

INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA DE LA COMPARACIÓN EN MITOLOGÍA

Por José Carlos BERMEJO BARRERA

Departamento Historia I. Universidad de Santiago

Summary: This article analyses the logic of comparison in Mythology on a formal basis. We have come to the conclusion that four paralogisms can be detected in that logic. And, furthermore, we offer the norms for not falling into these paralogisms.

Podría decirse que desde el momento en el que se comenzó a pensar acerca del mito, en la Antigüedad clásica, el uso de la comparación entre diferentes historias míticas ha sido un instrumento frecuentemente utilizado. Herodoto, por ejemplo, en su Libro II, al tratar de la religión egipcia establece constantes comparaciones entre los dioses egipcios y los dioses griegos (Atenea es igual a Neith), para concluir así el origen egipcio de todo el panteón helénico. Del mismo modo, en el ámbito romano, Julio César lleva a cabo en su **De Bello galico** una asimilación constante entre los dioses celtas y los dioses romanos. Asimilación que no será algo peculiar a la mente de este político historiador, sino una característica propia de la mentalidad romana, como atestiguan miles de inscripciones en las que los dioses de las diferentes comunidades indígenas pasan, por ejemplo, a prestar su nombre como epíteto a un conocido dios romano.

No será nuestra intención a continuación el contar la historia de la comparación mitológica, sino, por el contrario, establecer las líneas generales de la lógica subyacente a la comparación; por lo que, en vez de otorgarle un tratamiento histórico a la cuestión, haremos con ella sencillamente un análisis formal, que pueda servir luego de base para realizar un estudio historiográfico de los diferentes autores que han utilizado el método comparativo.

Dicho método parece consustancial con el nacimiento de la mitología científica desde el siglo XIX, en el que la mitología comparada de Max Müller y sus seguidores hizo furor en toda Europa en un primer momento, a la par que el

desarrollo de la lingüística indoeuropea. Conociendo posteriormente un profundo descrédito, debido a su carácter altamente especulativo, destacado irónicamente por Andrew Lang, un antropólogo partidario del recurso a la comparación etnográfica más que a la comparación lingüística, cuando señalaba que, de acuerdo con la metodología de Max Müller, Napoleón podía ser interpretado como un antiguo mito solar, mito cuya última manifestación sería el propio Max Müller, comparativamente explicado.

La mitología comparada recuperará su prestigio a partir de los años treinta del siglo XX con la obra de Georges Dumézil, quien, renunciando a la lingüística, sustituyó el análisis etimológico por el análisis de los propios relatos míticos, con gran éxito. Aunque no sin suscitar el rechazo de muchos especialistas de algunos de los diferentes campos que cultivó (como H. J. Rose, en el caso de Roma, o J. Gonda, por parte de los indianistas), que siguieron defendiendo siempre el tratamiento monográfico de los mitos en su propio contexto cultural, frente a la comparación entre diferentes culturas.

Pero el afán comparatista no se limitó al caso de G. Dumézil. Otras escuelas de historiadores de la religión, como la escuela romana, lo han practicado estableciendo correlaciones entre los diferentes tipos de mitos y los distintos niveles del desarrollo histórico y cultural de la humanidad. Y, también, fuera del campo estricto de la historia, diferentes pensadores, como S. Freud y C. G. Jung, o sus discípulos, como O. Rank, en el caso del primero de ellos, utilizaron para defender sus teorías los mitos comparativamente analizados.

Todos ellos han venido utilizando una lógica común. Veamos cuáles son sus principios.

I

Si tuviésemos que llevar a cabo una caracterización formal de las reglas en las que se basa la comparación mitológica, podríamos sistematizarlas en estas cuatro proposiciones:

- 1) Toda analogía es una identidad.
- 2) Toda analogía posee la propiedad conmutativa.
- 3) Toda analogía posee la propiedad transitiva.
- 4) De la analogía puede derivarse una teoría.

Proposiciones que son totalmente erróneas, como veremos a continuación, y que sirven para poner de manifiesto la complejidad de los métodos comparativos.

Comenzaremos por la primera proposición. Es evidente que en una relación de identidad, sus dos miembros coinciden en extensión y en la posesión de todas y cada una de sus propiedades. En una relación analógica, por el contrario, no ha de darse necesariamente la coincidencia en la extensión de ambos miembros, y

es evidente que algunas de sus propiedades han de ser comunes, mientras que otras serán diferentes, ya que en el caso contrario tendríamos una verdadera identidad y no una analogía.

Se supone que los que practican el método comparado saben distinguir lo idéntico de lo semejante a nivel teórico. Sin embargo, en su práctica obvian esta distinción fundamental y, maravillados por su descubrimiento de las semejanzas, dejan constantemente a un lado las diferencias, cayendo así en un paralogismo que les llevaría a sostener la proposición primera.

La propiedad conmutativa es inherente a una relación de identidad. Si $A = B$, está claro que también $B = A$. Sin embargo, ello no ocurre en una relación de analogía. En ella tendremos que introducir uno o varios condicionales. De modo que ha de afirmarse que $A = B$ en a . O en $a, b, c \dots n$. En este caso, podría afirmarse que si $A = B$ en a , $B = A$ en a y solamente en a . Las restantes propiedades de A y B quedarían al margen de la propiedad conmutativa. Ello es evidente; sin embargo, el comparatista lo ignora sistemáticamente, puesto que le basta hallar una o varias propiedades comunes entre el mito A y el mito B para afirmar que A y B son conmutables, lo que sólo es cierto si introducimos el número de condicionales que sean necesarios.

Algo similar ocurre en el caso de la propiedad transitiva. En una relación de identidad es evidente que si $A = B$ y $B = C$, entonces $A = C$. Sin embargo, en una relación de analogía ello no es cierto, ya que la situación es mucho más complicada. Puede ser el caso de que $A = B$ en a , y de que $B = C$ en d , en cuyo caso no hay nada en común entre A y C . Naturalmente, la cuestión se complica mucho más si, por ejemplo, $A = B$ en a, b y c , y $B = C$ en a, b y c pero no en d, e y f . Al incrementarse el número de semejanzas parece reforzarse la relación de identidad, pero ello no es más que una ilusión, puesto que, en muchos casos, el número de diferencias es mayor que el número de semejanzas. El comparatista debería darse cuenta de ello. Pero no lo hace porque constantemente intenta destacar lo semejante y dejar a un lado lo diferente, cayendo así en el tercero de los paralogismos.

El proceder del mitólogo comparatista puede tener una explicación que nos llevaría al cuarto paralogismo, de acuerdo con el cual, quién compara está llevando a cabo una labor empírica. Es, ante todo, un observador más o menos imparcial. Partiendo de la experiencia, nuestro investigador va estableciendo relaciones y, fruto de toda esa trama de relaciones, es el descubrimiento de una teoría, que por estar extraída directamente de la experiencia debería reflejar la realidad, al menos parcialmente.

Esta profesión de fe empirista es también igualmente errónea. El comparatista no extrae relaciones en el vacío, sino partiendo de una teoría cuya fundamentación es más amplia que el conjunto de las redes de semejanzas que el investigador puede deducir de su trabajo. Esa teoría, en Max Müller por ejemplo, era la que afirmaba la unidad de la cultura indoeuropea, la vinculación entre cultura y lengua y la famosa hipótesis según la cual el mito es una enfermedad del lenguaje. En el

caso de G. Dumézil son los presupuestos frazerianos, en su primera fase, o durkheimianos, en su segunda fase, los que le llevan a afirmar, igualmente, la unidad de las culturas indoeuropeas, y la vinculación en ellas entre determinadas formas de organización social y determinadas formas de concebir el mundo, aunque en la última fase de su pensamiento ya no estuviese tan seguro de esta solidaridad profunda. Y por último, en los casos de S. Freud, O. Rank y C. G. Jung, es su propia teoría psicoanalítica la que les impulsa a buscar determinado tipo de semejanzas en las historias mitológicas.

El comparatista no es, pues, un empirista, sino un ser híbrido entre el teórico y el empírico. A veces es un teórico reconocido, como Freud, otras un teórico más o menos vergonzante, que pretende escudar sus ideas tras una panoplia de semejanzas descubiertas en la observación empírica.

Estos son los fundamentos de la lógica comparatista, basada en cuatro paralogismos. Sin embargo, es curioso comprobar que los historiadores que han venido criticando a los comparatistas, que suelen ser legión, no se han molestado en destacar estas incongruencias lógicas, sino que, también ellos han partido de otra serie de principios teóricos, que no siempre están dispuestos a reconocer como tales.

La idea fundamental de estos historiadores, como H. J. Rose, J. Gonda y tantos otros, es que en historia existen tres nociones básicas: espacio, tiempo y acontecimiento. El espacio y el tiempo sirven como coordenadas y, por lo tanto, todo acontecimiento tiene que ser descrito en una trama espacio-temporal. De acuerdo con esta trama, un acontecimiento puede estar en un lugar y sólo en uno. Por esa razón, la forma fundamental de pensar del historiador ha de ser la narración, que sitúa los hechos en una escena (el espacio) y que, a través de una sucesión de actos, lleva al agente a la consecución de un fin, de acuerdo con el esquema desarrollado por Kenneth Burke. Ni que decir tiene que el historiador, a veces, confunde la escena narrativa con el espacio físico o real, y que no se da cuenta de que el agente o protagonista de su narración es una construcción que él mismo lleva a cabo. El historiador procede así porque él tampoco es un teórico, ya que la historia es, básicamente, un saber empírico.

De acuerdo con esta otra lógica (la «lógica histórica»), la comparación puede resultar peligrosa porque rompe la unidad de espacio-tiempo al identificar (excesivamente) acontecimientos que están situados en coordenadas espaciotemporales distintas, y al romper la unidad de las narraciones lineales, sustituyéndola por la convergencia entre diferentes relatos. De todos modos, tampoco el comparatista es totalmente ajeno a la lógica del historiador. Lo que ocurre es que sustituye la identidad de una sola cultura (la romana, por ejemplo) por otra unidad más amplia (la cultura indoeuropea), o por una unidad mucho más genérica, como el inconsciente freudiano o jungiano. El comparatista necesita también, de algún modo, anclarse en la realidad, por ello suele ser «realista» al afirmar que es un trabajador empírico, lo que no deja de ser una estrategia verbal. Y pone su fe en la existencia de un mundo exterior, aunque muy lejano en el tiempo,

como puede ser la cultura indoeuropea, o aprehensible nada más que por síntomas, como puede ser el inconsciente.

Las razones del historiador común no resultan, pues, lo suficientemente convincentes para negar la validez del método comparativo. En realidad, se trata nada más que de una confrontación ideológica entre dos tipos de historiadores análogos, pues poseen algunas características en común: su creencia en la realidad histórica y su idea del carácter puramente empírico del conocimiento histórico. Aunque también hay algo que los diferencia, y es su concepción del relato (más abierta en el caso del comparatista), y su idea de la mayor o menor rigidez de las coordenadas espacio-tiempo.

II

Ahora bien, hasta este momento hemos realizado una caracterización muy abstracta del método comparativo, sintetizándolo en cuatro paralogismos esenciales que lo definirían. Podría dar la impresión de que tal método es un mero sinsentido. Sin embargo, ello no es así, posee cierto valor. Y ello se podría explicar si tenemos en cuenta la compleja naturaleza del mito.

Hasta ahora hemos hablado de relaciones de identidad y analogía a un nivel muy abstracto, tendríamos que concretarlas un poco más partiendo de la propia naturaleza del mito, en la que se asientan esas relaciones de analogía.

Un mito no es una proposición, sino un conjunto de proposiciones que suelen ir encadenadas dentro de una trama narrativa. Por esta razón, muchos autores han tratado de reducir el mito a un mero relato, utilizando para su análisis los mismos métodos de estudio de cualquier otro tipo de relato: la novela, la historia, el cuento. Sin embargo, a partir de la publicación de las **Mitológicas** de Claude Lévi-Strauss la situación se ha vuelto un poco más compleja, puesto que, como ha puesto de manifiesto el más grande analista de los mitos del siglo XX, los mitos, además de ser narraciones orales, poseen una estructura que es la que da cuenta de su lógica.

Desde un punto de vista formal, podríamos decir que un mito es un **conjunto**. Como conjunto posee un número n de elementos. A la hora de establecer una comparación entre dos mitos, necesitaríamos hallar dos conjuntos con el mismo número de elementos tal que entre ellos se pudiese establecer una proyección **biyectiva**. Es decir, que a cada uno de los elementos del conjunto A ha de corresponderle uno de los elementos del conjunto B. Sólo si los dos conjuntos poseen la misma extensión y sus elementos son idénticos podría hablarse de una relación de identidad, en otro caso, tendríamos una relación de analogía, que habría de regirse por las reglas que hemos expuesto en el apartado I.

Ahora bien, el problema del mito es que es un conjunto que posee una serie de elementos, pero esos elementos están **ordenados**. Si el mito no fuese nada más que un relato, esos elementos formarían una **secuencia**, como ocurre en el caso de los cuentos folklóricos recogidos por Afanasiev y analizados por Vladimir Propp en su **Morfología del Cuento**. En este caso, el establecimiento de las relaciones

de analogía es relativamente sencillo, puesto que se trataría de ver si en el mito A y el mito B la secuencia completa es idéntica, o bien, si hay secuencias análogas, es decir, fragmentos de la secuencia principal que pudieran hallarse de modo disperso.

Partiendo de esa fragmentación de las secuencias, podría pasarse al análisis de los **motivos**, de acuerdo con la metodología de S. Thompson y la Escuela creadora del **Motif Index of Folktales**. En ella tendremos la idea de que el mito se compone de una serie de átomos o de ladrillos que pueden combinarse para formar moléculas y compuestos complejos, que serían las diferentes narraciones mitológicas. El mitólogo pasaría así a ser un diseccionador, un analista que separa y clasifica los motivos, pero que no es capaz de dar cuenta de la lógica a partir de la cual esos motivos se combinan y se recombinan.

Aplicando la teoría de conjuntos propuesta, podría hablarse, en los casos de Propp y Thompson, de conjuntos y subconjuntos míticos, y de las uniones e intersecciones de esos diferentes conjuntos para construir así diferentes tipos de historias mitológicas. En este caso es posible el análisis formal, ya sea de los elementos aislados o de las secuencias unilineales, pero teniendo que renunciar a hallar la lógica global del pensamiento mítico de una cultura o de una época.

Para los autores de estas dos escuelas, los cuentos y los mitos pasarían así a poseer una realidad propia, como los motivos literarios o las metáforas. Esa realidad podría ser catalogada e indexada, pudiéndose elaborar así diccionarios de temas narrativos que, en último término, acabarían por remitir, no a una realidad histórica definible en términos espaciotemporales, sino a un substrato común, similar a la Lengua, que sería característico del pensamiento humano.

Esta caracterización formal posee elementos en común con la concepción levi-straussiana del mito, cuando este antropólogo remite los mitos a las variantes propias del **esprit humain**. En los años sesenta, el filósofo Paul Ricoeur había definido el estructuralismo levi-straussiano como un idealismo trascendental sin sujeto, haciendo referencia a esta característica de su pensamiento. En él, en efecto, parece existir una forma de pensar común o, por lo menos, con unas estructuras básicas comunes que, para el propio Lévi-Strauss, estarían relacionadas con la propia estructura del cerebro, que sería específica de la especie humana. Sin embargo, no se llega a descubrir esas estructuras básicas del pensamiento humano a través de la comparación entre diferentes mitologías, tal y como había hecho J. G. Frazer, sino por la profundización en una de ellas. En su caso, la mitología de los pueblos indígenas de América. De Lévi-Strauss podría decirse lo mismo que de Noam Chomsky, quien descubrió la gramática subyacente a todas las lenguas del mundo poniendo ejemplos tomados únicamente del inglés, lo que no invalida la validez de su investigación.

El problema del mito para Lévi-Strauss es que el mito no se puede **clasificar**. No se pueden establecer taxonomías a partir de él, diferenciar tipos o establecer secuencias, como en el caso de las dos escuelas anteriores. Ello es así porque el mito posee una estructura compleja. Un mito, si se puede hablar de un mito

aislado, es efectivamente un conjunto, pero un conjunto cuyos elementos no pueden ser ordenados en una secuencia lineal. Un mito, como el mito de Edipo, analizado por Lévi-Strauss en su **Antropología Estructural**, posee la estructura de una matriz. Un mito ordena sus elementos en filas y columnas, pudiendo obtener en él, a la vez, secuencias horizontales y verticales, lo que lo hace muy complejo. Pero es que, a su vez, un mito, compuesto de mitemas, nunca está aislado, sino que los mitemas son como los fonemas de una Lengua, forman un sistema; por ello el número de conexiones entre los mitemas del mito A y los mitemas del mito B puede ser muy elevado; como mínimo sería el producto de los mitemas de A multiplicado por los mitemas de B. Pero como, a su vez, A no sólo se relaciona con B, sino con C, D ... N, entonces el número de conexiones entre los mitemas de un sistema mítico puede ser elevadísimo. Correspondería al mitólogo buscar unas cuantas, seguirlas a través de un camino y realizar así una aproximación parcial al pensamiento mítico que, por su naturaleza compleja, resultaría ser inagotable.

Partiendo de estos principios, la mitología podría definirse, utilizando la vieja terminología medieval de Raimundo Llull en un **ars magna combinatoria**, que podría desembocar a veces en lo arbitrario. Si ello no es así en Lévi-Strauss es porque, en sus estudios, el significado de los mitemas no posee un valor intrínseco. Los mitemas no son algo similar a las ideas platónicas que reposan inmutables en un quinto elemento. Por el contrario, el significado de los mitemas viene dado por el contexto cultural.

Es bien sabido que en el **Pensamiento Salvaje**, Lévi-Strauss había definido el mito como un **bricolage**. Ello quiere decir que el pensamiento mítico no trabaja con formas puras, como lo serían las ideas platónicas, sino con materiales de desecho, y ese desecho es precisamente el mundo. En un mito puede haber plantas, animales, estrellas, relaciones sociales y diferentes tipos de personajes. Cada uno de esos elementos aporta un componente significativo. Ahora bien, para percibir el significado del mismo no basta con su mera percepción intelectual (lo que ocurriría si el pensamiento de Lévi-Strauss fuese exactamente un idealismo trascendental), sino que es preciso recurrir al contexto etnográfico.

En el pensamiento de Lévi-Strauss habría que destacar la importancia de la dimensión **pragmática** del mito. Si no conocemos el medio físico, las costumbres y las instituciones de una Cultura, es imposible saber el significado de los restos que el mito como **bricolage** nos ofrece. El mito estaría, pues, en una tensión constante entre lo dado y lo pensado. Y si bien su análisis nos abre un camino hacia el reino del pensamiento humano en sentido trascendental, sin embargo, siempre estaremos condicionados por lo contingente (por los diferentes tipos de contextos). Esta dependencia de lo contingente podría llevarnos a creer que para entender el mito tendríamos que recurrir a la historia. Lévi-Strauss, sin embargo, lo negaría, puesto que él es consciente de que la historia no es el reino de lo dado, de lo empírico. Por el contrario, la historia, con sus fantasmas del espacio-tiempo y el acontecimiento, es el reino de la ideología, de una ideología basada en el

relato. La historia sería, por lo tanto, un equivalente del propio mito y, consecuentemente, nunca podría explicarlo. Naturalmente, la historia a la que hace referencia Lévi-Strauss es la que él, un hombre del siglo XX, recibió en su educación en los años veinte y treinta. Es decir, una historia efectivamente basada en la narración de los acontecimientos políticos

El estudio del mito, en este sentido, supone un auténtico desafío a la historia tradicional: se trata de una lucha entre dos relatos que aspiran a ser verdaderos. Si de esa historia pasamos a otras más recientes, como la historia social, el mito entraría dentro de la teoría de la **ideología**. El mito es una representación falsa de la realidad, que sirve para justificar las desigualdades de todo tipo: económicas, sociales, de género, mediante una teoría que la explique, que les otorgue un sentido. En este caso, la lógica del mito también está entroncada en el reino de lo dado, pero aparece condicionada por él, de forma tal que las tensiones de ese reino distorsionan la estructura lógica, impidiéndole el acceso a la verdad. Habría, pues, un pensamiento verdadero: la ciencia; y múltiples pensamientos falsos, las ideologías y las mitologías. Consecuentemente, tendríamos también una lógica del pensamiento correcto: la de la ciencia, y una serie de lógicas distorsionadas. En la lógica de la ciencia predominaría el silogismo, en la lógica del mito el entimema. Las cadenas de silogismos nos darían acceso a la verdad; el entimema, como es sabido desde Aristóteles, no busca la verdad sino la persuasión, lo que le interesa es convencer a las personas para que se comporten de un modo determinado.

Esta distinción tan tajante, del gusto de K. Marx y de la mayor parte de los historiadores actuales, no es plenamente satisfactoria porque se basa en un supuesto que habría que demostrar y que, en la actualidad, parece bastante discutible. Y es que hay un único método que nos da acceso a la verdad y en el que los condicionantes retóricos (la persuasión) carecerían de importancia, siendo éste, por supuesto, el método científico, el único capaz de dar cuenta de la realidad al captarla de forma verdadera y poder manipularla mediante la tecnología.

Esta concepción de la ciencia podría ser muy discutible, pero para entrar en el tema deberíamos adentrarnos en la situación actual de la filosofía de la ciencia. No será éste nuestro propósito. Si la dejamos de lado, no será por razones estrictamente epistemológicas, sino más bien por razones históricas. Dicha teoría, en efecto, se basa en un presupuesto historiográfico que muchos filósofos de la ciencia no están dispuestos a reconocer: y es que supone reconocer que sólo hay una ciencia verdadera, la occidental, y una tecnología eficaz asociada a ella. Sabemos, por el contrario, empíricamente, que a lo largo de los miles de años de la historia de la humanidad ha habido numerosas tecnologías eficaces, que han permitido la supervivencia de nuestra especie y su adaptación al medio, último tribunal de apelación de la eficacia de una tecnología. Si esas tecnologías han estado asociadas a determinadas formas de saber, entonces también esas formas de saber han de ser, al menos, parcialmente válidas. No parece haber, pues, una única forma de representarse el mundo, de conocerlo, sino por lo menos varias;

y en ellas el mito es solidario, por ejemplo, de determinados sistemas de comunicación social, como los basados en la oralidad pura, como ha puesto de manifiesto Jack Goody al hablar de la «domesticación del pensamiento salvaje» y del influjo que el desarrollo de la escritura ha tenido en ella.

Si el mito es solidario de la oralidad y de otras culturas alejadas de la nuestra en el espacio y en el tiempo, debe poseer una lógica al menos eficaz.

No puede decirse que la lógica del mito sea simplemente errónea, por ser diferente a la de la ciencia o a la de la historia. Lo que debemos aceptar, siguiendo a Lévi-Strauss, es que es una lógica diferente a esas otras, que son las predominantes en nuestra cultura. El problema que se nos plantea es el de cómo asimilar el pensamiento mítico para hacerlo inteligible. Si seccionamos los mitos en átomos, como Propp o Thompson, es fácil, y también lo es si los catalogamos por mitos: cosmogónicos, antropogónicos... El problema sería que con ello no penetramos en su verdadera lógica, que, como hemos visto, posee una estructura muy compleja en la que únicamente podremos penetrar parcialmente siguiendo cadenas de relaciones y analogías. Esas cadenas podrían ser interminables, como ocurriría, según Freud, con el psicoanálisis. Para este autor, el psicoanálisis de una persona es, en realidad, interminable. Pondremos fin a él cuando se consiga el propósito terapéutico de curar los síntomas patológicos. Sin embargo, la exploración del inconsciente, siguiendo los caminos del uso de los medios hemenéuticos de la condensación y el desplazamiento de los significados (dos formas básicas de la analogía), nunca podrá llegar a su fin.

Ahora bien, el psicoanalista quiere curar a su paciente, ¿qué quiere hacer el mitólogo? En realidad, algo en cierto modo similar. Curar a un neurótico es conseguir que vuelva a adaptarse al orden social, es domesticarlo de nuevo. Estudiar un mito es también domesticarlo, transvasarlo a nuestras formas de pensamiento. Por esta razón, primero se lo quiso clasificar (ya desde la Antigüedad, piénsese en los manuales de los mitógrafos como Apolodoro e Higino), estableciendo clases (mitos del diluvio, del parricidio...), diseccionar estableciendo tipos, y explicar en función de las circunstancias históricas y sociales. En este último caso, se ha pasado de la concepción del mito como enfermedad del lenguaje o del pensamiento, fruto de la impotencia y del miedo del hombre primitivo frente a la naturaleza (o sea, de su impotencia psicológica), a su interpretación como ideología, en la cual la debilidad ya no sería psicológica e individual, sino colectiva y social, al ser la propia desigualdad social la que crea representaciones falsas de la realidad.

Si sumergirse en el mito es como sumergirse en el mundo del inconsciente, estaríamos, en último término, en una inmersión en el mundo de lo inefable que podría llevarnos a traspasar los límites de nuestra razón socialmente codificada, y que podría desembocar (aunque no necesariamente) en una especie de experiencia mística. Frente al mito ¿deberíamos, pues, permanecer pasivos, impotentes, esperando a que nos hable y nos permita trascender nuestros límites,

o tendremos que domesticarlo? Y si es así ¿es la comparación, como la clasificación y la disección, efectivamente una forma de domesticación?

III

Tanto en el psicoanálisis como en la mitología, la libre asociación, siguiendo los caminos de la analogía, puede llevarnos a transitar caminos que no llevan a ninguna parte; y aunque según M. Heidegger esos caminos que no llevan a ninguna parte son precisamente los caminos propios del pensar, también es cierto que si no sabemos recorrerlos con tino, pueden llevarnos en psicoanálisis a practicar el «psicoanálisis silvestre» del que habló Freud, y en mitología a establecer asociaciones sin sentido que, en algunos casos, pueden llevar también a conclusiones históricas disparatadas, cuando el mitólogo pretende anclar sus vagabundeos en la «realidad».

Partiendo de los cuatro paralogismos que habíamos analizado en la primera parte, se podrá comprender que la vía de las asociaciones entre diferentes mitos puede conducir a resultados insospechados, dada la propia complejidad lógica del mito, que consiste, como vemos, en asociaciones n-arias de los elementos de cientos o miles de mitos, que pueden formar no sólo el **corpus** de una cultura sino de muchas.

El problema que se plantearía en este caso, si el mito es tan polimórfico y abre tantos caminos por donde seguir, es si puede haber algún método en algo que no parece tener método. Y sobre todo, si existe alguna legitimidad que nos permita distinguir lo que es válido de lo que no lo es en el campo de la comparación mitológica. Creo que las condiciones de la buena comparación que podríamos establecer, podrían ser clasificadas en dos grupos: a) las condiciones lógicas, y b) las condiciones externas.

En lo que se refiere a las condiciones lógicas, ya habíamos establecido los paralogismos que parecen ser inherentes a la comparación y que tendremos que evitar. Frente a ellos, podríamos establecer cuatro reglas que el mitólogo debería seguir, y serían las inversas de esos paralogismos. Partiendo de que no hay dos mitos idénticos, puesto que serían el mismo, podríamos decir que:

1) El mitólogo no debe confundir nunca la analogía con la identidad, a pesar de que la analogía sea muy fuerte.

2) Las analogías no son conmutativas, sino condicionales. Hay que ser consciente de aquello que es análogo, y de que sólo en eso se puede aplicar la propiedad conmutativa. En el mito nunca se puede pasar de la parte al todo. Y por el hecho de que dos subconjuntos de dos mitos A y B sean idénticos, no puede deducirse la identidad de los mitos, sobre todo siguiendo el orden inverso. Es decir, que, por ejemplo: si $A = B$ en a, b y c, no podemos deducir que $B = A$ en d, e y f. Parece evidente, pero muchos mitólogos lo hacen constantemente.

3) Las analogías no son transitivas. Ello quiere decir que si $A = B$ en a, b y c, B sólo sería igual a C condicionalmente en esos mismos términos si también a, b

y c están en B y C. Debiéndose evitar de nuevo el saltar, ahora transitivamente, de la parte al todo. Es decir, que ya no se trataría sólo de decir que B no es igual a A nada más que en a, b y c, sino que lo mismo le ocurriría a C con B, siendo entonces el salto de C a A, o de N a A, un auténtico salto mortal.

4) La comparación mitológica es empírica, pero no solamente empírica. Parte de una teoría de la que el mitólogo deberá ser consciente. Si lo es, será capaz de diferenciar lo que está empíricamente dado de lo que es teórico, o, dicho de otro modo, los enunciados teóricos y los observacionales. De lo contrario, tenderá a confundirlos. Pero siempre lo hará con una estrategia determinada, según la cual lo que es más teórico (como no quiere reconocerse como tal) aparecerá enmascarado, o supuestamente confirmado, por lo que parece más empírico.

Si el mitólogo sigue estas reglas, podrá evitar los excesos del método comparativo. Sin embargo, la labor no será fácil, ya que ello le obligaría a dos cosas. En primer lugar, al pasar de la identidad a la semejanza se pasa del reino de lo que es al de lo que puede ser, es decir, de la efectividad a la posibilidad. Y en historia predomina la categoría de la efectividad frente a la de la posibilidad en el dominio lógico de la modalidad. Dicho en otros términos, los historiadores estudian lo que es, o lo que fue, pero no lo pudo ser. Renunciar, por ello, a la efectividad es renunciar a ser historiador.

Renunciar a la efectividad supone también renunciar a conocer la **realidad**, otro de los ídolos de la tribu de los historiadores, que conciben además esa realidad siempre en coordenadas espacio-temporales. Por ello, el comparatista busca desesperadamente la identidad, y luego trata de asentar los resultados de su comparación en un contexto real, con lo que tendríamos que pasar a las condiciones externas.

Podríamos comenzar por la vertiente negativa de la cuestión, que estaría encarnada, en este caso, por el historiador historicista. De acuerdo con sus planteamientos, la comparación es imposible en historia, excepto si se realiza a un nivel meramente didáctico. En efecto, como cada acontecimiento está encuadrado en unas determinadas coordenadas espacio-temporales, nunca dos acontecimientos podrán coincidir en el mismo lugar y al mismo tiempo. Aplicado este principio a la mitología, cada mito sólo sería comprensible por sí mismo como un eslabón o una pieza más dentro de la mitología de una cultura, como la romana, en el caso de las críticas de H. J. Rose a G. Dumézil; aunque, todo sea dicho, este latinista, tan celoso de las peculiaridades de la cultura romana, no dudaba en hacer otras comparaciones antropológicas, utilizando las nociones de **mana**, **orenda** o **tabú**.

Pero este tipo de argumentos pueden ser sometidos a otro tipo de crítica más radical. Si cada cultura sólo puede ser explicada por sí misma, en último término sería inexplicable. En efecto, un latinista como H. J. Rose no es un romano, sino un inglés de finales del siglo XIX y comienzos del XX que estudia la mitología clásica. En ese estudio, por lo menos, dos culturas entran en relación: la inglesa y la romana. Lo que ocurre es que Rose obvia este hecho porque, en su opinión,

él no representa la cultura inglesa, sino la ciencia, el método filológico e histórico, que es el único que nos puede permitir el acceso a la verdad.

Naturalmente, tal teoría de anulación del historiador como sujeto observante es, en la actualidad, inaceptable, ya que los numerosos estudios de historia de la historiografía vienen a poner de manifiesto cómo los historiadores y filólogos del mundo clásico han proyectado, como señalan L. Canfora y R. Jenkins, sus ideas propias sobre el mundo antiguo, pretendiendo hallar reflejados en él los valores de su propia cultura.

Siempre que estudiamos una cultura, lo hacemos desde otra y, por lo tanto, inconscientemente estamos haciendo una comparación. Añadir otra, u otras más, a nuestro estudio debería, pues, ser teóricamente posible, si se cumplen ciertas reglas que tendríamos que establecer a continuación.

Una crítica más sólida al método comparativo puede venir de la parte de la **pragmática** del lenguaje. Ya habíamos visto como el significado de los mitemas, en la teoría de Lévi-Strauss, viene dado por el contexto físico, social e histórico de los hablantes. En este sentido, podríamos relacionar su teoría con las de Edmund Husserl y Alfred Schütz acerca del **Lebenswelt** y del **Sitz im Leben**. De acuerdo con este historiador y este filósofo, el pensamiento no puede comprenderse como una actividad pura, desencarnada, que nos da acceso a un mundo suprasensible, o a un «tercer mundo» en el sentido popperiano. El pensamiento y, sobre todo, el referido al ámbito de las ciencias humanas, sólo tiene sentido dentro del ámbito del mundo de la vida de los seres pensantes, y se explica en función de su situación en esa vida.

Esa situación es histórica, pero también geográfica, física. El pensamiento se entronca en el mundo de la vida y, en él, su nivel más básico es el del pensamiento predicativo, el de la lógica de las propiedades sensibles, tan querida de Lévi-Strauss. Son los animales y las plantas, las formas, los colores y los sabores los elementos que maneja el mito. Pero no sólo ellos, sino también las instituciones, los usos y las costumbres. Así, por ejemplo, para comprender el mito de Prometeo es fundamental conocer la institución del sacrificio en la Grecia antigua, como ha señalado J. P. Vernant.

Esta encarnación del mito, este encuadramiento en múltiples contextos, está naturalmente en contra de la comparación mitológica. Ya no puede hablarse de temas míticos o mitemas que flotan en el aire; el mito está incardinado en un contexto múltiple, muy difícil de definir y que no es, por supuesto, el contexto histórico que nos proporcionan los libros de historia al uso. Investigar el mito es más que hacer historia convencional, social o ideológica, es penetrar básicamente en el mundo de un pensamiento que tiene sus raíces en lo sensible, al que otorga una lógica propia.

Para poder establecer una comparación entre mitos tendríamos, entonces, que establecer una comparación previa entre «mundos de la vida». Esto es lo que ha tratado de hacer la escuela de Roma, al catalogar los mitos según el nivel cultural de sus autores: cazadores, horticultores, agricultores con azada... Sin embargo,

su labor en este sentido no es completa, puesto que esta escuela, así como Jensen (que realiza la misma labor), maneja los estereotipos históricos del cazador o el agricultor, sin profundizar en la lógica interna del mito, o en la lógica de las propiedades sensibles, tal y como hace C. Lévi-Strauss.

Aunque un cazador nómada es bastante semejante a otro cazador nómada, y muy diferente de un antropólogo o de un profesor de historia, y por ello algún tipo de comparación es posible. Sin embargo, también hay que tener en cuenta las enormes diferencias que puede haber entre cazadores en función del medio en el que viven: el Ártico, el desierto del Kalahari o la selva del Amazonas, pues estos mundos, que poseen propiedades sensibles diferentes, y las propias variaciones en las formas de organización social, pueden hacer que el significado de un mismo elemento en dos mitos sea muy diferente.

No existe una comparación mítica pura, al margen de los contextos de todo tipo. Y ello es así porque el mito no es una forma de pensamiento puro. Para que la comparación mitológica sea válida deberemos tener en cuenta los contextos, y ello nos obligará a tener en cuenta, de un modo u otro, las coordenadas espacio-temporales.

Esas coordenadas no son tan rígidas como creían los historiadores del siglo XIX. Historiadores como F. Braudel han mostrado que en historia coexisten diferentes tipos de espacio y, al menos, tres duraciones distintas. En este sentido, el comparatista también podría manejar sus propias nociones de espacio y duración. Lo que no puede hacer, sin embargo, es desencarnar el mito de sus múltiples contextos. Saltar cuando quiere de un área cultural a otra y dar saltos en el tiempo de tres o cuatro mil años. Si ello es así, no es sin más por un respeto anacrónico a las coordenadas temporales rígidas, sino porque al descontextualizar el mito pierde su sentido, una vez arrancado de su **Lebenswelt**.

Si el comparatista procede así es debido al cuarto de nuestros paralogismos. Es decir, porque quiere confirmar una teoría, que no reconoce como tal, en nombre de una supuesta empiria. Si partimos de que los indoeuropeos son una raza o una cultura que se extiende desde Irlanda a la China, dotada de formas de pensar comunes, entonces nuestros saltos en el tiempo y el espacio están justificados. Si creemos en la existencia de una mentalidad primitiva común, lo mismo nos darán los ejemplos de Melanesia que de la Roma Arcaica, como en los casos de Rose, o los propios Frazer y Lévi-Bruhl.

Es el tipo de teoría lo que justifica el método que se aplica y, consecuentemente, los contrasentidos y paralogismos que pueden cometerse en su nombre. Para intentar evitarlos, en la medida en que ello pueda ser posible, lo primero que tendremos que hacer es ser conscientes de la teoría de la que partimos y saber cuáles son los principios metodológicos que aplicamos. En segundo lugar, deberemos estar dispuestos a defender esa teoría a niveles abstractos, diferentes a la investigación empírica, y no esperar siempre que los datos la confirmen. Y, por último, deberemos aplicar las normas de la lógica para no caer en paralogismos

tan flagrantes como aquellos en los que se basa, en muchas ocasiones, el método comparativo.

Partiendo del análisis de ellos y teniendo en cuenta la importancia del estudio de la lógica compleja del pensamiento mítico y la importancia de su incardinación en el **Lebenswelt**. Dos teorías, al fin y al cabo. Pero dos teorías que, por ser más complejas, pueden dar cuenta de más aspectos de la realidad del pensamiento mítico que otras teorías más simplificadoras. Tendríamos que concluir, al fin y al cabo, que en el análisis de los mitos el método comparativo sólo puede ser complementario del estudio de los mismos en profundidad en el ámbito de su contexto vital, cultural y lingüístico. Es este método el que tiene prioridad porque, partiendo del supuesto de que el estudio del mito es inagotable, la riqueza de contenidos del mismo, la pluralidad de matices, es mucho mayor que la que puede desarrollar el método comparativo, que siempre tratará de confirmar una teoría previa, más o menos oculta, y que, por su propia naturaleza, tiene que ser reduccionista puesto que tiene que destacar siempre lo semejante y dejar a un lado lo diferente. En el estudio intensivo del mito, por el contrario, la lógica de lo semejante y lo diferente no posee la menor importancia, intentándose profundizar, mediante el estudio del mito, en el conocimiento del pensamiento y la vida humana, en la que el ser humano no sólo es considerado un animal político, sino también un animal simbólico, como gustaba de decir E. Cassirer.

Tras muchos estudios de este tipo, la comparación entre mitos puede servir como aclaración de algún punto, pero su valor siempre será secundario frente a este otro tipo de análisis, que la supera en complejidad y profundidad, y se encuentra mucho más libre de la lógica de la analogía, una lógica especialmente peligrosa que puede llevarnos al extravío en los caminos del bosque de los símbolos.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

- Sobre la analogía en Herodoto pueden verse los libros de Aldo Corcella: *Erodoto e la analogía*, Palermo, 1984 y François Hartog: *Le miroir d'Hérodote. Un essai sur la représentation de l'autre*, París, 1980.
- Acerca de la analogía en el pensamiento griego en general G. E. R. Lloyd: *Polaridad y Analogía*, Madrid, 1987 (1966).
- Sobre la interpretatio latina de dioses indígenas en el Imperio, pueden verse como ejemplo algunos capítulos de José C. Bermejo Barrera: *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, Madrid, 1982 y 1986.
- Sobre el método de Max Müller ver su: *Mythologie comparée*. Ed. anotada por P. Brunel, París, 2002.
- Acerca del método de G. Dumézil, además de su ingente producción, pueden consultar C. Scott Littleton: *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assesment of the Method of G. Dumézil*, 3ª ed., Berkeley, 1982; y W. Belier: *Decayed Gods*, Leyden, 1991.
- El estudio del mito de Freud puede verse en toda su obra, y, por ejemplo, en: *Totem y Tabú*, Madrid, 1967, y el de C. G. Jung en: *Introduction a l'essence de la mythologie*, París, 1953 (en colaboración con K. Kerényi) y en *Símbolos de Transformación*, Buenos Aires, 1962.
- De Vladimir Propp pueden consultarse: *Morfología del Cuento*, Madrid, 1974, y *Las raíces históricas del Cuento*, Madrid, 1974, siendo el *Motif Index of Folktales* ampliamente conocido y completado ahora por la *Enzyklopädie des Märchens*.
- Las obras citadas de Lévi-Strauss serían: *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1961; *Anthropologie Structurale Deux*, París, 1973; *El Pensamiento Salvaje*, México, 1964, y *Mitológicas*, I, México, 1968; II, 1972; III, 1970; y IV, París, 1971.
- Las obras de Kenneth Burke básicas serían: *A Grammar of Motives*, Berkeley, 1969, y *A Rethoric of Motives*, idem, 1969.
- Sobre Chomsky y su teoría del lenguaje y la relación del lenguaje y la realidad, ver Neil Smith: *Chomsky. Ideas e Ideales*, Madrid, 2001 (Cambridge, 1999), y W. M. Urban: *Lenguaje y Realidad*, México, 1952 (1939). De H. J. Rose pueden consultarse: *Religion in Greece and Rome*, New York, 1959, y *Mitología Griega*, Barcelona, 1970 (1929).
- Sobre la ideología de los estudios clásicos ver Luciano Canfora: *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid, 1989, y K. Jenkins: *The Victorians and Ancient Greece*, London, 1991.
- De Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, 1991 (1954), y de Alfred Schutz: *The Phenomenology of Social World*, New York, 1967 (1932).
- El primer análisis del mito de Prometeo en J. P. Vernant está en: *Mythe et Société en Grèce ancienne*, París, 1974.
- El libro básico de E. Jensen es: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, 1966. Y sobre el método comparativo puede verse también el libro de E. O. James: *Comparative Religion*, New York, 1970. La lógica del mito ha sido analizada matemáticamente en el libro de R. Jaulin (ed.): *Anthropologie et Calcul*, París, 1973.

Bermejo Barrera, J. C.

J. G. Frazer es autor de la monumental *The Golden Bough*. Una edición resumida puede verse en *La rama dorada*, México, 1951. Y las obras básicas de L. Lévi-Bruhl serían: *Alma primitiva*, Barcelona, 1974, y *La Mentalidad primitiva*, Barcelona, 1973.

De E. Cassirer es fundamental la consulta de los tomos de su *Filosofía de las formas simbólicas*, México, 1972.

Marcel Detienne: *Comparar lo incomparable*, Barcelona, 2002 (París, 2000), reivindica la comparación sin más, pero no fundamenta su reivindicación.