

# El lenguaje del mito

César TEJEDOR CAMPOMANES

## POR O CONTRA EL MITO

Una vez más, el mito. Porque parece que el mito es no sólo aquél que narra una realidad recurrente, aquello que ha de ser repetido sin fin en una constante renovación, sino también aquello sobre el cual no puede dejar de hablarse. Y si hoy se habla tanto sobre el mito —la bibliografía es inabarcable—, no se ve la manera de volver a hablar “una vez más”.

Tampoco puede evitarse que el discurso sea partidista. *por o contra* el mito, tratándose aquí de una opción que sólo parcialmente puede ser justificada. Y es que el hablar sobre el mito revela siempre una previa toma de postura ante la realidad y ante el modo de conocimiento de esa misma realidad. Veámoslo.

L. Racionero, en un reciente e interesante ensayo —“Filosofías underground”—, arremete “contra el monopolio racionalista de las formas de conocimiento, que radicaliza el racionalismo hasta convertirlo en un modo de autoritarismo mental”. Como en toda forma de autoritarismo se descubre aquí un contenido ideológico, ya que “la ortodoxia racionalista es usada por el sistema para mantener las mentes controladas y en buen estado de producción”. En definitiva, lo que proclama Racionero es que no basta la lucha para liberarse de la alienación del capitalismo, sino que también hay que luchar contra la alienación racionalista. Se pone así de manifiesto la insuficiencia del marxismo ortodoxo: “Porque el marxismo, que por un lado combate las condiciones materiales del capitalismo, acepta por otra las condiciones mentales que hicieron posible ese capitalismo, que son el racionalismo cartesiano y el monopolio del conocimiento por el método científico.”

Como es sabido, la historia del pensamiento occidental es la historia de la eliminación del mito en favor del logos, y la progresiva reducción del logos a la razón, y de ésta a la razón científica. Fin

mente, hoy se comprende que la pura razón científica es impotente para construir un mundo “humano”, por lo que se reclama —al menos— la necesidad de una “ética”. Pero ésta se encuentra frecuentemente bajo el control de la razón científica, con lo que se cae en un perfecto círculo vicioso. La pescadilla se muerde la cola y se cree libre, cuando en realidad está lista para ser vendida y devorada.

Otra defensa del mito es la que acomete F. Laplantine en “Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía” (1977), aunque no se trate, naturalmente, de una defensa incondicionada. Aquí el mito es una de las formas de rebelión de la imaginación colectiva contra una sociedad enferma y cerrada. Tiene sus peligros, pero su total ausencia es aún más peligrosa: “Hay dos maneras de que una sociedad o un grupo social se vuelvan locos: por rechazo alucinante de lo real, pero también por falta de imaginación colectiva en el estupor alucinado por lo real... La reducción de la dimensión *simbólica y mítica* de nuestra experiencia imaginaria es también una forma sutil de esquizofrenia. En una época en que nos esforzamos por vaciar el lenguaje, por calificar de locura o superstición todo aquello que nos causa horror, acaso sea tiempo de llenarlo. De ahí que lo imaginario, tal cual se expresa a través de una verdadera *mitología militante*, presente hoy tanto interés.”

Con todo lo dicho quedan ya de algún modo apuntados los caminos por los que avanza el desprestigio del mito. Psicoanalistas, filósofos del lenguaje —no todos, a Dios gracias— e ideólogos los recorren con gusto: el enemigo común es la imaginación simbólica. Pero el terreno ya había sido preparado por la filosofía.

El cartesianismo, en efecto, es el origen inmediato del desprestigio de la imaginación. Se proclama el absolutismo de la razón, fuente única de conocimiento válido. Todo lo que no sea eso es llamado por Spinoza “imaginación”; y el gran éxito de Descartes es haber eliminado la imaginación del campo de las matemáticas mediante la creación de la geometría analítica. En adelante el modelo matemático —el “more geométrico”— se convierte en el ideal científico, y la misma filosofía intenta constituirse como ciencia estricta, aunque en vano. Los intentos de restaurar la imaginación, por ejemplo, en el Romanticismo y en las diversas formas del irracionalismo, sólo encuentran un eco pasajero: triunfa la razón en su desafortada exigencia de poseer en exclusiva todo el campo del conocimiento. Se comprende entonces que el mito fuera relegado durante siglos al ámbito de lo fantástico, del delirio y del error, y que la misma religión fuera invadida por el racionalismo: el dogmatismo frío y racionalista elimina todos los símbolos y los sustituye por fórmulas

conceptuales. Las mentes son entrenadas a demostrar y refutar a crear e imaginar.

Pero el racionalismo no reina solo, sino que comparte el poder otra corriente de pensamiento: el empirismo, sobre el cual también habrá que extenderse. Todo conocimiento válido ha de apoyarse en datos sensoriales. En Kant se unen ambas tradiciones y, simplicando mucho, ya lo tenemos casi todo en esta doble exigencia: conocimiento ha de basarse en la experiencia, y ha de ser formulado racionalmente (a ser posible, matemáticamente).

Sobre un terreno tan bien abonado y preparado trabajan los “mitos” —de alguna manera hay que llamarlos— del mito. Inabundantes, por cierto, pero hemos de limitarnos a los tres grupos arriba citados.

#### a) *Los psicoanalistas*

Como señala P. Ricoeur en su estudio sobre Freud, para el psicoanálisis, símbolos y mitos no son sino “distorsión”, “disimulación”, “enmascaramiento” de lo que quiere decir el deseo reprimido. Por ello, el análisis psicoanalítico de los mitos —hecho sobre el modelo del análisis de los sueños— es reductivo: busca descubrir lo que el mito *oculta*.

Podemos remitirnos simplemente a lo que Otto Rank dice en el artículo que él mismo añadió a “La interpretación de los sueños”, de Freud. El artículo abunda en paralelismos sugestivos entre el sueño y el mito. En su investigación del mito del nacimiento del héroe —dice, por ejemplo— demostró que el abandono del recién nacido en una canchales sobre las aguas era expresión simbólica y tendenciosamente *de la naturaleza* del proceso del nacimiento, lo mismo que en los sueños del “nacimiento”. Según Rank, en la formación de los mitos volvimos a encontrar los mismos mecanismos que revela el estudio de los sueños. De este modo, los mitos no serían sino sueños colectivos “los sueños seculares de la joven humanidad”. La interpretación de los mitos será, pues, un proceso reductivo, un desenmascaramiento. “Si deshacemos todos los disfraces y deformaciones, tropezar al final con la *realidad psíquica* de aquellas fantasías inconscientes que perduran en los sueños de los hombres civilizados y reír antes en la realidad objetiva”. El mito disfraza y deforma la realidad; y esta realidad es “psíquica”: el deseo.

La cuestión es saber precisamente si el mito no es sino sólo un ocultamiento de la realidad, si el mito no hace sino “velar” sin

velar" nada. ¿Es el mito ocultación del deseo o es revelación y manifestación de "lo sagrado"?

b) *Los ideólogos*

Esta denominación es —ya lo sabemos— excesivamente amplia y ambigua: por significar demasiado quizá no signifique nada ni se refiera a nadie. Pero resulta cómoda y es posible que se aclare por sí misma.

Tiene razón Laplantine al rechazar "la arrogante tristeza de la cultura del 'psi' (psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas, etc.) que traduce toda reivindicación, sobre todo cuando proviene de la clase de la gente joven, en términos de inmadurez y regresión sexual". El mito, en efecto, sobre todo cuando se convierte en forma de expresión de los mesianismos y utopías, es esencialmente revolucionario y constituye una protesta social incomparable. Por ello, reducir el mito a una forma patológica de expresión, a un sueño..., es la mejor manera posible de aniquilarlo socialmente: los revolucionarios no son sino visionarios, individuos inestables psíquicamente que habría que encerrar antes de que tomen el poder.

Pero el mito no es siempre expresión de un pensamiento progresista. Casi habría que decir que lo más frecuente es que no lo sea. En su interpretación funcionalista de la sociedad, Malinowski piensa que la religión —y por tanto el mito— realiza la función de justificar el orden establecido sacralizándolo: toda práctica social tiene un modelo sacral y por tanto es intangible. Por ello, las ideologías rechazan los mitos revolucionarios, pero crean mitos conservadores. Barthes habla a este respecto de mitos "a la izquierda" y de mitos "a la derecha" en su obra "Mitologías". El análisis que hace de estos últimos es tan agudo que no hay más remedio que dedicarle una breve referencia.

"Nuestra sociedad es el campo privilegiado de las significaciones míticas." La afirmación no puede ser más sorprendente. Y Barthes se explica: todo, en nuestra vida cotidiana, es tributario de la representación que la burguesía se hace y nos hace del hombre y del mundo. Las normas burguesas son vividas como las leyes evidentes de un orden natural: justamente en la transformación de lo que no es sino histórico y circunstancial en algo natural consiste el mito: "el estatuto de la burguesía es particular, histórico, pero el hombre que representa será universal, eterno..., el mito tiene por misión el transformar una intención histórica en naturaleza, una contingencia en eternidad". De este modo, todo queda justificado, puesto

que todo es mitificado, naturalizado, eternizado. El slogan po- o publicitario otorga valor absoluto a la más dudosa afirmació- afirma que “la religión es el opio del pueblo”, o que “España *único* importante”, y amén). Los modelos presentados a la s- dad (el ejecutivo agresivo, el deportista de la “furia española” artista de cine) se convierten en ideales incontrovertidos, etc.

### c) *Los filósofos del lenguaje*

Nos referimos a la filosofía analítica, fundamentalmente y d- modo bastante general. Poco tiene que ver con todo lo ant- salvo quizá en esto: el rechazo del mito —al cual, de ordinari- se alude sino al hablar del lenguaje religioso— se apoya en el mismo, es decir, en la mitificación (léase “absolutización”) de nocimiento experimental. La deuda respecto a la corriente e- rista a que aludíamos antes es, pues, evidente. Tanto que a- traerse aquí el final de las “Investigaciones sobre el entendin- to”, de Hume: “Cuando curioseamos los libros de una bibli- persuadidos de estos principios, ¿qué debemos destruir? Si ca- nuestras manos algún volumen, por ejemplo, de teología o de tafísica escolástica, preguntémosnos: ¿contiene algún razonam- abstracto sobre la cantidad o sobre los números? No. ¿Contien- algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de- tencia? No. Entonces, arrojémoslo al fuego, porque no contiene que supercherías y engaños”.

La afirmación clásica del empirismo lógico es que “el signif- de una proposición consiste en el método de su comprobación no es comprobable empíricamente, no es ni verdadera ni falsa, que carece de sentido, es una seudoproposición o un sin-ser. Sucede, sin embargo, que los neoempiristas no pudieron poner- acuerdo acerca del verdadero alcance de los métodos de veri- ción; pero aun así, es clara su intención de reducir a un puro sentido toda una dimensión del lenguaje.

Wittgenstein, en su segunda época, hizo ver la unilateralidad de postura, que reduce a una sola todas las formas posibles del guaje. Contra este absolutismo empobrecedor, proclama qu- “juegos lingüísticos” son múltiples, y que la única posibilida- determinar su significación es atender, en cada caso, al “uso” güístico.

Lo que el mito “dice” no es, efectivamente, comprobable, pe- por ello se convierte en un sin-sentido. Al menos habría que- la puerta abierta a esta suposición: si aquello que reviste el

ximo de significación para el hombre es justamente inverificable, y si precisamente por ello requiere el mito para poder expresarse.

Por lo demás, el reduccionismo que realizan muchos filósofos del lenguaje se manifiesta también de otro modo: el lenguaje parece consistir únicamente en la palabra aislada de su contexto sociológico y de las otras formas de expresión (cosa explicable si se toma el lenguaje de la lógica formal y el lenguaje científico como modelos). La comprensión del mito, como se verá, no puede hacerse de ninguna manera desde esta estrecha perspectiva.

## SIMBOLO Y MITO

Lo que suele perderse de vista es que el mito se basa en *una experiencia*, generalmente de carácter colectivo. La experiencia, es pues, lo primero: el mito es sólo posterior a ella, como expresión de la misma, pero como *expresión necesaria*: solamente mediante un símbolo o un mito puede ser comunicada. Ahora bien, la experiencia y su expresión mítica son inseparables. Primero, porque si toda experiencia tiende a comunicarse y expresarse, en este caso —como señala J. Wach— la experiencia es de tal tipo, tiene una fuerza tal que no puede dejar de comunicarse, posee una “cualidad explosiva”: se manifiesta en el estadillo de la comunicación. En segundo lugar, porque la experiencia misma no puede subsistir sino *en* el mito, y no separada de él, lo cual supone que todo otro modo de expresión resultará inadecuado y que cualquier proceso de desmitificación en lugar de permitir comprender “lo que dice” el mito, lo que hace es eliminarlo, al menos parcialmente.

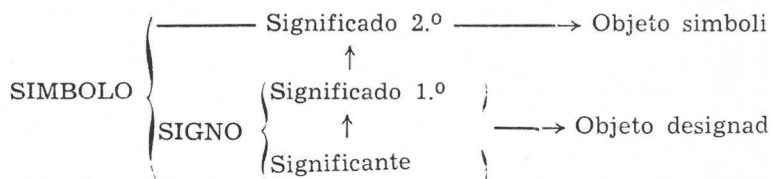
La justificación de estas rápidas afirmaciones sólo puede hacerse situándonos en el terreno adecuado de comprensión: el mito pertenece a la *forma simbólica* de expresión. Por ello, es ineludible hacer algunas precisiones acerca del símbolo, para lo cual nos parece que los estudios de P. Ricoeur constituyen la aportación más clara y accesible:

“Existe un símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto en los que el sentido (*sens*), no contento con designar una cosa, designa *otro sentido* que no puede ser alcanzado sino por y en su mediación (*visée*).”

(Se trata de) “una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas, en el que *otro sentido* se da y se oculta al mismo tiempo en un sentido inmediato; llamamos símbolo a esta región del doble sentido”. (De l’interprétation. Essai sur Freud. París, 1965, págs. 25 y 16-17.)

El “otro sentido” que expresa el símbolo puede ser una realidad trascendente, algo “sagrado”, lo cual explica que el símbolo sea una forma ordinaria de manifestación de los valores religiosos, elevando la religión en un sentido amplio, como lo que presta el sentido último a la existencia. Es decir: el sentido *último* de la vida sólo podría aparecer también como el sentido *último* del lenguaje. El símbolo, añade Ricoeur en el mismo lugar, es “una manera para el hombre de ponerse en relación con la realidad fundamentalmente manifestada de otra cosa que aflora en lo sensible..., la manifestación de un fondo..., la revelación de algo sagrado”.

El cuadro siguiente permite distinguir adecuadamente entre lo que es un signo y lo que es un símbolo:



El signo, como se ve, posee una doble estructura dual: la dualidad *intencional* por la que el signo apunta al objeto designado (dualidad signo-objeto designado: designación); y la dualidad *inherente* del signo mismo por la que un significante (una palabra, un gesto, un objeto determinado, etc.) expresa un significado (dualidad significante-significado: expresión). Contra lo que suele decirse a veces, la realidad del signo consiste no exclusivamente en el significante, sino en la estructura significante-significado.

En cambio, *en el símbolo* nos encontramos con una dualidad de orden superior, que “se añade a la precedente como relación de sentido a sentido: presupone signos que poseen ya un sentido propio literal, manifiesto, y que a través de este sentido reenvían a otro sentido. Restrinjo entonces deliberadamente concluye Ricoeur la noción de símbolo a las expresiones de doble sentido o de múltiple sentido”. Aquí la dualidad es, pues, la del doble sentido: sentido 1.<sup>o</sup> y sentido 2.<sup>o</sup>, siendo el primero el que significa al segundo, y es esta relación de significaciones la que constituye la esencia de la simbolización.

La fenomenología de la religión y el psicoanálisis nos ofrece numerosos estudios de símbolos. Es ahí donde hay que ir a buscar los ejemplos. Tomaremos solamente uno aducido por Jung

estudio "Ein moderner Mythos", porque tiene la ventaja de unir los puntos de vista psicoanalítico y religioso para el desciframiento simbólico de un fenómeno contemporáneo: la aparición de platillos volantes. Jung observa que estos objetos tienen siempre forma circular o esférica, y menos frecuentemente forma cilíndrica, pasando a interpretar el significado simbólico de estas formas geométricas. El círculo o la esfera son el símbolo de la totalidad y la perfección, son el "mandala" ("mandala" quiere decir "círculo" en sánscrito), la divinidad. Jung no entra en el problema de la existencia o no de los ovnis, lo único que le interesa es analizar las proyecciones inconscientes que sobre ellos realiza el hombre contemporáneo: "En la antigüedad los platillos volantes habrían sido fácilmente comprendidos e interpretados como dioses, como apariciones divinas. Los platillos volantes son impresionantes apariciones de la *totalidad*; su sedondez representa bien ese arquetipo que juega un papel tan importante en la unión de elementos opuestos y aparentemente incompatibles; por ello, la forma redonda de los platillos volantes compensa excelentemente la vida desarticulada de nuestra época... La situación mundial actual es la mejor posible para suscitar la esperanza de un acontecimiento supra-terrestre que disipe los conflictos latentes". Es decir: en un momento de disgregación individual y social, resurge de la conciencia colectiva el arquetipo por excelencia de la totalidad y la integración. "Y es muy significativo, añade Jung, que este arquetipo, por oposición a sus elaboraciones pretéritas, adopte en nuestra época la forma de una cosa, una forma técnica, como para evitar la repugnancia ante una personificación mitológica."

El doble nivel de significación es más que evidente en este ejemplo. Hay, en primer lugar, un *signo*: una forma circular y luminosa que se mueve en el espacio (significante) y que es interpretada como un "platillo volante" (significado). Ahora bien, se trata de un signo misterioso, inhabitual; más aún, un "signo celeste", constituido por características, ya de por sí fuertemente simbólicas: la forma redonda, la luz, el fuego, el venir "de lo alto". Nada tiene, pues, de extraño que el ovni pueda revestir una significación ulterior, que sobre ese extraño signo celeste se proyecten anhelos de salvación y trascendencia, de liberación de "este mundo", etc. El cine y el comic han sabido aprovechar estos mecanismos inconscientes, creando una especie de mitología ingenua y tecnificada, muy a la americana. Los mitos se exportan y venden como si fueran perritos calientes: la imaginación y el estómago se alimentan de plásticos y prefabricados.

Aunque ya estamos pasando insensiblemente a hablar del mito, debemos todavía hacer *algunas precisiones acerca del símbolo*:

1.º La esencia del símbolo radica, como ya se ha indicado más arriba, en *la relación de sentido a sentido* (sentido 1.º y sentido simbolizado). ¿Cómo se constituye la relación? Podría pensarse que es algo puramente convencional: el círculo simboliza la totalidad y la perfección, incluso la divinidad, por pura convención humana, de tal modo que igualmente lo podría simbolizar una línea recta o un triángulo. Sin embargo, si se pretendiera realizar esta sustitución toparíamos con una especie de resistencia y repugnancia: tal simbolización “no resulta *natural*”, lo cual da a entender que el símbolo más que pertenecer al terreno de la convención, pertenece al de la “naturaleza”. Pero lo que consiste en determinar el tipo de “naturalidad” que corresponde al símbolo. El tema es demasiado amplio para meterse en él. Al menos, habría dos maneras de abordarlo: o bien se recurriría a una explicación metafísica (un parentesco entre todos los seres por la creación divina que constituye las cosas materiales en símbolos, huellas de la realidad superior, etc), o bien (sin que ello quiera decir que se excluye necesariamente la explicación anterior) se recurriría a una explicación psicológica (pensamiento analógico, irracionalidad colectiva, etc.).

En cualquier caso, nos encontramos con esto: *el símbolo goza de una cierta objetividad*. Es como algo “dado”, algo que “encuentramos”, de tal manera que el sentido simbolizado no se agota —ya que no ha sido “puesto” por nosotros—, sino que siempre cubre algo nuevo. Por eso, Ricoeur, en una fórmula feliz, dice “el símbolo da que pensar” (“le symbole donne à penser”), y antes, “da que hablar”, es como “la condensación de un discurso infinito”. No hay, pues, un diccionario de símbolos como podría haber un diccionario de conceptos: éstos pueden —deben— ser delimitados y delimitados; el símbolo posee una significación infinita que le da lugar a un discurso interminable. Dos o tres líneas bastan, por ejemplo, para definir el concepto de “agua”; en cambio, harían volúmenes enteros para recoger todo el simbolismo religioso rico y poético del agua: empresa rigurosamente imposible que por terminada, ya que siempre quedará la posibilidad de descubrir nuevos contenidos simbólicos.

Por eso también, el símbolo *no puede ser sustituido* por nada: cualquier sustitución sería un empobrecimiento. Lo simbolizado es precisamente “infinito”: nunca puede ser aprehendido del todo, y siempre el símbolo añade algo nuevo. Por ello, no puede ser aprehendido fuera del símbolo, sino sólo *en él*.

2.º *Los símbolos forman sistema*. Mircea Eliade —cuyo “Tratado de Historia de las religiones” constituye un extraordinario ej

de esta afirmación— llama “simbolismo” a cada uno de los sistemas posibles de símbolos. Quiere decirse que cada símbolo se encuentra necesariamente en conexión con otros muchos y quizá, en último término, con todos los demás, lo cual determina una extraordinaria ampliación significativa de los símbolos: todo símbolo es también una invitación a entrar en contacto con el universo entero, a realizar una unificación del cosmos.

Cuando un símbolo se desvincula de su sistema simbólico, se empobrece necesariamente. Algunos ejemplos. Los signos del zodiaco se convierten en simples adornos más o menos a la moda si se les separa de la amplísima simbología astral que presuponen; el agua del bautismo apenas dice nada —salvo las vulgares referencias a la bebida y a la limpieza— si se prescinde de todo el simbolismo bíblico del agua; los maravillosos amuletos de la cerámica de Sargadelos nada dicen si se ignora la mitología gallega; el anarquismo y el socialismo pierden toda su fuerza cuando se prescinde de su contenido utópico y escatológico, etc.

3.º Por ello, finalmente, el símbolo no sólo es una representación, sino que *es una fuerza*. Un auténtico símbolo, dice Jung, ha de ser un “símbolo vivo”, el cual existe cuando “da lugar a una participación inconsciente”. Por ello “produce un efecto vitalmente creador y estimulante. Así, dice Fausto: ¡Cuán distinta virtud tiene en mí este signo!”. No son las simples palabras las que arrastran a las multitudes; son los símbolos los que arrastran y conmueven o, a veces, lo que ha llegado a convertirse en símbolo. Morir por el color de una bandera parecía algo recluido en el tiempo pretérito; sin embargo, nadie se asombra ya de que esto suceda hoy mismo.

Rigurosamente, lo que provoca el símbolo es la movilización de fuerzas latentes que sólo por su virtud pueden despertar. El hombre necesita los símbolos si quiere poder vivir con toda la intensidad posible. Por eso también el mito es necesario, y todo esfuerzo de desmitificación puede suponer un empobrecimiento de las energías vitales de la sociedad; ¡destruid los mitos y los símbolos, y no tendréis sino esclavos! Quizá precisamente se trata de eso.

## EL DISCURSO MITOLOGICO

El mito pertenece al universo del lenguaje simbólico, pero se diferencia del puro símbolo justamente por ser un *discurso*, aunque, como se verá en seguida, se trata de un discurso especial, puesto que sólo puede concebirse como enmarcado en una *acción* de carácter también simbólico.

Desde un punto de vista descriptivo, y refiriéndose sólo al sentido muy estricto, Mircea Eliade lo caracteriza así:

“Personalmente, la definición que me parece menos incorrecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito es una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en un tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia... Es, pues, siempre el relato de “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*... El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una “historia verdadera”, puesto que refiere siempre a *realidades*... Por el mismo hecho de contar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas (M. Eliade: “Mito y realidad”. Madrid, Guadarrama, páginas 18-19.)

Naturalmente, Mircea Eliade habla dentro del contexto de la fenomenología de la religión. Lo cual tiene, indudablemente, sus ventajas, puesto que el mito se origina en el ámbito de la religión; en algún modo, siempre habla acerca de una realidad “sagrada” —tratándose, valga la paradoja, de una sacralidad secularizada— efecto, el mito sacraliza “ipso facto” cuanto narra: sus personajes son “sobre-humanizados”, arrancados a ordinaria condición humana; los acontecimientos narrados se convierten en paradigma de acontecer histórico concreto. Ello quiere decir que el mito se define no sólo por lo que dice, sino, sobre todo, por *el modo* de decir un acontecimiento es “mítico” —aunque parezca una perogrullada por ser narrado en forma de mito y no tanto por serlo en sí mismo.

A este respecto, Barthes afirma que “el mito es una palabra”. El mito no se define por decir algo, sino por su *modo* de decir: “el modo de decir, es *una forma*”. De este modo, el concepto de mito se amplía notablemente: ya no será mito únicamente una “historia sagrada” —como es el caso de los mitos primitivos—, sino como dice el mismo Barthes, “todo puede llegar a ser un mito”, como se expresa y narra de un modo determinado. Aun estando plenamente de acuerdo en esto con Barthes, no parece posible seguir mucho más allá en sus análisis, puesto que, según nos parece, tiene dificultad para identificar el mito con el simple símbolo. ¿Cómo hemos de caracterizar, pues, el discurso mítico?

sualice y haga presente lo narrado. Por eso el mito es esencialmente *teatral*, y por eso se le ha podido poner tan en relación con el *juego* (Huizinga y Jensen, por ejemplo): en el juego se vive una ruptura del tiempo, un tiempo y espacio singulares en los que los jugadores “viven” de otro modo y se identifican con los personajes de su fantasía mítica. Para no salir del ejemplo anterior: los niños que juegan a indios y vaqueros entienden muy bien el mito del lejano Oeste, mucho mejor que el ejecutivo que viste “vaqueros” para disimular su condición de tal y que, por ello, no pasa de ser un “snob”.

## MITO Y PEDAGOGIA

El mito es, quizá, la más antigua pedagogía del mundo. Se narra, se escenifica y se “juega”: así se aprende a vivir. La existencia profana será una repetición permanente del mito: el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte; la familia y el sexo; la caza y la guerra; el modo de encender el fuego, de preparar la comida, de sentarse en el suelo o de dormir...; todo esto —cómo se hace, por qué se hace— se explica y se aprende en la celebración mítico-ritual. Todo ha sido “fundado” por los dioses en el tiempo primordial, y así adquiere sentido y valor. El mito, pues, encierra no sólo todo el patrimonio cultural primitivo, sino también toda su pedagogía.

Sin embargo, ya es sabido que Platón en la “República” repudia los mitos (Homero y Hesíodo) y aconseja desterrarlos de la educación de los jóvenes, lo cual no impide que él mismo los utilice y cree para su propia filosofía. Y esto es lo curioso: lo que más y mejor se conoce de Platón son precisamente sus mitos. Ellos son, sin duda, su mejor éxito pedagógico. ¿No debería esto hacernos reflexionar? En el momento en que triunfa aparentemente el pensamiento formal (lógica formal y matemáticas), ¿no necesitamos, más que nunca y con toda urgencia, el mito?

La falta de espacio —y también de competencia, para qué ocultarlo— sólo nos permite hacer algunas sugerencias. En primer lugar, insistir en la urgencia de una recuperación de los mitos.

Nuestro lenguaje —especialmente el empleado en los textos y en la enseñanza oral— posee una fastidiosa aridez, una petulante pretensión de rigor científico que sólo a medias oculta su ausencia absoluta de imaginación. Con el mito se da entrada a la poesía. Y también a la creatividad, puesto que quien transmite un mito despierta la imaginación del otro: “el mito da que pensar”. No se trata,

por tanto, de transmitir *mi pensamiento*, sino de posibilitar el pensamiento ajeno. Un pensamiento sin fronteras: "el mito es la densación de un discurso infinito".

Nuestro lenguaje, además, posee una falsa pretensión: ser un (no equívoco) y expresar sólo conceptos "claros y distintos", e cir, perfectamente definidos. Pero esto es una pura falacia. Viv en la plena equivocidad de las palabras, en una devaluación y gradación constante del lenguaje. Y también en un perfecto 'vincianismo": cada grupo social y cada rama del saber pose propio vocabulario y su propia gramática. Frente a esto, el aparece como lenguaje universal y eterno (aunque esto sue excesivo y quizá lo sea): hoy como ayer, sigue hablando a los hombres y del mismo modo. Y hablando *al hombre enter* únicamente a una pequeña parte de su ser.

Pero dejemos esto, aunque no se haya hecho sino esbozar alg ideas muy sugerentes. La segunda cuestión sería estudiar los pos de utilización y lo que se podría llamar la "metodología: mito". Sólo dos indicaciones:

1.º *Recuperar los mitos eternos.* La historia, la literatura ciencias sociales, la filosofía... permiten y aun exigen esta recuperación. No se ve, si no, cómo se podría llegar a comprender idiosincrasia de los pueblos. Ni cómo, en filosofía, se podría citar mejor el diálogo sobre determinados temas (justamente que más afectan al problema del sentido de la vida y el de del hombre). Ni cómo, en catequética, se podría llegar a la misión de un "mensaje" (si precisamente el símbolo y el mito sus modos de expresión por excelencia)...

Por otro lado, se ve muy bien que en el mito podrían tomar piración ciertas formas de educación cada vez más utilizada expresión corporal y el teatro, por ejemplo.

2.º *Crear nuevos mitos.* Ante todo: ¿es esto posible? Se tra de una especie de "hemenéutica al revés": ir no del mito a su tido, sino de un sentido al mito que lo exprese. Es decir, se de crear mitos para transmitir determinados sentidos. Pero teni en cuenta que luego el mito *dirá mucho más* de lo que se ha rido decir: esto forma parte de la esencia del mito y explica la tilidad de ciertas discusiones acerca de "lo que ha querido dec autor".

De hecho, la capacidad de crear mitos no se ha agotado a lo de la historia: cada vez surgen mitos nuevos. ¿Son sólo variac

de los mitos eternos, resurgimientos del inconsciente colectivo y de sus arquetipos permanentes? De hecho, ya sea un surgimiento o simplemente un resurgimiento bajo nueva forma, no nos faltan los mitos. Por ello quizá se trataría, no tanto, de inventarse nuevos mitos —haría falta el genio de Platón—, como de *saber descubrir* los que van apareciendo. El éxito de “Juan Salvador Gaviota” —prescindiendo de que nos guste o no como relato— es el de haber sabido encarnar un mito y permitir dar salida a procesos de identificación que sólo así han podido llegar a expresarse...