad. Hay infinitas verdades (= ninguna «Verdad»), tantas como intereses y especies de vida. Y resulta ilusorio creer que estas construcciones *revelan* la

27 Id., p. 1090.

28 Id., p. 1134. Con Sócrates, dirá Nietzsche, llegó al mundo la absurda idea de que el pensamiento llega hasta el ser.

29 Cfr. *Svm*, pp. 21-23.

30 J. HABERMAS, o.c., p. 46. En este mismo sentido, gráficamente dice Nietzsche: «creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas», *Svm*, p. 23.

31 M. CACCIARI, *Krisis*, Siglo XXI, Méjico, p. 69. Tomo de Cacciari la explicación de la fundamentación nietzscheana del conocimiento científico.

32 Id., p. 69s.

estructura del ser verdadero: *crean* la verdad. Se ha gestado una manifiesta remisión del fundamento de la razón a algo extra-racional³³.

Quizá sea Kolakowski el que mejor haya concretado, refiriéndola a la oposición mito-logos, esa esencial contaminación mítica presente en la misma entraña fundacional de la ciencia. Ya vimos anteriormente que la necesidad de cimentar el mundo en un estrato atemporal —mítico— es un acto de afirmación de valores. Pero también lo es la «fundación» de la ciencia, ya que, por ejemplo, considera posible y plausible el conocimiento *per se* de la *verdad* al margen de su utilidad. Pero, sobre todo, la «voluntad de verdad», el que la verdad sea un valor no reductible a eficacia, constituye una parte de lo que Kolakowski llama el «mito de la razón», que rechaza considerar la razón como un mero instrumento corporal al servicio de la adaptación y la supervivencia, o sea, más darwiniana que cartesianamente. Dicho mito de la razón no es, en sí mismo, ni verdadero ni falso, ya que ningún mito lo es, sino que, más bien, sólo podemos decir —impropiamente— que un mito es verdadero o falso en relación al mito de la razón³⁴.

Kolakowski extrae una sugerente conclusión a partir de las ideas expuestas. Si la razón sólo ejerce su función de validar como racional o verdadero desde su atalaya «mítica» —el mito de la razón—, todo intento por legitimar *racionalmente* —desde la razón— la propia razón, esa racionalidad de entraña mítica, incurrirá en *petitio principii*, ya que da por supuesta la validez de la razón —su potencia legitimadora— que debe ser probada *racionalmente*. Se muestra así esa insuficiencia del análisis meramente especulativo que nos dijera Nietzsche. «La fe en la razón es una opción mítica, por tanto trasciende las atribuciones de la razón»³⁵. Tanto la *opción a favor* del mito, como la *opción contra* el mito hecha desde la *racionalidad* son *opciones*,... y ambas igualmente *míticas*. Fe o convicciones metafísicas y ciencia realista descansan ambas sobre intereses, preferencias, necesidades, si bien de distinta naturaleza.

IV

El mito, pues, como la religión, no es verdadero ni falso, entendidos tales predicados correspondencialmente. Juzgarlo desde estos parámetros sería someterlo al esquema de la razón objetivista, del que se distingue y, precisamente, por dicho motivo: el no querer someter la realidad, no creer que sea posible reflejarla según la distinción esquema-contenido. Y es que, ¿qué es juzgar como verdadero o falso sino considerar la realidad como algo ya determinado al margen de la teoría, sometible y que serviría para validar/invalidar los discursos sobre ella, un reducirla a *objectum* reflejable por el pensamiento y el lenguaje? Pero a esta razón que impide juzgar el mito como verdadero o falso porque ello implicaría comprenderlo desde un esquema que le es extraño, se añade otra, ya esbozada anteriormente a propósito del estatuto de las religiones. El mito sólo cabe «vivirlo» o «no vivirlo», pero no juzgarlo *desde fuera*, como un *objectum*. De hacerlo, no se estaría juzgando un mito, que como dice Malinowski es una

33 Ya comentada al inicio de este artículo, la visión pragmatista de la verdad también rechaza toda pretensión objetivista. El propio Rorty, en la obra citada, hace suya la visión nietzscheana aquí expuesta. La verdad no es un enunciado que *refleje* cómo es la realidad, sino sólo lo que recomendamos creer porque creer en ello nos parece bueno.

34 Cfr. L. KOLAKOWSKI, o.c., p. 50ss. Me refiero a una razón entendida como aplicación de criterios explícitos a casos concretos.

35 Id., p. 50.

realidad, algo autorreferencial, no un símbolo-de-algo, o un mero relato literario. Es decir, al desproveer al mito de la *función* que constituye su ser, lo reducimos a vacío relato. El mito sólo es mito «mitologizando», en el seno del «juego» mítico, que implica más cosas que los meros contenidos de los relatos míticos. Creo que esto nos conduce a la paradójica conclusión de que, propiamente, no cabe una «ciencia» de los mitos, no cabe «hablar» de los mitos; hablar de ellos es traicionarlos. Así interpreto a Malinowski cuando, en *Magia, ciencia y religión*³⁶, considera que todo intento de estudiar el mito fuera de su contexto vital como un mero relato en el papel, lo traiciona.

El mito exige que el acceso a él no sea «dotación», sino «recepción» de sentido. Un juego que exigiría postular un «otro» que *dice allí* (la presencia del ser, que es auto-invocante, porta su *sentido*), y yo que lo recibo. Precisamente el discurso científico objetivista³⁷, que pretende «representar» cosas y, por tanto, escinde el ser en yo y mundo, tipifica lo inverso: la creencia en que el lenguaje adquiere su sentido por *lo que* representa. El lenguaje, aquí, y frente al mito, dejaría de ser presencia del mundo, ser-que-se-dice, para pasar a ser re-presencia, re-presentación *imposible* de una realidad que dejó de ser presencia. Desde el juego mítico se podría decir: ¿cómo puede el lenguaje representar, es decir, volver a presentar, si erradicamos toda presencia o primera presentación de la realidad misma al des-proveerla de sentido, al reducirla a presencia muda, o sea, en cierto sentido, no-presencia? El sujeto, en dicho lenguaje científico, deviene presunto fagocitador de «no presencias», de meros «*ob-jectum*» que, reducidos a carentes-de-voz, se dejarían dominar por el sujeto que pretende re-presentarlos.

V

Llegamos así al momento en que estamos en condiciones de superar la mera crítica a las interpretaciones reductoras del mito, para pasar a plantear la propia necesidad de los mitos. Comenzaré para ello trayendo a colación el «golpe definitivo» al mito, que es común situar en la revolución científica.

En el siglo XVI, el heliocentrismo copernicano y el telescopio galileano derrumbaron³⁸ los viejos sistemas mitológicos sobre el cosmos, que constituían el soporte de plurales civilizaciones y sus correspondientes órdenes morales. Para Campbell, «con la pérdida de ellos aparece la incertidumbre, y con dicha incertidumbre el desequilibrio, ya que la vida, como Nietzsche e Ibsen sabían, requiere de ilusiones que la sostengan; donde éstas han desaparecido no hay nada seguro a lo que asirse, no existe ley moral ni nada firme»³⁹. En esta situación cree el autor que nos encontramos. La conciencia moderna habría sometido a una irreversible desestabilización los sistemas míticos, con el consiguiente «desorden» moral del sujeto. La causa de ello habría sido la ya comentada, y que ampliamente recoge Campbell, interpretación *histórica* del mito.

Para nosotros sigue siendo plenamente válida la razón que explica⁴⁰ el surgimiento del nivel de codificación mítica junto al nivel experiencial del rito: el mito forma parte del «juego» de

36 Cfr. p. 126.

37 Cfr. para esta idea J. LÓPEZ MARTÍ, *Ser es invocarse*, en E. SAURA, *El logos y sus energías*, Ed. Regional, Murcia, 1986.

38 Obviamente, no pretendo ser exhaustivo en esta presentación histórica.

39 J. CAMPBELL, *Los mitos*, o.c., p. 19.

40 Cfr. J. LORITE, o.c., pp. 490ss.

darse-fundamentos, permite al grupo «saber», identifica lo dado con lo ideal, instauro *un orden de necesidad* al que el individuo se adhiere por la *creencia*: los valores son inmutables, el mundo tendría sentido. La razón de la adhesión es el miedo al caos, a la aleatoriedad. «En el mito el hombre se reposa, descansa (del caos). El mito es el recinto de la confianza, de lo real, porque en él se piensa y se dice la verdad —en la medida en que la verdad es lo pensado y dicho—. El mito es seguridad porque establece los límites de la *prueba* de las cosas y del individuo»⁴¹. Fuera, el caos. Y el mito como representación que confecciona la naturalidad de las cosas y prestigia la tradición y el orden establecido, y ello remitiendo lo dado a un origen fundacional que escapa a la razón entendida como facultad de la *correspondencia*, al tiempo y al espacio.

Desde esta lectura cabría invertir la descripción sobre la esencia y necesidad del mito, que nos justifica su presencia en la sociedad, y preguntarnos más bien por todos aquellos paradigmas con los que, hoy, *detenemos las preguntas*. O sea, todas las detenciones y establecimientos de límites en el preguntar-nos, en el cuestionar-nos, ¿no vehiculan una cierta «voluntad mítica», en la medida en que traslucen un deseo de protegernos del frío caos, de lo abierto, de lo que escapa a nuestro nombrar?⁴²

Y no es que los mitos sean una mera ayuda extrínseca para vivir la vida en su imprevisibilidad, sino que en el juego mítico los mitos pretenden ser la propia vida manifestando su esencial misterio. Los mitos de héroe testimonian que la vida exige vivirse con valor, afirmándola pese al dolor de su finitud (o por ello mismo, *Nietzsche dixit*); el mito del andrógino nos hace ver que la vida es búsqueda del complemento; el mito de Teseo y el hilo de Ariadna revela la necesidad de la ayuda, del acompañamiento en la vida; el mito de Prometeo, y sus variantes, trasluce la infinitud de la tarea; el mito de Edipo, la necesidad de emancipación; e inversamente, dada la ignorancia, en el sentido que sea, que frecuentemente nos rodea, ¿acaso hay forma más bella, completa y *exacta* de reflejarla que el mito platónico de la caverna? Los mitos, pues, nos sitúan en unas coordenadas posibles para comprendernos. Como dice Moyers en su diálogo con Campbell, «lo que ha hecho la mitología por ti es situarte en la rama de un árbol muy antiguo. Eres parte de una sociedad de vivos y muertos que existía mucho antes de que hubieras nacido y seguirá aquí mucho después de que hayas muerto. Te ha alimentado y protegido, y tú debes alimentarla y protegerla a tu vez»⁴³.

Me atrevería a decir que más que hablar de la necesidad del juego mítico, habría que hablar de la necesidad de *comprender mitológicamente* el mundo, y ello simplemente porque el discurso predictivo de las ciencias llamadas positivas no basta para dar sentidos a una vida humana, porque los mitos, de no interpretarse historicistamente, pueden servirnos para vivir mejor. Esa «mirada mitológica» puede permitir ver el mundo también como unidad y, así, conduce a respetarlo; ver al propio dios como una imagen de «lo trascendente», evitando el fanatismo religioso; autocomprenderse como uno con la naturaleza. Dice Campbell que «pensar en términos mitológicos te ayuda a ponerte de acuerdo con lo inevitable en este valle de

41 Id., p. 503.

42 Quizá el surgimiento de las vanguardias, la crisis de los lenguajes, el destierro de la supuesta transparencia de un lenguaje que nos ofrece la realidad tal cual, sea el último acto de un lúcido (?) intento por desterrar el *refugio* del lenguaje; un refugio ciertamente mítico, en el sentido señalado. A partir de Hofmannsthal, Rilke, Kafka, y tantos otros, el lenguaje dejará de ser el cómodo recinto del ser, para devenir inhóspito recinto fragmentario.

43 J. CAMPBELL, *El poder del mito*, o.c., p. 233.

lágrimas. Aprender a reconocer los valores positivos en lo que parecen ser momentos y aspectos negativos de tu vida»⁴⁴. Entendido así, el mito es, ante todo, *momento mítico*. Momento en el que no reina la eficacia productiva, la racionalidad instrumental, y el hombre es capaz de autocomprenderse en otras dimensiones que lo enriquecen. Frente a él, la racionalidad que ansía *novedad*, engullir gnoseológicamente noticias, *aprender*. El niño, que busca oír una y mil veces el mismo cuento, encarnaría ese ideal de permanente contacto con el fondo primigenio.

Pero no sólo es que los mitos sean necesarios, es que son *inevitables*⁴⁵. Basta una atenta mirada para detectar la presencia de los mitos en nuestra sociedad. De ello ya habló M. Eliade⁴⁶ y, análogamente, J. Campbell. Resulta sugerente la lectura de *El poder del mito*. El periodista B. Moyers relata cómo Campbell analiza en clave mitológico-ritual múltiples sucesos que conforman nuestra cotidianidad. Así, la posición de los jueces en la sociedad, la figura del militar en la guerra, etc. Incluso *La guerra de las galaxias*, de Lucas, o las películas de vaqueros, son vistas por Campbell desde la clave de los mitos de héroes como Jasón, Prometeo, etc.⁴⁷. Ello testimoniaría el papel de los mitos en nuestro sistema interior de creencias.

Detengámonos en la figura del juez. ¿Qué representa el juramento ante un juez sino un ritual apoyado en una concepción mítica? En efecto, el juez es portador de una función «sagrada». Supera con creces la anécdota del personaje particular que encarna dicha función, para apuntar a una función social que toca las raíces de nuestra autocomprensión de la justicia y la resolución de los conflictos entre iguales⁴⁸.

Junto a estas manifiestas presencias míticas, el trabajo de Kolakowski, al que me he referido frecuentemente, pretende mostrar precisamente que en *todas* nuestras relaciones con el mundo, aun de manera tácita e involuntaria, hay un oculto estrato mítico. Los intentos por transcribir dicha conciencia mítica al lenguaje que expresa nuestra experiencia son inevitables, pero vehiculan el riesgo de adscribir a los términos que refieren realidades míticas análogo valor que a los términos sobre realidades empíricas (pretenden reflejar la *verdadera* naturaleza de la realidad). Dicho error nos condena a la estéril, inacabable y aparentemente profunda disputa sobre la verdad o falsedad de los mitos. Y, con ella, la confrontación orden mítico *vs.* racionalidad objetivista. Ésta es indecidible apelando a argumentos legitimados desde cada uno de

44 Id., p. 234.

45 Incluso un racionalismo extremo aceptará que, dada su inevitabilidad, la auténtica oposición al mito no es postular una vida sin ellos sino *contra* ellos, contra la tentación de su absolutización en la que, según la tesis que defiende, no sería difícil detectar una comprensión del mito en clave historicista.

46 «Ciertos “comportamientos míticos” perduran aún ante nuestros ojos. No se trata de “supervivencias” de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano», cfr. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona, 1981, pp. 189.

47 En *La guerra de las galaxias* se reflejaría el mismo problema que en el Fausto: Mefistófeles es el hombre-máquina, el que nos proporciona los medios y objetivos. Pero lo que hace a Fausto distinto es que busca *otros* objetivos.— Al igual, el padre de Luke es la máquina (por llevar uniforme: Estado).

En un sentido análogo se pronuncia el propio Mircea Eliade cuando, en *Mito y realidad*, analiza «míticamente» el personaje de *Superman*: «sí se va al fondo de las cosas, el mito de *Superman* satisface las nostalgias secretas del hombre moderno que, sabiéndose frustrado y limitado, sueña con revelarse un día como un “personaje excepcional”, como un “héroe”»; p. 192.

48 Y al igual que el caso del juez, podríamos citar, sin necesidad de confeccionar intrincados análisis, múltiples ejemplos de realidades «míticas» o con fundamento mítico (rituales) que nos son cotidianas. Cómo entender sino así la vigencia de la institución monárquica, la supremacía de un hombre sobre los demás en virtud de una elección... sagrada. O la institución matrimonial monógama, desde la que comprendemos y realizamos los occidentales “la complementariedad que requiere la vida”

ellos, ya que se verán los argumentos del contrario como fruto de una opción arbitraria. Será preferible ver el enfrentamiento, que nos es interno a cada uno, como motor de avance más que como motivo de pugna.

Conectando esta presencia «de facto» con la necesidad de la misma comentada anteriormente, cabe concluir —desde las matizaciones anteriores— con la *conveniencia* de la vigencia de los mitos. Una vigencia que debe sustraerse a la vetusta tentación de hacer del mito un mero relato de referencias históricas localistas con la sola función de justificar hegelianas *Sittlichkeit*. Retomando una intuición de Campbell, en la actual «aldea global», donde la mundialización de la referencia ha conducido al enfrentamiento de tradiciones mitológicas (o religiosas: mitos canonizados), sólo una lectura «espiritual» o «psicológica», no histórica, del mito permitirá evitar falsos antagonismos. «Entonces —dice Joseph Campbell— aparece por encima de todos algo que podría ser denominado adecuadamente como una *philosophia perennis* de la razón humana»⁴⁹.

49 J. CAMPBELL, *Los mitos*, o.c., p. 294.