

# MITO, LITERATURA Y SOCIEDAD EN LA GRECIA ANTIGUA

Por José Carlos BERMEJO BARRERA

Departamento de Historia I  
Universidade de Santiago de Compostela

**Abstract:** In this paper the author displays a theory on relations between the myth, the literary forms and the social conditions through the history of Ancient Greece.

**Keywords:** Myth, Literature, Ideology.

I

Podemos acercarnos al estudio del mito y de la literatura helénicas desde múltiples perspectivas: filológica, histórica, literaria, antropológica, e incluso arqueológica, de acuerdo con nuestras preferencias y con las capacidades que nos otorga nuestra formación académica. Nos interesaría a continuación llevar a cabo un acercamiento de carácter sociológico al mito griego en sus relaciones con la literatura, destacando simplemente cuales podrían ser los rasgos más genéricos que configuran su mutuo diálogo.

Si partimos de la perspectiva sociológica podríamos afirmar que desde el mismo momento en el que la sociología recibe su nombre, en el *Cours de Philosophie Positive* de Auguste Comte, cuya segunda parte: *La Physique sociale* puede considerarse como el acta de nacimiento de esta ciencia, los sociólogos se han mostrado especialmente interesados por el problema de las relaciones entre el pensamiento y la sociedad y es en el planteamiento de ese problema en donde la Grecia antigua estaba llamada a desempeñar un papel privilegiado.

Distingue, en efecto, A. Comte, tres fases sucesivas en el desarrollo de la historia de la humanidad, que definen lo que él llamó la «Ley de los Tres Estadios». En cada una de ellas predominaría un determinado tipo de pensamiento que sería solidario de determinadas formas de organización social, pensamiento que, por otra parte, no sería exclusivo de cada fase, ya que estas tres formas de pensar son, en cierto modo, consustanciales con la naturaleza humana, y lo que en realidad ocurre es que en cada una de estas tres fases una de ellas predomina claramente sobre las demás.

La primera de ellas correspondería al desarrollo del pensamiento religioso o teológico, y estaría, a su vez estructurada en tres subfases, que se corresponderían con el desarrollo del animismo, el politeísmo y el monoteísmo. En la primera de estas tres subfases, que se correspondería a las formas más primitivas de organización social los hombres serían incapaces de observar el funcionamiento regular de la naturaleza y tenderían a explicarla mediante un conjunto de fuerzas sobrenaturales, que se encarnan en los fenómenos naturales, las plan-

tas y los animales, que mantendrían entre sí unas relaciones más o menos fluidas. En un segundo momento esas fuerzas se encarnan en un sistema de personalidades, que constituirían los panteones del politeísmo antiguo, y por último esos diferentes dioses vendrían a ser relevados por un Dios único.

Las formas de organización social correspondientes al politeísmo las constituirían los Imperios del Antiguo Oriente y las ciudades y estructuras políticas griegas y romanas, que darían paso al orden social del feudalismo, en el que se desarrollaría un tipo de pensamiento nacido en Grecia, que es el pensamiento filosófico o metafísico, que no hace más que substituir a los antiguos dioses personificados por entidades abstractas, como los cuatro elementos, las fuerzas cósmicas o los grandes conceptos, y en él la religión se sistematiza y racionaliza con el desarrollo de la teología.

Por último tendríamos la tercera fase, el desarrollo del espíritu positivo, que correspondería a la sociedad industrial, en la que por fin se sistematizan las ciencias, y en la que se reconocen los derechos del individuo y se desarrolla un sistema de libertades; aunque dicha sociedad esté necesitada de una reforma, que Comte imaginó en su *Systeme de politique positive*.

Lo que nos interesa ahora del planteamiento comtiano son dos ideas fundamentales: la primera de ellas es que existe una estrecha interrelación entre las formas de pensar y expresarse y la organización social, y la segunda consiste en la afirmación según la cual las sociedades están continuamente en un proceso de cambio, en el que las formas de organización social se transforman.

El legado comtiano fue desarrollado a comienzos del siglo XX en Francia por Emile Durkheim, con el que la sociología se consolidó como disciplina académica. Lo que este autor puso claramente de manifiesto, en relación con nuestro tema, fue que la idea de su maestro Comte poseía unas implicaciones más profundas de lo que podría parecer a primera vista, puesto que, en su opinión, la correlación entre pensamiento y sociedad es total, como pudo hacer ver en su libro sobre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, en el que pone de manifiesto como las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales y como los mismos sistemas que sirvieron para clasificar los grupos sociales sirvieron a la vez para conceptualizar el mundo.

La relación entre pensamiento y sociedad sería para Durkheim de carácter biunívoco, es decir que no se trata de que la sociedad determine o condicione las formas de pensar, sino que ello es así y a la vez las formas de pensar condicionan y determinan las formas de organización social. En opinión de este autor, desarrollada y completada por su discípulo Marcel Mauss, los hechos sociales poseen una doble naturaleza. Por una parte pueden ser analizados como cosas, es decir objetivamente están constituidos por tramas de relaciones. Pero, por otro lado también poseen una dimensión subjetiva, mediante la cual los individuos interiorizan, asumen y piensan las relaciones sociales, por lo que debemos utilizar la noción de *hecho social total*.

Este concepto de la escuela sociológica francesa posee una gran utilidad histórica porque sirve como complemento y desarrollo de la noción de Ideología, desarrollada por K. Marx y F. Engels en *La Ideología alemana* y en otros textos.

De acuerdo con estos autores el pensamiento y las formas de expresión humanas están determinadas, en última instancia, por las relaciones sociales, y sobre todo por las relaciones de poder, de modo tal que cada sociedad desarrolla una filosofía y unas formas de expresión artística, cuya función básica consistiría en ocultar las contradicciones de clase que están presentes en el seno de la misma y servir a la vez como cobertura justificadora de las mismas, que suelen aparecer en ella en situación invertida.

La teoría marxista clásica posee un gran interés, en tanto que recoge un aspecto evidente del funcionamiento de las relaciones sociales y ha sido aplicada al mundo griego antiguo por autores como George Thompson y Vincenzo Di Benedetto, aunque de una forma un tanto unilateral, pero su valor es mayor si la completamos con el concepto desarrollado por Durkheim y Mauss.

## II

Un hecho evidente para cualquier estudioso del mundo griego antiguo es que el camino real que nos otorga un acceso privilegiado al mismo está en los textos clásicos. La cultura griega se nos manifiesta, ante todo, como una civilización de la palabra escrita, y además como una civilización que no solo ha entrado en el proceso de alfabetización, sino que además ha desarrollado un cuidado y un cultivo del texto escrito a partir de la Época Helenística.

Es bien sabido que corresponde a los griegos el mérito de la invención del alfabeto, lograda gracias a la introducción de las vocales en el alfabeto fenicio preexistente. La introducción de las vocales supuso un hito histórico, ya que gracias a ellas el lenguaje escrito pudo recoger los sonidos del lenguaje oral, y de este modo se pudo fijar por escrito los poemas épicos con todas sus particularidades métricas. Ese proceso permitió, a su vez, facilitar y difundir el uso de la escritura e incrementar el nivel de alfabetización. Sin embargo, no por ello deberemos creer que el mundo helénico sea ya desde la Época Arcaica un mundo plenamente alfabetizado.

Por el contrario, a partir de las investigaciones de E. Havelock, sabemos que hasta el siglo IV a. C. la sociedad griega continuó siendo una sociedad básicamente oral, en la que el texto, en la mayor parte de los casos constituía un apoyo para la memoria, y en la que el lenguaje hablado y la poesía épica constituían las formas básicas de la comunicación social. Así, por ejemplo, si recurrimos al caso de la filosofía veremos como, por ejemplo, Heráclito escribe un libro en forma de aforismos que deposita en el templo de Artemis de su ciudad natal, donde el libro podrá ser consultado. Pero ese mismo libro pervivirá básicamente transmitido por la memoria oral de sus discípulos.

En el campo de la filosofía, como en el campo de la poesía, será fundamental el cultivo de la memoria, y por ello Platón, cuya filosofía se plasma por escrito en forma de diálogo —lo que, en el fondo, supondrá una gran contradicción, desarrollará toda un teoría según la cual el cultivo de la escrita supondrá el fin

del arte de la memoria, un arte cuya importancia para un autor en el que es clave de su gnoseología la teoría de la reminiscencia es fácil de imaginar.

Es en época de Platón cuando, según Havelock, comienza a completarse el proceso alfabetizador restringido que hasta entonces había tenido lugar en Grecia. Es a partir de ese momento cuando se difunde el uso del libro y será entonces cuando nazcan las primeras bibliotecas. Según una tradición antigua el primer poseedor de una de ellas habría sido Eurípides, y es en la Academia platónica en donde se formará Aristóteles, llamado el lector, que conseguirá formar una importante biblioteca en el Liceo y que creará el lenguaje filosófico escrito.

Partiendo de la biblioteca de Aristóteles se desarrollará en Alejandría, gracias al interés de los Tolomeos, la gran biblioteca del mundo antiguo, y en torno a ella se desarrollará no solo una labor de recopilación de textos procedentes de todos los lugares del mundo griego, sino también de estudio de los mismos, lo que supondrá el nacimiento de la *filología*. Nuestra deuda hacia nuestros antepasados helénicos que desarrollaron su labor en esa biblioteca, y en el campo de la filología y la gramática en general, es inmensa, pues es gracias a ellos como conservamos la cultura clásica. Sin embargo en ese mismo legado vendría a transmitirse una inmensa limitación —o quizás un hallazgo— que podríamos denominar, como ha señalado Florence Dupont, como el proceso de *Invenición de la literatura*.

Una de las características de una cultura oral la constituye el hecho de que en el proceso de la comprensión de un conjunto de enunciados es fundamental la dimensión *pragmática*. Es decir, que es el contexto del o de los enunciados lo que determina, en último término, su inteligibilidad. De ahí la importancia que poseen las *alusiones*, por ejemplo, en el campo de la poesía homérica y hesiódica. El poeta no necesita hacer explícito todo lo que quiere decir, por qué es el público, en función del contexto en el que se produce la enunciación, el que logra completar la totalidad del mensaje. Esta dimensión pragmática de la obra literaria es fundamental no sólo en Homero y Hesiodo, sino también en los líricos arcaicos y en Píndaro, y, por supuesto, en la tragedia y en la comedia áticas, en las que es la situación social y política de Atenas, en el momento en el que se compuso y representó cada obra, lo que permite no solo comprender la recepción de la misma en su contexto originario, sino también su sentido.

Naturalmente el proceso de recopilación de textos, procedentes de todas partes del mundo griego, de conservación, edición y comentario de los mismos supondrá, evidentemente, el despojarlos de su dimensión pragmática, puesto que cada texto deja de ser el producto de una circunstancia histórica específica y se convierte en una obra clásica, es decir en una obra que está por encima de las contingencias del devenir. Si tenemos en cuenta además que estos textos pasan a constituir la base de todo el proceso educativo antiguo, que se inicia con el aprendizaje y la lectura de los poemas homéricos y culmina con el estudio de la retórica, podremos entonces comprender la importancia de ese proceso de fijación de los mismos que llevaron a cabo los filólogos antiguos.

El nacimiento de la filología es para nosotros interesante desde un punto de vista sociológico porque con el desarrollo de esta ciencia a partir de la escuela de Aristarco se desarrolló lo que podríamos llamar el proceso de petrificación del

texto. Es bien sabido que Aristarco realizó un formidable trabajo de edición de los poemas homéricos, a los que trató de reconstruir en su forma originaria, expurgando todas las innovaciones que en ellos habían ido introduciendo los *neoterói*, o poetas posteriores. Este proceso es para nosotros de mayor interés, en tanto que nos permite captar la esencia de la labor del filólogo, pero en él yace oculta una profunda contradicción, ya que de lo que se trata es de sacar una obra de los sucesivos contextos históricos que la mantuvieron viva para incluirla en un contexto histórico imaginario que, por definición nos es inaccesible. O, dicho en términos gadamerianos, se trata de arrebatarse una obra a la tradición para devolvérsela a la historia. La Historia supone, pues, la creación de un mundo, al que el filólogo y el historiador tienen acceso, gracias al desarrollo de sus métodos, pero que, por ese mismo proceso le serían vetados aquellos que estuvieron más próximos a él. En la Historia la perspectiva del indígena, o del griego, pasa a ser inferior a la del historiador, de forma que, podría decirse, que nosotros podemos llegar a comprender a los griegos mejor de lo que ellos se comprendían a sí mismos, lo que, al fin y al cabo, según Wilhelm Dilthey, sería la esencia del conocimiento histórico.

Sin embargo, aquí va a residir una de las claves de nuestro problema: se trata, lo que es especialmente importante en el caso de la Grecia antigua, de la relación entre la comprensión del otro y la comprensión de nosotros mismos. Cuando un texto, como la literatura griega, las Sagradas Escrituras o el Talmud, entra en una cadena formada por la tradición hermeneútica se desarrolla en torno a él lo que podríamos llamar un proceso de apropiación del mismo. El texto pasa a ser patrimonio de cada una de las generaciones que lo comenta y que a la vez lo hace suyo. Filólogos e historiadores hemos venido desarrollando este proceso durante siglos en torno a los griegos de la Antigüedad, y por ello en cada momento la visión que se ha venido desarrollando de los mismos —sea la renacentista, la neoclásica o la romántica— ha venido ocultándonos la posible visión que los griegos pudiesen tener de ellos mismos. Naturalmente podríamos afirmar que esas visiones posteriores son más profundas que la visión indígena. Sin embargo el estudio de la historiografía, que no ha dejado de poner de manifiesto como cada una de esas visiones sucesivas se hacía en función de los intereses y necesidades del momento histórico que la engendró, ha relativizado el valor de las mismas y nos ha hecho ver como la posible visión griega indígena, al fin y al cabo, tiene la ventaja de ser, por lo menos, la visión originaria.

Si a lo largo de los siglos de la historia europea cada sociedad ha proyectado su propia imagen en el espejo del pasado helénico, hasta el punto de que podemos afirmar que, en muchos casos, los estudios clásicos dicen tanto acerca de sus objetos de estudio como acerca de los sujetos que los desarrollan. Y, si no queremos continuar desarrollando ese mismo proceso porque creemos que se trata ya de un juego banal, se tratará de —en la medida de lo posible y siendo siempre muy conscientes de nuestras limitaciones— de tratar de reconstruir la perspectiva del indígena desarrollando lo que podríamos llamar una mirada o una clave antropológica, lo que será especialmente importante en el caso del mito y de su relación con la literatura.

Una de las características del mito griego, en efecto, es que nos ha sido transmitido básicamente a través de obras literarias, desde los poemas homéricos a las *Dionisiacas* de Nonno de Pannopolis. Y no solo ello sino que además muchas obras que hoy en día nos resultan fundamentales para el estudio de la mitología clásica, como la *Biblioteca* de Apolodoro, las *Fabulae* de Higino, o los escolios de Servio a Virgilio son obras destinadas al uso escolar o simplemente al trabajo erudito de exégesis y comentario de unos textos antiguos en los que aparecen una serie de mitos en los que ya nadie cree, y que por ello es necesario explicar. El carácter escolar o erudito de estas obras resulta más importante de lo que pueda parecer a primera vista porque los mitos antiguos fueron seleccionados, por una parte, y contemplados, por otra en una perspectiva o bien literaria o bien retórica, como en el caso de Higino, que proporciona al orador listas de nombres de hijos ingratos o fieles, que pueden servir al retor para poner un ejemplo cuando se quiere hablar de la fidelidad o de la ingratitud. El queda así convertido en un *motivo*, del que lo más interesante es su efecto retórico o dramático, en tanto que, como en las *Metamorfosis* de Ovidio los personajes míticos pueden servir para ilustrar literariamente diferentes tipos de pasiones.

El uso literario, retórico o iconográfico de los mitos clásicos ha venido desarrollándose en nuestra cultura desde hace unos 2500 años, a través de los cuales sus personajes y sus historias han ido quedando reducidos a un conjunto de tópicos, tópicos que en la actualidad tienden a perder su contenido. Por esa razón desde comienzos del siglo XIX una serie de autores han venido intentando lograr una comprensión más profunda del mito, ya sea tratando de hallar en él un mensaje oculto tras sus máscaras aparentemente carentes de sentido y desgastadas por el uso, o bien tratando de incluirlos en el contexto social que los habría visto nacer. No podremos realizar a continuación una crónica de todos estos intentos, pero lo que sí estará a nuestro alcance será el destacar cuáles son sus características comunes y observar como en último término lo que se ha estado intentando es lograr la contextualización de los mitos y destacar su valor social.

Dejando a un lado los comentarios medievales sobre la mitología clásica, como el «Ovidio moralizado», cuyo peso continuó en gran parte en algunas obras renacentistas, como la *Genealogía de los dioses paganos* de Giovanni Boccaccio, y en los que se trataba de extraer la lección positiva —ya fuese moral o física— contenida en la mitología clásica, podríamos decir que la labor de análisis histórico y sociológico de la mitología comienza con la *Ilustración*, o bien con obras como *Du Culte des Dieux Fetiches* de Charles De Brosses, en las que los mitos griegos y egipcios quedan despojados de la profunda sabiduría metafísica que el Renacimiento habría querido ver en ellos a través del «Corpus Hermeticum», para ser reducidos a expresión de un estado primitivo del pensamiento y la sociedad humana en la que ésta habría estado dominada por la noción de fetiche, un objeto sobre el que se proyecta un poder, que evidentemente no posee, y al que se le tributa adoración. Este proceso de fetichización —que Marx retomará en *El Capital*, al tratar el fetichismo de la mercancía— sería paralelo a un proceso de desarrollo del poder y de la estratificación social, por el

cual nacerían las castas sacerdotales, creadoras de la mitología, a las que utilizan como un instrumento para engañar al pueblo, para gobernarlo e imponer su dominio económico sobre él.

Los sacerdotes primitivos, en autores como Voltaire, no son más que un reflejo del papel que en el siglo XVIII todavía sigue desempeñando la Iglesia en la sociedad europea. Y la lucha de la burguesía contra los privilegios de la nobleza y el clero se confunde con una lucha contra el mito, de cuyas cadenas es necesario liberarse para poder lograr la emancipación de la humanidad. El inicio de este proceso habría tenido lugar naturalmente en Grecia, a partir del momento en el que los filósofos comenzaron a criticar las tradiciones mitológicas.

Será con la llegada del romanticismo cuando esta imagen negativa del mito, paralela a la imagen negativa de la religión, comienza a disiparse en la obra cumbre de la mitología romántica, la *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, de Friedrich Creuzer, en la que las etapas más antiguas de la historia de la humanidad ya no estarán envueltas en las tinieblas de la superstición, sino que serán portadoras de una profunda sabiduría, y en la que esos sacerdotes de Creuzer se imagina partiendo de la India y difundiendo las profundidades del saber mitológico hacia Occidente, ya no serían los urdidores de una trama de engaños, sino los redentores del hombre primitivo al que habría transmitido su sabiduría en clave simbólica y mitológica. Naturalmente, estamos en el romanticismo, y en él el «genio» de las religiones está siendo revalorizado, y estamos en la Europa de la Santa Alianza, en la que la crítica al orden social y político del Antiguo Régimen había entrado en decadencia.

El intento de Creuzer, a pesar de haber sido objeto del aprecio nada menos que de Hegel, estaría destinado al fracaso gracias a la crítica que sobre su obra llevó a cabo Loebeck, en la que ponía de manifiesto las inexactitudes de Creuzer en el uso de las fuentes y como había privilegiado versiones tardías de diferentes mitos, considerándolas como las más antiguas. Loebeck pone en orden las cosas y sienta el principio según el cual debemos respetar, ante todo, la cronología y la localización de los mitos, o, lo que es lo mismo, según el cual los mitos deben ser incluidos en su contexto histórico. El trabajo de Loebeck será continuado por Karl Ottfried Müller y posteriormente por toda la escuela histórico-filológica alemana, que analizará los mitos con criterios arqueológicos, filológicos e históricos, basándose en el máximo respeto por las fuentes. Pero, podríamos decir que dicha escuela llevó a cabo una auténtica hipóstasis del método histórico, ya que en ella el mito pierde su contenido y su mensaje —presentes hasta entonces—, para no quedar más que reducido a ser la expresión de una época histórica. Así, por ejemplo, para Müller, autor de unos *Prolegómenos a la ciencia de la mitología*, Apolo no sería más que el «dios nacional» de los dorios. Esa es su esencia, lo que el contenido de sus mitos diga acerca de él no será más que una apariencia que es necesario interpretar o desvelar, gracias a la arqueología y a la filología. Del mismo modo Martin Person Nilsson en su monumental *Geschichte der griechische Religion* se conformará con situar a un personaje mitológico en un determinado estrato cultural: minoico, micénico, dorio, etc., para dar cuenta de su significado. El método permite analizar rigurosamente el mito,

pero a la vez que lo hace lo silencia, porque el mito no tiene nada que decir acerca de sí mismo, se limita a ser una enunciación del método que lo estudia. La Historia estudia al mito que así pasa a ser básicamente eso: Historia.

Es en la segunda mitad del siglo XIX cuando se desarrolló paralelamente a la escuela histórico-filológica alemana otra interpretación del mito en el que el carácter histórico queda subordinado al valor de la interpretación jurídica y sociológica. Se trata naturalmente de la interpretación que Johann Jakob Bachofen, un jurista y no un historiador, desarrolló en su libro *Der Mutterrecht: eine Untersuchung über der Gynaiokratie der alten Welt*. De acuerdo con la perspectiva de este autor el mito no se halla encadenado por sus limitaciones geográficas y cronológicas, sino que en él el tiempo posee una naturaleza más compleja. Un mito no es un rey que nace, reina y muere en un lugar y un tiempo dados, sino una creación del pensamiento humano. En él el tiempo funciona como condicionante: cada mito es fruto de una época pero no se queda reducido a ella, puesto que se transmite a las épocas posteriores actuando como transmisor inconsciente de las mismas. Así se da el caso de que a través del análisis de la mitología podemos tener acceso a épocas históricas remotas, no documentadas en las fuentes escritas, como serían el hetairismo, el matriarcado y el patriarcado, las tres etapas fundamentales de la historia de la humanidad, cuyo devenir se halla oculto como un tesoro en la sabiduría de los relatos mitológicos.

En cada una de estas etapas existiría una forma de organización social y familiar, un sistema jurídico y un sistema de creencias que serían solidarios entre sí. Partiendo del hetairismo, en que no hay familia, ni derecho, sino el puro dominio de la fuerza bruta masculina, y en el que consecuentemente tampoco existe una religión organizada, nacería el matriarcado con una organización familiar y un derecho controlado por las mujeres que dan lugar así a las primeras formas de organización social y a un sistema teológico basado en el dominio de las divinidades de la tierra, de la sangre, de la fecundidad y de la noche. Dominio que será dialécticamente sustituido por el patriarcado, en el que se recupera el dominio masculino del antiguo hetairismo, pero en el que nace una forma de organización familiar y jurídica basada en el dominio del varón, solidaria del nacimiento del Estado, y una religión de la luz, el cielo y la razón.

La obra de Bachofen fue objeto de numerosas críticas por parte de los filólogos alemanes, y si se salvó del olvido fue gracias a la importancia que F. Engels le concedió en su libro sobre el *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en donde aparece aunada con los descubrimientos de la *Ancient Society* de Lewis H. Morgan. Sólo dentro de la tradición del materialismo histórico seguirá siendo comentada —debido sobre todo a la vinculación que en ella se ve entre familia, sistema jurídico y formas de pensamiento— hasta el momento actual, en el que el desarrollo de la historiografía del género ha vuelto a reivindicarla.

Pero el camino abierto por Bachofen no irá a permanecer totalmente cerrado, puesto que paralelamente a él una serie de autores van a abrir tres métodos de acceso al mito que superen las limitaciones que el enfoque estrictamente histórico trae consigo. Los métodos citados estarán desarrollados por: la lingüística, la antropología y el psicoanálisis.

Paralelamente al desarrollo del método histórico nace en el pasado siglo la lingüística comparada, y especialmente la lingüística comparada de las lenguas indoeuropeas. Gracias a ella se creyó, al igual que había hecho Bachofen con la mitología, poder tener acceso a una etapa primitiva de la historia de la humanidad que no estaría documentada en las fuentes escritas. Dicha etapa sería la época anterior a la dispersión de los pueblos indoeuropeos, en la que celtas, germanos, griegos e hindúes tenían un antepasado común. Se concebía como la etapa más primitiva de la historia de la humanidad y su ambiente geográfico, su organización económica y social, sus mitos y sus dioses podrían ser estudiados a través del análisis del vocabulario, que, como los mitos, conservaría los recuerdos de las etapas históricas primigenias.

El autor que desarrollaría esta nueva ciencia de la *mitología comparada* sería Max Müller. Si examinamos su método podremos ver sin embargo dos enormes carencias, que serán denunciadas por algunos de sus sucesores y por sus propios contemporáneos. La primera de ellas consiste en que su análisis de los mitos se lleva a cabo utilizando casi exclusivamente como instrumento la etimología, cayendo muy pronto en el descrédito muchas de las etimologías propuestas por él. Y en segundo lugar podremos observar como su análisis etimológico iba a la par de una concepción del hombre primitivo, concebido como un ser irracional, inerme ante las fuerzas de la naturaleza e incapaz de comprender el significado de las propias palabras que usa, creando así una mitología que no es más que una «enfermedad del lenguaje», o lo que es lo mismo un desequilibrio constante entre significantes y significados.

Los primitivos de Max Müller eran los hombres primigenios tal y como él los imaginaba, que tenían quizás muy poco que ver con aquellos salvajes que los europeos del pasado siglo iban conociendo a través de su expansión imperialista sobre el mundo. Por esa razón los antropólogos, encabezados por Andrew Lang criticaron su obra y desarrollaron una visión alternativa del mito en la que éste tendió a ser contextualizado en dos lugares: la mente y las formas de organización social de los salvajes.

Esta será la visión de James G. Frazer en sus volúmenes de *The Golden Bough*, en la que la humanidad recorre tres etapas, similares a la de Comte: magia, religión y ciencia, y en la que el mito aparece concebido como una falsa ciencia, producto también de la impotencia del hombre primitivo ante las fuerzas de la naturaleza, a las que trata de dominar mediante la magia. En el planteamiento frazeriano tenemos, sin embargo, otro elemento interesante, y es que Frazer concibe la existencia de una estrecha relación entre el *mito* y el *rito*. Los mitos son solidarios de los ritos, ya sean porque nazcan paralelamente, o bien porque los mitos justifican y explican los ritos, o bien, por último, porque en algunos casos conservan el recuerdo de antiguos ritos desaparecidos. En cualquiera de estos tres casos tenemos de nuevo una estrecha vinculación entre el mito y la sociedad, ya sea porque éste sirve como su cobertura ideológica, porque sea una dimensión indisociable de la misma o un documento que testimonie la existencia de costumbres e instituciones luego desaparecidas.

Partiendo de la perspectiva frazeriana, que estaba limitada por su enfoque

evolucionista y por su conocimiento indirecto del mundo primitivo, será un discípulo de Frazer, Bronislaw Malinowski quién inicie una investigación acerca del funcionamiento de los mitos en sus contextos culturales, en su estudio sobre el *Mito en la psicología primitiva*. En él pondrá de manifiesto, en primer lugar, como el mito, que es una historia contada, es recitada en ocasiones especiales, y a veces por personas especiales. Lo que lo define, sin embargo, no es esto si no su carácter, puesto que el mito cumple exactamente la misión que Marx atribuía a la ideología: dar una explicación del mundo social y justificar su estructura, y sobre todo lo que en ella podría ser objeto de crítica, ya sea porque esté en relación con los privilegios —de un sexo sobre otro, por ejemplo— o con costumbres de las que se es consciente de su carácter convencional.

La perspectiva de Malinowski fue de gran interés porque descubrió la racionalidad del hombre primitivo y como el mito no ocupa la totalidad de su pensamiento, sino lo que podríamos llamar su dimensión teórica o especulativa, siendo su razonamiento práctico y su pensamiento técnico similar al del hombre civilizado. Dicha perspectiva permitirá además iniciar el estudio de los mitos incluyéndolo en sus contextos sociales y rituales y lograr así una comprensión mucho más cabal del pensamiento y la psicología de los llamados primitivos.

Paralelamente al desarrollo de las visiones antropológicas, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung y sus discípulos respectivos comenzaron a desarrollar, partiendo del estudio de los mitos ofrecidos por los antropólogos y de sus respectivas experiencias clínicas, el análisis del mito como documento de la psique humana. El resultado más interesante de sus propuestas consiste en lo que podríamos llamar su reivindicación del mito como algo consustancial a la naturaleza humana en general y no como algo que tendría que quedar limitado a las etapas primigenias de la historia de la humanidad.

En efecto, uno de los mayores logros del pensamiento de S. Freud fue su descubrimiento del *inconsciente*. De acuerdo con él podría afirmarse que la presencia continua de una conciencia clara y lúcida no es la característica que definiría al ser humano, concebido como un *res cogitans*. Por el contrario podría afirmarse que buena parte de nuestra vida —en el sueño, por ejemplo— y en muchos aspectos de nuestra conducta, está condicionada por nuestros deseos inconscientes. La clave del inconsciente está en el deseo, y ese deseo, que Freud concibe bajo la forma de la sexualidad posee una forma de expresión propia, que es el pensamiento simbólico, que podemos analizar a través de los sueños —el camino real hacia el inconsciente—, de los actos fallidos, de los gestos y los ritos, de las religiones y del arte. Es decir a través de todas aquellas formas de expresión humanas que no sean estrictamente racionales.

El mito es así un documento que nos da acceso al inconsciente, como en otros autores nos da acceso al pasado, pero además de ello posee también una dimensión ontológica porque nos dice básicamente lo que somos, más allá de nuestra conciencia. El ser humano no es, pues, un ser en el que el *esse* coincide con el *percipi*, una conciencia lúcida capaz de agotar toda su naturaleza en su percepción, sino un ser que desea, que posee una naturaleza opaca, impenetrable hasta el final por su conciencia, y de la que el mito sirve a la vez como

monumento y como fósil. El psicoanálisis, como había hecho ya Creuzer libera al mito de las cadenas de la Historia y le concede un estatus ontológico fundamental, al pasar a definir al ser del hombre como un animal que desea, pero que siempre tiene que expresar sus deseos a través de un símbolo, el hombre pasaría a ser así, siguiendo la expresión de Ernst Cassirer, un «animal simbólico».

Es evidente que todas estas aproximaciones al mito trascienden con mucho la perspectiva meramente literaria, en la que el mito es considerado básicamente como una ficción. Lo que todas ellas poseen en común es el propósito de vincular al mito con algún tipo de realidad: histórica, antropológica y ritual, psicológica o mental. Podríamos decir por ello que el camino a seguir en la actualidad para el estudio del mito y de la literatura griega es el camino de la contextualización, de la integración de los mismos en un marco, que es el que les otorga el sentido. Dicho marco lo constituye la sociedad, pero no entendida como algo meramente objetivo y externo, sino como una realidad dotada de una doble dimensión: objetiva y subjetiva.

De acuerdo con esta concepción de la sociedad debemos enfrentarnos con un ser híbrido, constituido, por una parte, por un sistema de relaciones, y por otro lado por un sistema de comunicación, que le es indisoluble. Es, en este segundo sentido, que el mito puede ser concebido como un lenguaje o metalenguaje, tal y como lo ha definido Lévi-Strauss. Anteriormente habíamos destacado la importancia de la alusión en la literatura, ahora deberemos indicar que ese mismo instrumento lingüístico es fundamental para comprender el funcionamiento del mito. El mito funciona como un *juego de lenguaje*, tal y como los ha definido Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. De lo que en él se trata es del hecho de que en nuestro lenguaje, además de hablar refiriéndonos a objetos, creamos redes de significación mediante el uso de determinadas expresiones, cuyo sentido literal puede parecer absurdo, pero que poseen un sentido muy específico, que es perfectamente comprendido por los hablantes de un determinado lenguaje. La adquisición de la competencia lingüística consiste básicamente en aprender a dominar esos juegos de lenguaje, y mediante dicho proceso vamos adquiriendo una determinada concepción del mundo y de la sociedad.

Si nos resulta difícil comprender al mito en general, y al mito griego en particular, es porque no compartimos, por una parte los juegos de lenguaje de los griegos antiguos, y en segundo lugar, y consecuentemente porque no podemos participar del *círculo hermenéutico* que, al situarnos en la tradición viva de la cultura griega nos haría dichos mitos comprensibles. Podríamos consecuentemente afirmar que la diferencia entre los griegos y nosotros no reside en el interior de nuestras cabezas, que piensan básicamente utilizando las mismas reglas formales, sino en el exterior del mundo histórico y social que en la Grecia antigua y en la actualidad están configurados de dos modos muy distintos. Lo que ocurre es que el *Lebenswelt* de cada momento histórico forma un todo con el mundo de la subjetividad, y ello hace que los seres humanos aparezcan configurados de forma diferente.

En este sentido la labor de la filología y la historia será una labor enorme-

mente difícil, si lo que pretendemos es dejar de *asimilar* el mundo griego antiguo a nuestro mundo contemporáneo, tal y como se ha venido haciendo desde hace dos milenios. El mundo griego nos es ajeno, podríamos afirmar que la primera condición para comprenderlo es que se produzca un *extrañamiento* del mismo, un distanciamiento que nos lo haga ver como una realidad diferente e inasimilable. Naturalmente no ha de tratarse de un extrañamiento absoluto, ya que de lo que se trata es de lograr la comprensión de ese mundo. Pero sí de un extrañamiento suficiente que nos permita comprender que los griegos y nosotros no poseemos una naturaleza en común. O por lo menos, que no se pueda afirmar que existe una naturaleza humana, cuyos mejores logros han tenido lugar en la Grecia antigua y, por supuesto, en el momento presente. No hay una naturaleza común entre los griegos y nosotros lo que hay es una historia, una historia que nos constituye y, a partir de la cual, nos pueden resultar inteligibles.

En este sentido el conocimiento histórico se convierte en una auténtica antropología. Si el género humano no posee una naturaleza, a la que podamos tener acceso al margen de la historia, será el conocimiento histórico el camino adecuado para poder comprender a los seres humanos del presente y del pasado. Sin embargo, no por ello debemos fetichizar el *método histórico*, y pensar que gracias a él disponemos de un instrumento infalible que nos permita definir, por fin, lo que es la naturaleza humana. El método histórico no es el seguro camino de la ciencia, tal y como lo concebía Kant, es decir un sendero que por sí mismo nos conduce hacia el encuentro de la verdad. El conocimiento histórico es, como todo conocimiento, provisional, con él comprendemos mejor a la sociedad y a los individuos que sin él, pero su realidad última nos resulta inaprensible.

De acuerdo con todo ello, el estudio del mito griego, un mito que siempre aparece integrado en una obra literaria o erudita, o en una guía para viajeros cultos, como es la obra de Pausanias, supone para historiadores y filólogos un gran reto. En primer lugar porque, por sernos ajeno, choca con nuestras concepciones antropológicas, y consecuentemente, al obligarnos a deshacernos de ellas, quiebra nuestra seguridad ontológica y cultural y nos obliga a relativizar los valores de nuestra cultura y del presente. Y, no solo ello, sino que además, al poder disponer de diferentes aproximaciones a él, nos obliga igualmente a relativizar el valor del método histórico y a abandonar nuestra confianza en él. Frente al mito no se alza una ciencia de la historia omnipotente y segura de sus métodos. Por el contrario, el mito con su carácter extraño la desafía constantemente a que intente atraparlo en sus redes, de las que siempre logrará huir, como Proteo, debido a su capacidad de metamorfosis.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

### I

El *Cours de Philosophie positive* de Auguste Comte se publicó en varios volúmenes entre 1830 y 1842, y de él disponemos de una reedición en París, 1975.

La obra fundamental de Durkheim son sus: *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, 4ª edic., Paris, 1960. Y para el concepto de hecho social total de Marcel Mauss puede verse la recopilación de algunos de sus trabajos en *Anthropologie et sociologie*, Paris, 1950 y sus Obras, I, II, III, Barcelona, 1970 (Paris, 1968).

Sobre el concepto ideología la bibliografía, a partir de Marx es inmensa. Como síntesis puede consultarse John Plamenatz: *La Ideología*, México, 1983 (London, 1970); Sarah Kofmann: *Cámara oscura. De la ideología*, Madrid, 1975 (Paris, 1973), y *la Historia de las Ideologías*, dirigida por François Chatelet, Madrid, 1989 (Paris, 1978).

El concepto marxista de ideología ha sido aplicado a la literatura griega por George Thompson: *Aeschylus and Athens*, London, 1945, y por Vincenzo Di Benedetto: *La ideología del potere e la tragedia greca. Ricerce su Esquilo*, Torino, 1978, de forma muy ortodoxa.

## II

Sobre los diferentes aspectos históricos y antropológicos de la escritura en el mundo griego debe consultar Marcel Detienne (ed): *Les savoirs de l'écriture en Grèce Ancienne*, Lille, 1988. Así como el clásico libro de Eric Havelock: *Prefacio a Platón*, Barcelona, 1994 (1963).

En relación con la Biblioteca de Alejandría, ver Luciano Canfora: *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, 1988 (Palermo, 1986).

El concepto de «Invención de la literatura» ha sido aplicado a Grecia por Florence Dupont: *L'invention de la Literature*, Paris, 1994.

Acerca de la alusión en la poesía oral pueden consultarse las siguientes obras: Gregory Nagy: *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge, 1996; Rosalind Thomas: *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992, y Laura M. Slatkin: *The Power of Thetis. Alusion and Interpretation in the Iliad*, Berkeley, 1995, 2ª ed.

La enseñanza de la gramática y la retórica puede estudiarse en el clásico libro de Henri Irenée Marrou: *Historia de la educación en la Antigüedad*. Buenos Aires, 1965.

Sobre los gramáticos y retores puede verse Robert A. Kaster: *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, 1988.

La obra fundamental de George Gadamer es: *Verdad y Método*, I y II, Salamanca, 1993 (Tübingen, 1975). Y de Wilhelm Dilthey puede utilizarse como síntesis su: *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Madrid, 1980.

La asimilación de la Grecia antigua por las culturas posteriores ha sido estudiada en K. J. Dover (ed): *Perceptions of Ancient Greeks*, Oxford, 1992 y Luciano Canfora: *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid, 1991 (Bari, 1980).

Sobre la historiografía para el estudio del mito pueden verse mis libros: *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, 1979, y *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, 1988.

*Der Mutterrecht* de J. J. Bachofen fue publicado en su segunda edición en Basilea, 1897, y del libro de Engels puede consultarse una edición castellana en Barcelona, 1986.

Para todo lo referido a los indoeuropeos puede consultarse la síntesis de Bernard Sergent: *Les Indoeuropéens*, Paris, 1996.

El concepto de hombre como «animal simbólico» fue desarrollado por E. Cassirer en su *Antropología filosófica*, México, 1945 (1944).

Sobre la concepción del mito de Malinowski puede verse su libro: *El mito en la psicología primitiva*, Buenos Aires, 1949, y sobre la concepción levi-straussiana consultar sus *Mitológicas I, Lo Crudo y lo Cocido; II, De la miel a las cenizas; III, El origen de las maneras de mesa; IV, L'homme nu*, I; México, 1968 (Paris, 1966), II, México, 1972 (Paris, 1970); III, México, 1970; IV, Paris, 1971.