



UNA SUFRIDA PERVIVENCIA: ELEMENTOS Y MOTIVOS MÍTICOS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA DE LA ANTIGÜEDAD

A sustained survival: elements and mythical motifs in ancient Greek philosophy

Julio LÓPEZ SACO
Universidad Central de Venezuela
julosa.ucv@gmail.com

Fecha de recepción: 24-IX-2014
Fecha de aceptación: 18-XII-2014

RESUMEN: Entre otros aspectos de índole histórica, la distinción *nomos-physis*, operada en el mundo griego arcaico, supuso que las estructuras socio-culturales dejaran de ser intrínsecas al mundo, para ser convencionales e impuestas al orden natural, un hecho que rompió las correlaciones del tradicional discurso mítico (naturaleza-cultura), y empezó a distinguir humanidad y mundo. A pesar de este giro, el mito no desapareció ni fue enteramente superado u olvidado. En tal sentido, la propuesta que se ofrece en este trabajo es la teórica observación del proceder e influencia del mito en aquello que se ha conceptualizado como «filosófico» en la antigüedad helena.

Palabras clave: mito; filosofía; pensamiento; antigüedad; Grecia.

ABSTRACT: Other aspects of historical nature, the distinction between *nomos-physis*, operated in the archaic Greek world, meant that socio-cultural structures will be intrinsic to the world, to be conventional and imposed to the natural order, a fact which broke the traditional mythical discourse (nature and culture) correlations, and began to distinguish between humanity and the world. Despite this twist, the myth did not disappear nor was it entirely overcome or forgotten. In this sense, the proposal offered in this work is theoretical observation of the conduct and influence of the myth in what has conceptualized as «philosophical» in Greece antiquity.

Keywords: myth; philosophy; thought; antiquity; Greece.

SUMARIO: 1. Brevis introductio. 2. Una hermandad de sangre. Mito y Filosofía. 3. La Grecia mitológica. 4. Una conclusión. 5. Bibliografía.

1. BREVIS INTRODUCTIO

Quisiéramos iniciar este artículo haciendo un apunte preventivo y una declaración de intenciones. No es la motivación del autor ofrecer un acercamiento, desde los atisbos de miticidad presentes, a la historia de la filosofía, ni a la filosofía de un pensador griego particular. Se trata, en el fondo, de observar el proceder e influencia del mito en aquello que conceptualizamos como «filosófico» en la antigüedad helena, empleando algunos ejemplos y comparaciones que, de ningún modo, se pasean por todo el bagaje de la filosofía ni agotan sus presupuestos. Una empresa en sentido contrario estaría fuera del alcance de quien escribe y lejos de ser interpretable en un único trabajo de esta índole.

Un inicial elemento propiciador de la separación entre el mito y otras formas de pensamiento lo configura la escritura, que establece las condiciones primarias que permitirán enfatizar lo profano y lo ordinario, acompañada del crecimiento del mundo conocido a través de la actividad comercial, que propicia el encuentro cultural, y de los desarrollos socio-políticos que incluyen la secularización y la comunidad «política»¹. Pero también otro factor coadyuvante fue la distinción *nomos-physis*, que implica que las estructuras socio-culturales no son intrínsecas al mundo, sino convencionales e impuestas al orden natural, lo cual rompe las correlaciones del discurso mítico (naturaleza-cultura), y distingue humanidad y mundo. La importancia de la dialéctica sacra decrece, así mismo, al sofisticarse la sociedad griega de la antigüedad, pues ya no representa la única vertiente cultural e ideológica², y también cuando las nuevas sociedades helenas, básicamente a partir del siglo V a. C., adoptan sistemas políticos más participativos, al menos en teoría, con la población.

El nuevo tipo de pensamiento que trae consigo la escritura demanda coherencia, armonía, unidad, organicidad conjunta y conexión lógica de toda diversidad, además de un nuevo sentido del tiempo, según el cual las diferencias entre pasado, presente y futuro se hacen visibles. Pero por encima de todo, permite un nuevo concepto de «realidad»: lo real no es solamente lo que aparece o se muestra, sino la reflexión intelectual sobre lo que

¹ Cf. Vernant, J.-P. (1993). *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, en concreto, pp. 176-191. Véase también, Versenyi, L. (1974). *Man's Measure*. Albany: Sunny Press, en especial, pp. 41-44. Antes de la escritura, la historia presentaba fases repetitivas basadas en ritos y mitos, mientras que con ella comenzó la historia fundamentada en la interpretación textual, en ocasiones fuertemente mitificada. El texto, frente a la oralidad, se convierte en una forma de olvido, en una tumba del sentido y de la significación vivida previa.

² Acerca del deterioro de la fuerza universalizante del discurso sagrado, es muy recomendable Vegetti, M. (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península, en concreto, pp. 88-89.

puede o no ser visto. Un primario pensamiento crítico, no soportado en la tradición, debe ahora proveer su propia justificación y ser su propio fundamento primigenio. El poder y el drama del *mythos*³ sufre una abstracción; se desarrolla una distancia desde el aspecto afectivo de una presentación vital. Así pues, el advenimiento de la escritura será un catalizador de la mente consciente que llega a ser la medida del pensamiento y la cultura. Al escribir se enfatiza la conciencia y se destaca de la matriz cultural tradicional del mito.

2. UNA HERMANDAD DE SANGRE. MITO Y FILOSOFÍA

El mito suministra, nos atrevemos a decir, el sustrato del que se nutren los sistemas filosóficos, en tanto que no hay filosofías en vacuo y deben surgir en contextos concretos. Plurivalente, el mito propicia la fecundación mutua entre culturas porque brotan de sustratos humanos más profundos y universales que las filosofías. A la filosofía le compete aceptar el logos, pero, del mismo modo, recuperar lo mítico, pues además de permitir el pensamiento debe aceptar lo no pensado. A través del logos, el ser humano ha sabido que viene del mito y en él permanece, pues es una dimensión del discurso, el silencio entre las palabras, el útero que soporta tales vocablos. El *mythos* es filosofía, aunque no en el sentido de conciencia reflexiva, sino como un modo, válido, de tomar contacto con lo real. En el logos hay una dimensión mítica: los prejuicios, en el sentido de juicios prematuros, nuestros presupuestos y nuestras convicciones instintivas poseen una dimensión mítica que no es posible esconder o simplemente ignorar.

A pesar de la fuerza cultural del escepticismo, como rebelión ante la cohesión de autoridad cultural mítica, y de la gradual despersonalización de lo divino, así como

³ En los últimos años se ha conjeturado que el término mito puede rastrearse más allá del ámbito griego al que pertenece. Se ha hablado de una raíz indoeuropea **mud-* o **mudh-*, que significa imaginar, y también pensar, una paridad de significados que creo significativo. Algunas analogías y parentescos lingüísticos de la forma helena se pueden encontrar en lituano, eslavo antiguo y viejo irlandés. La palabra puede ser afín al *mandan* gótico (recordar), al antiguo irlandés *smuainim*, pensar, el antiguo eslavo, *mysil*, también pensar, y el lituano *mausti* (desear con ardor). No tan clara parece, por el contrario, la correspondencia con el latín *muttire*, murmurar o hacer muecas (de ahí el mute inglés, por ejemplo), ni con los términos egipcios *mdwj*, que significa habla, palabra o dicho, y *mdwt*, discurso, asunto. Un ajuste semántico y fonológico es una indicación válida de conexión etimológica; sin embargo, habría que descartar el posible préstamo egipcio a Grecia. Por otra parte, la correspondencia entre el egipcio, el griego y el latín es difícilmente aceptable dada la disparidad cladística de esos antiguos lenguajes. Una plausible explicación que recientemente se ha ofrecido radicaría en aceptar la presencia de un sustrato proto Nostrático desde el que varias familias de lenguajes distintos pudieron haber emergido a partir de la mitad del Holoceno. Algunos investigadores, William Doty en particular, (1986). *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, pp. 16-18, han sugerido la conexión entre el sonido *ma* que hacen los bebés humanos en el pecho de sus madres, con el sonido de la raíz indoeuropea para la palabra madre (*mu*), de donde emergería el término *mythos*, literalmente, hacer un sonido con la boca; esto es, una palabra. Sonido y palabra, no lo olvidemos, suelen ir de la mano en los mitos de creación del mundo en numerosas mitologías.

de la disminución del significado existencial de lo sagrado, o la disminución del pluralismo mítico a favor de una explicación unificada, la filosofía mantiene ciertos significados míticos, especialmente la retención de una atmósfera axiológica en relación a lo divino. Las doctrinas filosóficas conceptualizan el sentido mítico del mundo, pero como la filosofía para los griegos fue, fundamentalmente, una forma de vida y no una simple reflexión intelectual, retiene significados existenciales, aunque sean alterados.

La esencia de la realidad no es (en Heráclito, por ejemplo), una forma (idea invariable o sustancia, empírica o conceptual), sino un proceso. Incluso el logos es un intento de capturar el proceso dinámico en el lenguaje. Comprenderlo significa reconocer algo que no se puede concebir; dentro del orden del mundo hay algo oculto, sustrato de cualquier revelación. Heráclito, para seguir con el mismo ejemplo, muestra algo, entonces, que es sugerido como una subestructura implícita de sentido mítico, un círculo existencial-ontológico, el mundo vivido y la realidad interpenetradas, algo opuesto a las regiones separables del ser, entre la experiencia humana y el mundo objetivo.

La antropología puede llegar a afirmar que los símbolos primarios constituyen un lenguaje originario. Tales símbolos no se añaden a una experiencia, sino que abren un campo propio de experiencia, haciendo incluso posible la experiencia. La filosofía después se impone para verificar el carácter insustituible y originario de dicho lenguaje. Desde esta óptica, filosofar a partir de símbolos nos otorgaría la ventaja de instalarnos desde el principio en el interior del fundamento. La filosofía, así, tendría en relación al símbolo el mismo vínculo que la teología más especulativa tiene respecto del dato revelado, y es que éste se le da como un «hecho». La filosofía parece desempeñar la función de desmitizar rebasando el lenguaje arcaico de la vivencia, trascendiendo símbolo y mito, con la finalidad de hallar un mensaje esclarecido en un nuevo lenguaje, más luminoso, aunque claramente insuficiente, inadecuado y excesivamente abstracto.

Se podría apuntar que en el hombre la verdad es solo una, iniciada en primer término en la vivencia imaginativa, esto es, en el mito, y después desplegada en el juicio filosófico. Si bien nadie diría que el hombre del mito es un dialéctico o un pensador discursivo, lo cierto es que existe en él capacidad de análisis y de síntesis, de discernimiento y unificación, como ejemplarmente ocurre con la clasificación aplicada a la comunidad social o a la naturaleza. La autoridad de los prototipos míticos es sustituida por la de las estructuras matemáticas, si bien al convertirse esta estructura en prototípica para el hombre, se reduce también a mito propiamente dicho, confirmando el parentesco de origen.

No se puede poner en duda, además, que la necesidad formal y el orden matemático y abstracto compete ser establecido por la razón. Sin embargo, cuando esta opera y conoce desintegra la realidad, descuaaja lo concreto, y la unidad vivida de la presencia en el mundo, propia de la imaginación mítica, es sustituida por la unidad «pensada» del

universo del discurso. Esta sustitución lo que hace, en el fondo, es definir dos modos de inteligibilidad, igualmente válidos y legítimos, la de la presencia concreta y aquella de la elucidación formal. La razón destruye y persuade a través de la imposición de su discurso, prescindiendo del otro en la producción del saber (develamiento de lo oculto), en virtud de una utilidad y por mediación de lo escrito, que anquilosa opiniones y absolutiza, obviando la agonística dialéctica y la trama expresiva⁴. Es, en efecto, la reducción de la sabiduría a la filosofía y la ciencia, así como la instalación de la referencia única. Sin embargo, ser, ideas, verdad, son expresiones categóricas que señalan la alteridad radical.

La razón empieza presentándose, así, en expresiones densas y enigmáticas, vinculadas a su matriz divina y mítica. El enigma es, de hecho, el fenómeno arquetípico de la sabiduría griega, una formulación en la que está ya latente el origen remoto de la dialéctica, destinada a expandirse a través de un vínculo de continuidad, según su estructura agonística, desde el mundo del enigma y el mito⁵. En clave órfica el mito es como el espejo, que es símbolo de ilusión, porque lo que en él vemos no existe en la «realidad», es un reflejo, pero también es símbolo del conocimiento, pues al vernos en él, conocemos quienes somos y cómo somos.

Los mitos mezclan inextricablemente valores éticos además de saberes de cualquier tipo, otorgando a la comunidad a la que pertenecen una identidad, una suerte de conciencia. Suscitando emoción y eficacia, al modo de la música y los bailes actuales, actúan como un proceso de identificación capaz de modificar los comportamientos físicos y morales de quienes lo escuchan y / o vivencian. Es así como el mito llega a tener un fin práctico: aquel de persuadir al ciudadano a obedecer las normas y leyes, pero también teórico, palpable en el ámbito cultural griego, permitir el establecimiento de premisas desde las cuales desplegar un discurso filosófico, y evocar realidades no aprehendibles a través del intelecto.

Los mitos, creemos, poseen una dimensión cultural y filosófica porque, a través del empleo del lenguaje cotidiano, se confeccionan multitud de imágenes, expresiones y metáforas (metáforas dormidas en las lenguas madre), y porque contienen lecciones de sabiduría, para un mundo laico, así como lecciones de vida también, aunque no sea al modo de argumentaciones abstractas⁶.

⁴ Al respecto es sugerente Ayala Blanco, L. A. (2004). *El silencio de los dioses*. México, D.F.: Sexto Piso, en particular, pp. 47-49 y ss.

⁵ Dice Pausanias (VIII, 8, 3), que en la antigüedad, los griegos considerados sabios, solían desarrollar sus discursos mediante enigmas, no a través de una argumentación coherente. Al respecto es muy útil Colli, G. (1995). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, en concreto, pp. 29, 47 y 52. Véase también Díez de Velasco, F. & Lanceros, P. (Edits.) (2010). *Religión y Mito*. Madrid: Pensamiento & Circulo de Bellas Artes, particularmente, pp. 24-26 y 40.

⁶ No obstante, la reconstrucción de los orígenes pueden ser bastante abstractos y teóricos, si bien sin pretensión alguna de científicidad. Es interesante al respecto, Ferry, L. (2009). *La sabiduría de los mitos*. Madrid: Taurus, específicamente, pp. 18-19 y 36.

La filosofía será, al menos en un principio, una continuación, por vías racionales, de la mitología, que es así la prehistoria de la misma, y de la historia, su matriz. Al igual que el mito, la filosofía unirá indisolublemente las nociones de la vida y sabiduría a la de la existencia humana reconciliada con el universo, el Cosmos. La vida armónica con el orden cósmico es la vía salvífica de los miedos y la manera de hacer al hombre más libre. La filosofía usará formulaciones conceptuales y argumentativas, pero en la mayoría de la tradición filosófica griega se imaginará el mundo como un espléndido orden justo, bello, armonioso y bueno. Naturalmente, en dicho orden armónico, cada persona posee su sitio, su, digamos, lugar natural.

La mitología lega a la filosofía la descripción de los posibles itinerarios que el ser humano puede seguir en el marco de un Universo ordenado que nos supera. La primera filosofía se encargará de la herencia mítico-religiosa, la traducirá y modificará en una nueva forma de pensamiento. Traspone, en modo laicizado y de forma abstracta, el sistema de representación que el mito elabora: las cosmologías de los filósofos recuperan, y también prolongan, los mitos cosmogónicos. Así pues, los filósofos no tienen, en realidad, que inventar un sistema para explicar el mundo, sino que lo encuentran y adaptan⁷.

Entre mito y filosofía hay, por tanto, un efecto de continuidad y unión, además de separación. En lugar de hablar en términos de filiación, la filosofía, secular y racional, se expresa en términos de causalidad; el Cosmos de los físicos «hereda» las características (rectitud, armonía, belleza) que poseía en el mito y la religión; la autoridad del filósofo no proviene de secretos que guarde (como el sacerdote) sino de «verdades» que hace públicas, no de misterios sino de argumentaciones. Esta dualidad, continuidad-separación marca, sin duda, las ambiguas relaciones entre filosofía y mito. Se puede señalar, en consecuencia, que el interrogante esencial de los filósofos y la filosofía, vista como una espiritualidad laica, está performado en el mito: saber cómo derrotar miedos y angustias ligados a la finitud humana para alcanzar la sabiduría.

Mientras poetas y artistas se dejan invadir por la fuerza expresiva del lenguaje, sin inclinarse por categorías racionales, el filósofo usa un lenguaje, racional, sometido a la rigidez de las reglas lingüísticas. Mientras ese poeta juega con el lenguaje, crea metáforas y nuevas licencias, en ejercicio pleno de libertad, el filósofo se ve sometido a las leyes de la inteligibilidad, muy rígidas. Si bien mito y filosofía debieran hablar de lo esencial, lo oculto a la mirada superficial, el mito, a través del poeta o el artista, se acerca más, aun siendo a costa de sumergirse en las ambigüedades, al sugerencia o el sentimiento, mientras que el filósofo, y la filosofía, debiendo explicar la causa última a través de la luminosidad de la razón, no puede hacerlo con entera libertad, perdiéndose posibilidades

⁷ Sobre este tema es muy ilustrativo el libro de Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1990). *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*. París: Seuil, sobre todo, pp. 198-203, 205 y ss. Véase también Ferry, L., *Ob.cit.*, en concreto, p. 392.

que debe ser desechadas por no ser racionales. El conocimiento como recuerdo implica que el filósofo descubre la verdad en cuanto ésta se le manifiesta. Así, la acoge y la pone abiertamente a su servicio⁸.

El maestro verdadero no enseña, ayuda al discípulo a disponerse a recibir la verdad, recordándola. En tal sentido, las narraciones míticas recuerdan lo que somos. Aunque con Aristóteles ya no habrá recuerdo, sino aprendizaje, y ya no dependeremos del pasado, sino que seremos los constructores de nuestro futuro, el objetivo de nuestra razón debe abrirse para que entre mucha más luz, esa que nosotros no arrojamos y que también ilumina, como la que el mito irradia.

La historia social de las ideas demuestra que las mentalidades, como configuraciones socialmente distribuidas de pensamiento, son corrientes de larga vida en las construcciones humanas de comunicación y acción significativas. Las cuestiones filosóficas no lo son únicamente acerca de la lógica, epistemología o ciencia, sino sobre cuestionamientos concernientes a la existencia, el entendimiento, el yo o el mundo vital. La esfera de lo vital es integrada a través de acciones comunicativas simbólicas humanas, como es el caso del lenguaje, la literatura, el mito, la religión o el arte⁹. Nuestras impresiones y percepciones del mundo como éste es, son siempre indeterminadas; no hay teoría para la interpretación del mundo que alcance con las impresiones y percepciones, y esto es como el mito llega a ser más «real» que la propia realidad y nunca desaparecerá.

La inabarcabilidad polisémica mítica ha provocado, es verdad, cierta incapacidad a la filosofía para englobar su inasible ámbito, mientras que la ciencia y la racionalidad funcionalista han buscado imponerse como preeminencia obsesiva del conocimiento, creyendo abarcarlo todo unilateral y exclusivamente. La razón es reacia a ofrecer la etiqueta y rango de racionalidad a los relatos y expresiones simbólicas, que no corresponden, ni pueden hacerlo, al modo discursivo, empírico y lógico, propio de la historia y la filosofía, que hoy entendemos como predominante. Con otras palabras: sólo parece viable la pluridimensionalidad de la razón. Sin embargo, es necesario asumir que para acercarnos al entendimiento de aquello que consideramos realidad, conjugemos lo mítico con lo lógico, sentido («alma» de las cosas, que inunda el espectro imaginal entre el espíritu y el cuerpo, la conciencia y la inconsciencia, lo racional y lo irracional), y funcionalidad. El arte, la religión, lo mítico, deben vincularse a lo técnico y productivo, todos ellos factores propios de un hombre y una realidad multifocal y polifuncional, por lo que debemos rechazar tanto el exclusivismo racional como la exclusión intelectual.

⁸ Véase Goñi, C. (2009). *Cuéntame un mito*. Barcelona: Ariel, en específico, pp. 218 y 246-247.

⁹ Sobre esto puede consultarse Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, vol. I. Boston: Beacon Press, en concreto, pp. 16-18, y Jensen, J.S. (2009). *Myths and Mythologies. A Reader*. Londres: Equinox Publishing, p. 41 y 45.

En toda persona existe una dimensión mítica porque las posibilidades reales de la existencia son muy superiores a lo que podemos conceptualizar y percibir históricamente¹⁰; somos así, algo más que cerebro y razón. El mito, como realidad antropológica expresiva, complementa el concepto; existe una vinculación de los procesos imaginativos humanos, cuyas capacidades simbólicas expresan actos y palabras sacras, míticas, con aquellos mecanismos abstractos también plenamente humanos. Como el logos, opera como apalabramiento de la realidad, y por ello debe ser conocido e interpretado. Ambos discursos, mítico y lógico, tienen que coexistir en un efecto de reconciliación armonizante, ya que el hombre requiere acciones complementarias en función de su multiplicidad de niveles, intelectuales, axiológicos y afectivo-emocionales. Tal intimidad coexistente incorpora un auténtico *dialogos*, el discurso humano pleno de resonancias, complementariedades, asociaciones, correspondencias, que facilita los comportamientos sapienciales¹¹.

No se debe pasar por alto, en resumen, que las creaciones literario-filosóficas, jurídicas y lógicas fueron predeterminadas por un sustrato mítico, punto de partida que no es menester superar, puesto que es un ambiente real, impreciso, imaginal, ancestral, no tematizado ni tematizable, en el pensamiento del hombre. En este sentido, el mito se intuye más que se define, sugiere más que afirma, pero está muy lejos de ese antiguo ideal que lo percibía como pura ficción o recurso absurdo¹².

El mito carece de fundamento último, cierto, aunque puede servir de fundamento porque no tiene necesidad alguna de fundamentarse a sí mismo. Únicamente cuando lo descubrimos como tal comienza a resquebrajarse porque el logos interviene. Un factor inherente del mito es su propia creencia ingenua, que no pregunta por qué porque no lo necesita; cuando el logos surge es cuando el interrogante comienza a funcionar, aunque el mito no desaparece.

¹⁰ Véase Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos, sobre todo, p. 11 y ss.

¹¹ En este aspecto de complementariedad de opuestos es interesante lo expuesto en Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y Cultura*. Barcelona: Herder, en concreto, pp. 39-40.

¹² Sobre esta conceptualización del mito, Vernant, J. P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI, en particular, pp. 170-171, y Kirk, G. S. (1984). «On Defining Myths», en Dundes, A., (Edit.), *Sacred Narratives. Readings in the Theory of Myth*. pp. 53-61. Berkeley: University of California Press, en especial, p. 53. Al respecto de las limitaciones del término «mito» y sus habituales derivadas connotaciones peyorativas, especialmente cuando es entendido como falso, y sobre sus características genéricas, dramatismo, ejemplariedad, función social, así como la historicidad implícita que guardan como improntas de un momento de la historia, es muy apreciable la síntesis de García Gual, C. (1996). *Mitos, viajes, héroes*. Madrid: Taurus, en específico el prólogo, pp. 11-25.

Como narración sobre la realidad¹³ (puesto que el mito habla, dice y simboliza, y posee un estatuto epistémico óntico que requiere una participación experiencial en la realidad que cuenta, que relata) no puede, en último caso, interpretarse de modo conceptual o reducirse a lo verificable, pues se desfigura. Es por ello que la hermenéutica racional no debe penetrar lo mítico, ya que al hacerlo, sólo describirá su estructura, su superficie, no sus interioridades. Como el mito conlleva un logos latente que solicita su exhibición, se implica que su interpretación pertenece al pensamiento simbólico y a su doble sentido, de modo que el símbolo actúa como una necesidad para sacar a la luz sentidos múltiples, anfibólicos, en el marco de la expresión lingüística. De todo esto podemos inferir que la realidad no es únicamente racional y lógica: los sueños, la imaginación, el arte, la esencia de la vida humana, también lo es, sin entrar en tales categorías enunciadas.

El mito describe situaciones y acontecimientos reales que incluyen sujeto y objeto, lo general y lo individual, lo material y espiritual, en una experiencia holística acerca del sentido de la vida, del Cosmos, cuyo significado penetra directamente en el campo del logos. Se trata de un sentido que no se analiza, que sólo se deja conocer en relación al contexto, lo que implica que el texto mítico insinúa, sugiere, señala; en fin, simboliza. Acompañando al logos, mito también quiere decir lo que son las cosas, aunque a través de lenguajes propios diferentes¹⁴: el logos a través de la objetividad de los objetos, el mito, a partir del sentido que todo tiene inserto en la generalidad, proporcionando sentido a la ambigüedad, ambivalencia y polimorfismo de la realidad humana y natural.

Aquello que vivenciamos como mítico es el ámbito abierto del sentido, trascendental, del mundo, entendiendo sentido como la implicación prerracional de lo real, fundador de la verdad como explicación racional. Esto significa que el *mythos* da relación protológica de la unión ontológica del hombre en el Cosmos, y es la condición trascen-

¹³ Es verdad que el mito no es una narración objetiva, no es objetivable ni tiene pretensión o necesidad de serlo (toda objetividad, sinónimo de universalidad en la cultura moderna, lo es para cierta subjetividad), pero tampoco es subjetivo: es real en la intersubjetividad, para aquellos que lo creen y participan de él. Aun sin contenido conceptual el mito nos describe y transmite una experiencia vital y mundana, válida y absolutamente necesaria como modo de acercamiento a las diferentes realidades humanas.

¹⁴ La vinculación mito-lógica, que consideramos esencial en la comprensión de las realidades, es una relación no dialéctica, de predominio del logos, ni diamítica, comandada por el *mythos*, sino antagónica y polarizante, pero complementaria. Debe ser contemplada como una relación no dualista: ni dominio de uno ni primacía del otro, sin caer en la «unificación» absoluta de ambos. Sobre los sentidos del término mito y sus diferentes nociones, es sugerente Panikkar, R. (1996). «Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltansichten», en Dürr, H.P. & Zimmerli, W. C. (Edits.) *Geist und Natur*, pp. 206-220. Berna: Kollhammer GmbH. Al respecto de la interpretación a través del pensamiento simbólico para sacar a la superficie sentidos ocultos expresados a través del lenguaje véase Ricoeur, P. (1999). *Freud, una interpretación de la cultura*. México, D.F.: Siglo XXI, en especial, p. 20, 25 y ss.

dental de toda dicción o logos¹⁵. Articulando las estructuras simbólicas del imaginario colectivo delinea las fundamentales y fundacionales configuraciones de sentido de la realidad vivida. Mientras el logos científico se detiene en explicitar, en forma de verdades ónticas, los funcionamientos de lo real según una lógica cuantitativa, métrica, el mito entrelaza una lógica cualitativa de lo real articulando, en conjunción simultánea, las oposiciones contradictorias, para lo cual emplea un lenguaje simbólico porque debe dar relación, no razón, del ser como es y como no es. En el mito la dialéctica se sustituye por una coimplicidad de lo abstractamente desimplicado por la razón, divisorial y escindidora del bien y el mal o el hombre y el animal.

En la trascendencia mítica, sobre la que se funda la lógica racional, se establece la experiencia ontológica de las metacategorías del sentido, como vinculador de opuestos, frente a la disociación de lo asociado por mediación de la razón funcional, analítica e instrumental. Es por todo esto que podemos entender el mito arcaico como la experiencia de la originaria co-pertenencia de todo con todo, en una visión holística de los elementos en su correlatividad, y como la más radical comprensión o hermeneusis profunda de la realidad vivida por el ser humano.

Los mitos poseen, se ha remarcado, una significación existencial y ontológica; tienen valor afectivo y cognitivo, y su «racionalidad» emerge cuando presta atención a su nivel de intencionalidad operativa: son los medios usuales a través de los cuales una comunidad muestra su imaginación, sitúa su conocimiento y constituye su identidad. En este sentido, el mito debe reconocer en la filosofía un adulto que toma decisiones propias, mientras que la filosofía hará lo propio con el mito, reconociéndolo como su fuente antigua y como un referente genérico que continúa su accionar dentro de ella.

Hoy, por consiguiente (como en la antigüedad aristotélica), mito y filosofía son dos modos distintos de conocer, pero sin gradación valorativa entre ellos; mito y logos es lo mismo, el cambio no se produce por un aumento de racionalidad sino por el inicio de la conciencia histórica¹⁶: la fijación por escrito del mito lo conduce a su propia racionalización, a una puesta en orden de sus hechos y a una clasificación enmarcada en el soporte escrito, que empieza a hacer distinguible una «oficialidad» mítica de las creencias y tradiciones populares orales.

Mito y filosofía coinciden, además, en sus objetivos finales: orientar al hombre para evitar su caída en el caos y ayudarlo a vivir en armonía equilibrada, aunque sea

¹⁵ Acerca de las implicaciones de sentido de los esquemas míticos es relevante Ortiz-Osés, A. (1989). *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, en específico, p. 50 y ss.

¹⁶ Acerca de la nueva racionalidad (intelectual-científica), proporcionada a través de las escuelas, institucionalizadas a partir del siglo IV a.C., en las cuales se ofrecen nuevas formas de transmisión del conocimiento y se da el inicio de la división en disciplinas, véase Vegetti, M., *Ob.cit.*, en particular, pp. 34-35 y ss.

a través de mecanismos diferentes; el primero, desde una racionalidad implícita, y la segunda, desde la explícito-reflexiva formulada con principios fuera de espacio-tiempos determinados. Ambas tendencias, no obstante, convergen para dar solución al origen del hombre, su presencia en el ámbito cósmico y la significación y sentido vital del mismo, planteando cuestiones genésicas e interrogantes últimos. En la dialéctica entre ambos se advierte, en cualquier caso, que el discurso mítico se inclina hacia una concepción cíclica a imitación de la natural, que alude a la reiteración idéntica de los procesos que atañen a la humanidad en pleno y a la cultura que ésta genera, sin detenerse en preguntarse el motivo, en oposición al discurso lógico fundamentado en una relación causativa y orientado a un concepto «progresista» cuya proyección es el futuro.

En la interpenetración dinámica entre filosofía y mito, este último será un medio para que los filósofos piensen a través de problemas de convenciones lingüísticas, sociales y literarias. Los elementos mitológicos a menudo actúan incrustados, como contrapartidas, en las más estrictas formas de análisis filosóficos, lo que supone la necesidad de contemplar el espacio entre el mito y el argumento como muy resbaladizo. La yuxtaposición de mito y logos, en los presocráticos, en los sofistas, nos hace conscientes de nuestras debilidades humanas y lingüísticas. En Platón, integrado el mito con el argumento filosófico, el argumento es un medio de reflejar el estatus de verdad y de posibilidad de análisis filosófico. El mito puede dramatizar el argumento con finalidad didáctica.

Como un proceso de interpretación, el mito representa, sin duda, una forma de especulación, que contiene una significativa valoración de la palabra. En tal sentido, se encuentra cercana al objeto de la filosofía y, por tanto, contiene una forma de racionalidad, siendo capaz de designar realidades de diverso tipo, enseñando y prescribiendo a la vez.

3. LA GRECIA MITO-LÓGICA

En Grecia no tiene sentido la diferencia mito-logos, pues ambos implican contar algo a un público, bien sea la historia narrada en el mito o el discurso «lógico», y en ambos existe una dimensión pragmática. Aun cuando entre los griegos la filosofía creyó que superaba y alejaba al mito, no pudo evadir el concepto de realidad de las figuras acuñadas de antemano. No sólo las figuras de elementos, ideas y formas del ser eran una representación abstracta de una estructura ritualizada, que se hizo irrefutable y una característica del cosmos griego, sino que también la ausencia de necesidad, la inmortalidad y hasta la bienaventuranza de los dioses retornaron, o siguieron presentes, como atributos específicos del Cosmos¹⁷. La tensión entre ambos, mito y logos, crea-

¹⁷ Véase al respecto, Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, en concreto, p. 89. También debe revisarse, Scarborough, M. (1994). *Myth and Modernity: Postcritical*

dora y activadora del pensar, es, en el fondo, un complemento, aunque se advierta una polaridad representativa de panteones: matriarcal originario y patriarcal de los invasores indoeuropeos, respectivamente¹⁸. Mito es un logos, una palabra presente en la verdad, pues ésta, *alétheia*, posee raíz mítica. El mito forma parte, así, de la realidad porque está estrechamente vinculado con la sociedad y la política.

El nacimiento de la filosofía occidental, cercana en el tiempo al de la creación literaria, supuso un proceso de desmitificación cultural general, con la intención de beneficiar un raciocinio que acabará dando lugar a una escisión entre pensamiento y vida. En ese contexto, no obstante, el mito cambia de significación, sin desaparecer, siendo rehabilitado literariamente. Aun en este sentido, la creación estética, como la artística y hasta la filosófica, no dejan de ser un particular modo de perpetuación del mito. Confrontado con el logos y acuciado por su literalización, adquiere una nueva poética en las nuevas prácticas culturales.

La desmitificación filosófica inicial, que pretendió poner fin a la mediación de la imaginación mítica ante la razón analítica confrontadora de datos experimentales y de los conceptos abstractos, no pudo evitar, sin embargo, una hermenéutica instauradora de sentido ya en la misma antigüedad (Platón), que acabó proyectando un discurso mítico en forma narrativa y hasta argumentativa. Aunque la intelectualización discursiva elimina la especificidad interior de los mitos, sometiéndolos al poderío noético del conocimiento reflexivo, la tradición exegética, antigua, medieval y moderna, se encargó de no olvidar nutrir la cultura con vastas colecciones de relatos, personalidades y situa-

Reflections. Albany: State University of New York, en especial, pp. 12-16. En la antigua China, la especulación filosófica partió de un saber, uno de cuyos objetivos principales era clasificar y entender, en razón de las acciones y eficacias particulares del espacio y el tiempo, de las ocasiones propicias y los sitios adecuados.

¹⁸ Tensión semejante a la existente entre el cerebro izquierdo, imprescindible para la adaptación al mundo fabril y legal, y el derecho, de la ensoñación, las emociones y el afecto. Sobre este punto, revítese Wunenburger, J.-J. (2002). *La vie des images*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, específicamente, pp. 268-270. El hemisferio cerebral derecho, más antiguo, se encarga de encuadrar en un espacio gelstático los sentimientos por medio de imágenes que captan, de modo sintético, el entorno de un mundo que no es verbal. Esta zona del cerebro se corresponde con la actitud típica y tópicamente femenina de captación holística, que, según la tradición, se atribuye a la mujer recolectora, inventora de la actividad agropecuaria primaria y del hilado, especializada en la comprensión simultánea de lo real en sus configuraciones de sentido. El hemisferio izquierdo del cerebro humano es más reciente, y su función es analizar, la abstracción, el pensamiento racional y lingüístico y, por lo tanto, la objetivación y la escritura. Se correspondería a la actitud masculina abstractiva y analítica, secuencial, generalmente asociada al varón cazador y pastor, ganadero y dominador. Ambos hemisferios conforman, sin embargo, un único cerebro, coexistiendo en una correlacionalidad. Es en esta acción cerebral conjunta en donde surgen las nociones híbridas que se desempeñan en la filosofía como conceptos simbólicos y que funcionan, además, como coimplicaciones de contrarios contractos: es el ejemplo de la noción de dao como imagen abstracta de lo real, o de la deidad como arquetipo simbólico del Cosmos. Véase al respecto, Ortiz-Osés, A. (2003). *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, en específico, pp. 85-86.

ciones paradigmáticas que incorporaron el patrimonio mítico-simbólico en las creencias y representaciones de las sociedades.

Al igual que cierta textualidad épica, los mitos son incorporados sin rubor al pensamiento de algunos filósofos, un hecho que ayudó a éstos a formular respuestas a interrogantes de vieja data. Los mitos y las alegorías han sido auxiliares de primer orden en la elaboración del pensar especulativo; al encarnarse lo abstracto en la representación sensorial específica facilita su fijación y expresión. En buena medida, entonces, no es tan descabellado decir que los primeros filósofos, más que hacer filosofía, racionalizan el mito. Además, la «sustitución» mítica, de la creencia mítico-religiosa, por otra, supone una nueva confianza, no menor «creencia», según la que el mundo visible oculta y ensombrece un orden, racional e inteligible, que puede, y debe, ser descubierto¹⁹.

Es una premisa poco discutida, por otra parte, que la aparición de la prosa y el paso del canto oral a los textos escritos trae consigo un ambiente nuevo y la instauración de una nueva lógica discursiva, así como un novedoso mecanismo de comunicación entre el autor y el público, lo que hace surgir la distancia del lector y la aparición de las posiciones críticas, pero también lo es que la nueva razón (una, no la razón) fue un mecanismo excluyente en boca y pluma del filósofo. Dicha racionalidad nació devorando sus raíces, en un ambiente de libertad que fue, precisamente, el que le permitió descalificar el anterior discurso. Sin embargo, los mitos griegos contienen racionalidad, en parte porque fueron sometidos, a lo largo del tiempo, a procesos de organización y asimilación.

La raíz de las «diferencias» surge de la objeción platónica a que se construya el plano de la inmanencia a partir de imágenes, y no de conceptos. Desde ese momento, la imagen se denuncia como no filosófica. No obstante, no debemos olvidar que la filosofía, como disciplina, también es una escuela de errores: muchas imágenes del pensamiento ayudaron a establecer (frente a posteriores evidencias), concretos planos de inmanencia. A pesar de su ilusión figurativa, en los mitos existe una región de indiscernibilidad con lo íntimo del pensamiento, en tanto que uno y otro trascienden el mundo objetivo en un intento de pensar el exterior absoluto²⁰. Sobre la inmanencia, en todo caso, el discurso oscila entre la pura metafísica y la descripción antropológica; esto es, entre el concepto y la figura, el recurso a lo inconsciente y lo positivo de los enunciados, factores de las posibles formaciones del saber. Si traducimos los estratos del plano de la inmanencia,

¹⁹ Véase Orellana Rodríguez, M. & López Pérez, R. (2006). *Mito, Filosofía e Historia*. Santiago de Chile: Librotecnia editores, en concreto, pp. 29, 169, 173 y 188; Guthrie, W.K.C. (1970). *Los filósofos griegos*. México D.F.: FCE, en especial, pp. 28-29 y ss.; Millas, J. (1970). *Idea de la filosofía*. Santiago de Chile: Universitaria, en concreto, pp. 15-17 y 23; y también, Cornford, F. M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel, sobre todo, pp. 7-13.

²⁰ El plano de inmanencia propio del mito sería lo no pensado del pensamiento. Véase Chaparro, A. & Schumacher, Ch. (2003). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: UR, en particular, pp. 22-24 y 36-37.

en tanto estratos históricos, es factible describir las instancias reales que engendran la discursividad de los grupos sociales y las diversas instituciones²¹.

Algunas narraciones homéricas o hesiódicas demuestran esa racionalidad mítica que se ha mencionado. La *Odisea*, sin ir más lejos, es un relato construido a modo de mosaico, pero con unidad²². En él, el personaje principal, Odiseo, debe enfrentar desafíos y problemas de diferente tipo, que le obligan al análisis de complejas situaciones, a la reflexión, al empleo de su experiencia, a pensar y tomar decisiones meditadas. Todo ello, en el marco de una narración en la que están presentes aspectos del autoconocimiento, el propio sentido de la vida o la configuración de la identidad. El famoso engaño odiseico (el caballo de Troya), es un ardid sutil y paradójico, que juega con la razón y los sentimientos.

La vida filosófica y las propias escuelas de filosofía en la antigüedad tenían, se ha comentado ya, un componente mítico-religioso, en tanto que se estructuraban como una suerte de cofradías de culto a las Musas. Los autores cristianos, a partir de la tradición romana, entendieron al filósofo como un guía o director espiritual. Esto supone que la idea del filósofo griego, libre y guiado por la luminosidad e la razón, sin trabas religiosas y en perenne lucha contra la superstición, es, en sí misma, un mito historiográfico²³. Tal vínculo filosofía-religiosidad se desgaja en el siglo XII, pero tal «fractura» corresponde más a la necesidad de diferenciar la teología como comentario de las escrituras, de aquella que se tenía como comentario de las escrituras de teología racional. Los temas siguieron siendo teológico-místicos, muchas obras mantenían componentes mítico-religiosos, y los autores estaban asociados, en buena medida, al ambiente religioso. Incluso el mundo moderno ha visto la presencia de filósofos-teólogos, o algo cercano a ello, como Descartes, Hegel o Kant.

Gorgias, Fedón y República muestran que si bien el mito no debe reemplazar al argumento, lo puede, sin embargo, culminar. Puede compensar y ayudar a subrayar ciertas dificultades contextuales, como aquellas relacionadas con la inminencia de la muerte o la problemática encarcelación del alma inmortal en una corporalidad mortal. La filosofía buscará apropiarse para su propio proyecto intelectual creativo del aura de autoridad y de efectividad del mito²⁴. En cierto sentido, hasta que no surge la filosofía no

²¹ Véase al respecto, Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo XXI, en concreto, pp. 166-167.

²² En la misma apelación a las Musas se descubre un rango de acción pragmático pero también cognitivo.

²³ Varios títulos son relevantes al respecto. Entre ellos, destacamos Bermejo Barrera, J.C. (1994). *Entre Historia y Filosofía*. Madrid: Akal, sobre todo, pp. 52-53 y 58; y Brisson, L. (1990). «Mythes, écriture, philosophie», en Mattei, J. F. (Edit.). *La Naissance de la raison en Grèce*. pp. 49-58. París: Actes du Congrès de Nice.

²⁴ Sobre la imbricación dinámica entre mito y filosofía, así como el proceso de «apropiación»

existe la mitología, lo que sugiere que ésta última se configura conceptualmente desde la exclusión y sistematización filosófica. Como constructo textual, el mito puede ser manipulado para obtener nuevos fines dentro de la filosofía, manipulación que servirá para «enfaticar» las insuficiencias del antiguo mundo intelectual y la «dominación» de uno nuevo.

Mitopoiesis y proceso intelectual racional constituyen, así, dos elementos estructurales coexistentes en cada mente. En el proceso mental de los hacedores de mitos, los seres humanos no pudieron liberarse de la causalidad, aun si esta fue empleada arbitrariamente y sin intención crítica. El mito ha permanecido, en esencia, como forma de pensamiento que se revela y extiende en el orden del proceso discursivo. Por ello, es válido pensar que fuese natural que mito y logos se expresasen en conjunción o, incluso, uno a través del otro, en un diálogo dialéctico, no en una oposición verdadera²⁵. Así, por tanto, ni lo mítico excluye lo racional, ni la razón lo mítico.

El mito sufrió en el mundo griego un proceso de desestabilización como un valor verdadero. La absolutización de *aletheia*, es la del recuerdo, una verdad inolvidable que se convierte en algo único que debe ser recordado absolutamente. No obstante, el recuerdo positivo de recordar, en sentido amplio, implica la narración desde la memoria, y la recuperación de la esencia del ser por mediación de la narración. Así, *aletheia* fue una clase de invención racionalista que se dedica a contar las irracionalidades del mito y contrarrestarlas²⁶, si bien ya en la poesía homérica, «mito» y «verdad» coexistían como ideas complementarias.

La cultura griega no desplazó, en realidad, las raíces mágicas, chamanísticas, míticas o irracionales hacia una suerte de oscura subcultura mantenida alejada, sino que supo hacer una traducción de las trascendencias en ellas establecidas, las verdades antropológicas y las bellezas estéticas, en formas racionales de los discursos científico y filosófico. La aproximación a la verdad se pudo hacer renunciando a un comienzo desde el principio y al reconocimiento de que estamos insertados en un discurso continuado, uniforme. De ahí la presencia de numerosos textos contradictorios, que abren caminos posibilitadores de diferente índole.

filosófica, es interesante, Morgan, K. A. (2004). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, en particular, pp. 5-6, 13 y 18.

²⁵ Acerca de estas particularidades, debe verse Nestle, W. (1942). *Vom Mythos zum Logos (Die Selbstbefaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sofistik und Sokrates)*. Stuttgart: Verlag Alfred Kröner, en concreto, pp. 1-3; GUSDORF, G. (1983). *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion, sobre todo, pp. 14-16 y 172-173 y ss.; TSATSOS, K. (1986). «Η Εννοια του Μυθου» (El concepto de mito), en VV. AA., *Ελληνικη Μυθολογια*, pp. 15-21, vol. 1. Atenas: Ekdotiri Athinon, en particular, pp. 15-16.

²⁶ Véase Nagy, G. (1996). *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press, en concreto, pp. 121-122.

El origen de la filosofía occidental no se resume, por consiguiente, en una simple especulación intelectual, y en la elaboración de ideas abstractas, sobre todo en la antigua Magna Grecia, donde la tradición pitagórica se mantendría con mucho vigor. Los primeros grandes sistemas filosóficos no eran meramente teóricos; esto es, el conocimiento sobre el origen del universo o de los diversos elementos de la realidad, debían tener aplicaciones prácticas. Reconocer tal hecho supone catalogar a muchos de los primeros filósofos, llamados no por casualidad físicos²⁷, también como magos, *iatromantis* y hasta místicos. El conocimiento procedía de la experiencia de los estados de conciencia, no de la razón.

Los fundamentos intelectuales y culturales del pensamiento de Occidente tienen, en consecuencia, claras valencias míticas. Los griegos de la antigüedad tendieron, se ha sugerido ya, a interpretar el mundo en términos de principios arquetípicos. La visión del Cosmos como visión ordenada, expresión de esencias primordiales o primeros principios trascendentes, concebidos como Ideas, Formas, Universales, deidades inmortales, *archai* divinas, fue común, incluso en Platón. Tales principios arquetípicos incluían opuestos cósmicos (luz-oscuridad, masculino-femenino), o unidad-multiplicidad, así como ideas abstractas (Bondad, Belleza, Justicia), cuyo accionar era semejante a deidades.

En definitiva, lo que la filosofía encontró como real frente a lo aparente, fue determinado no por la naturaleza de la realidad, compleja y multifocal, sino por sus propios paradigmas impuestos, que han sido, sobre todo desde la visión aristotélica, los que han convertido el papel formativo de la cultura por parte del mito en una visión de éste como una mera y sencilla faceta estética.

4. UNA CONCLUSIÓN

La filosofía, en su esencia ontológica, es una hipótesis que reivindica posesión de verdad o proximidad a la misma. La construcción teórica (formulación de hipótesis) constituye una herramienta de la razón. Aunque la hipótesis es una rama de la razón, sigue siendo un producto de su colaboración con la imaginación, que asume parte de responsabilidad en la construcción hipotética o teórica. La filosofía basa el prestigio de su verdad en su glamour, no en la verificación, y de ahí que hablemos del mito de la razón (creencia metafísica no probada), como algo no analítico ni demostrativo.

Cada sistema filosófico es, en el fondo, una versión de la verdad, y hay tantas «filosofías» como filósofos. Así, la filosofía avala sus conocimientos a partir de ideas e

²⁷ El término inicialmente se usó en el contexto médico. Su sentido implicaba que la curación solamente se producía al descubrir y comprender lo que persona es más allá del mundo de los sentidos. Véase Kingsley, P. (2010). *Filosofía Antigua, misterios y magia*. Girona: Atalanta, sobre todo, pp. 18-20 y ss., y Kingsley, P. (2010). *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta, en específico, pp. 136-137.

intuiciones que contiene el mito para formular sus propias hipótesis de trabajo, como es palpable en Heráclito, Parménides o Empédocles²⁸. La filosofía teje mitos racionales. Las hipótesis no probadas, productos de la imaginación, son conceptos fundamentales en las disertaciones filosóficas, el agua de Tales, el fuego de Heráclito, el aire de Anaxímenes, el *apeiron* de Anaximandro, el *nous* de Anaxágoras, los *rizómata* de Empédocles, las formas platónicas, la entelequia aristotélica, la voluntad de Schopenhauer o el *élan vital* de Bergson, son buenos ejemplos. La filosofía recurre a hipótesis que integra en el tejido racional-conceptual con las que se busca explicar el mundo aparente y revelar su verdadera esencia. Los primeros filósofos que creen en la razón-logos tuvieron bases míticas, ya que las pruebas lógicas usadas para soportar sus creencias fueron irracionales²⁹. Lo único que mantenía en pie esas pruebas era su fe (mítica) en el logos o razón y la propia atmósfera mítica de su época.

La naturaleza finita humana, en definitiva, es incapaz de comprender la realidad en su totalidad, porque existen enigmas insolubles (fuerza, vida, materia), cuestiones últimas (como cuando logos busca comprender la variedad inconcebible y compleja de la simplicidad y unidad últimas), que el pensamiento filosófico es incapaz de responder, haciéndose impenetrables y resistiendo los embates e infiltraciones de la lógica. Es por ello que se requiere el mito, lo que no supone, por descontado, el abandono de la filosofía, puesto que el mito logra anular los límites de la razón, permitiéndole así un uso escatológico. En una palabra, creer permanece más allá de conocer. Logos y pensamiento reflexivo son irremediables cautivos de su dependencia escatológica.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Ayala Blanco, L. A. (2004). *El silencio de los dioses*. México, D.F.: Sexto Piso.
- Bermejo Barrera, J. C. (1994). *Entre Historia y Filosofía*. Madrid: Akal.
- Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder.
- Brisson, L. (1990). «Mythes, écriture, philosophie», en Mattei, J.F., *La Naissance de la raison en Grèce*, pp. 49-58. París: Actes du Congrès de Nice.

²⁸ Véase Malevitsis, Ch. (1990). Δυτικά της Εδέμ (Al Oeste del Edén). Atenas: Ekdoreis ton Philon, en concreto, pp. 108-109.

²⁹ Al respecto véase Vitsaxis, V. (2006). *Myth and the Existential Quest*. Boston. Somerset Hall Press, pp. 124 y 125, 128-129, además de la nota 150. El mito del logos o de la razón es construido por la razón y le sirve, en tanto que el mito ordinario es simplemente aceptado por la razón. La razón es mito cuando se considera un superpoder que desea revelar el Ser auténtico (una construcción lógica abstracta). Al respecto, señala Gusdorf, G., (en *Mythe et... Ob.cit.*, p. 8): «*La conscience philosophique est née de la conscience mythique... la philosophie conservera d'ailleurs la nostalgie de ses origines*».

- Chaparro, A. & Schumacher, Ch. (2003). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: UR.
- Colli, G. (1995). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta.
- Cornford, F. M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Díez de Velasco, F. & Lanceros, P. (Edits.) (2010). *Religión y Mito*. Madrid: Pensamiento & Circulo de Bellas Artes.
- Doty, W. G. (1986). *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y Cultura*. Barcelona: Herder.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos.
- Ferry, L. (2009). *La sabiduría de los mitos*. Madrid: Taurus.
- Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo XXI.
- García Gual, C. (1996). *Mitos, viajes, héroes*. Madrid: Taurus.
- Goñi, C. (2009). *Cuéntame un mito*. Barcelona: Ariel.
- Gusdorf, G. (1983). *Mythe et métaphysique*. París: Flammarion.
- Guthrie, W. K. C. (1970). *Los filósofos griegos*. México D.F.: FCE.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Vol. I. Boston: Beacon Press.
- Jensen, J.S. (2009). *Myths and Mythologies. A Reader*. Londres: Equinox Publishing.
- Kingsley, P. (2010a). *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta.
- Kingsley, P. (2010b). *Filosofía Antigua, misterios y magia*. Girona: Atalanta.
- Kirk, G. S. (1984). «On Defining Myths», en Dundes, A., (Edit.), *Sacred Narratives. Readings in the Theory of Myth*. pp. 53-61. Berkeley: University of California Press.
- Malevitsis, Ch. (1990). *Δυτικά της Εδεμ (Al Oeste del Edén)*. Atenas: Ekdoreis ton Philon.
- Millas, J. (1970). *Idea de la filosofía*. Santiago de Chile: Universitaria.

- Morgan, K. A. (2004). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagy, G. (1996). *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press.
- Nestle, W. (1942). *Vom Mythos zum Logos (Die Selbstbefaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sofistik und Sokrates)*. Stuttgart: Verlag Alfred Kröner.
- Orellana Rodríguez, M. & López Pérez, R. (2006). *Mito, Filosofía e Historia*. Santiago de Chile: Librotecnia editores.
- Ortiz-Osés, A. (1989). *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ortiz-Osés, A. (2003). *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos.
- Panikkar, R. (1996). «Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltansichten», en Dürr, H.P. & Zimmerli, W.C. (Edits.), *Geist und Natur*. pp. 206-220. Berna: Kolhammer GmbH.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Scarborough, M. (1994). *Myth and Modernity: Postcritical Reflections*. Albany: State University of New York.
- Tsatsos, K. (1986). «Η Εννοια του Μυθου» («El concepto de mito»), en VV. AA., *Ελληνικη Μυθολογια*. Vol. 1. pp. 15-21. Atenas: Ekdotiri Athinon.
- Vegetti, M. (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península.
- Vernant, J.-P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1990). *La Grèce ancienne. Du mythe á la raison*. París: Seuil.
- Vernant, J.-P. (1993). *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Versenyi, L. (1974). *Man's Measure*. Albany: Sunny Press.
- Vitsaxis, V. (2006). *Myth and the Existential Quest*. Boston: Somerset Hall Press.
- Wunenburger, J.-J. (2002). *La vie des images*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Página intencionadamente en blanco