

*Para una teoría del Mito:
(Casi, propiamente, una Introducción)*

Francisco J. Aguilera G.
Departamento de Literatura
Universidad de Chile

Las jornadas que en esta sesión comienzan seguramente implican indagaciones, tal vez divagaciones como viajes, con sus probables peripecias: dificultades de carácter metodológico, complicaciones inherentes al tipo de objeto respecto del cual vamos a reflexionar, el mito. Además, al mismo tiempo surgen complejas cuestiones propias de las diferentes disciplinas que se ocupan del mito y, en consecuencia, de la necesidad de hacer complementarios los aportes de estas disciplinas; es decir, el mito suscita una Teoría (Gr. Θεωρία, 'mirada') multidisciplinaria, propiamente interdisciplinaria¹.

Esperamos que estas dificultades y las diferencias propias de interpretaciones multidisciplinarias sean felizmente salvadas durante las jornadas que hoy se inician.

Resulta pertinente aludir brevemente a las ideas de un filósofo del siglo XVIII, vueltas a valorizar notoriamente en el presente siglo, y al planteamiento de un grupo de estudiosos contemporáneos, reunidos en un simposium, con el patrocinio de la Universidad de Harvard, el que desarrollaron como un "seminario sobre las ideas innatas", cuyas investigaciones han producido resultados directamente vinculados con el tema de estas jornadas.

Para establecer este doble marco de referencia corresponde advertir que ambos trabajos, tanto el de Juan Bautista Vico como el de Nelson Goodman, integrante del seminario aludido e importante filósofo contemporáneo,

Conferencia dictada con ocasión de la inauguración de las Primeras Jornadas Interdisciplinarias sobre el Mito, 1988.

¹Es interesante el planteamiento hecho por Walter Mignolo en "Comprensión Hermenéutica y Comprensión Teórica", ensayo incorporado en la *Revista de Literatura*, C.S.I.C., Madrid, 1983.

coinciden en establecer como necesario el tratamiento multidisciplinario al que el mito, como objeto de estudio, obliga. Esto significa que los métodos aparecen en este caso fuertemente condicionados por los rasgos que la teoría advierte en el objeto².

Sin embargo, las metodologías desarrolladas, de aproximación al mito desde distintas disciplinas, han producido resultados precarios respecto de dicho objeto y, como ocurre en muchos otros estudios de las ciencias humanas, este fenómeno va condicionando la multidisciplinariedad derivada de la naturaleza del objeto, prevista teóricamente, imponiendo su condición a las metodologías y técnicas desarrolladas por diferentes disciplinas; marcando por otra parte la necesidad de establecer un vínculo fluido entre la *comprensión* hermenéutica y la *comprensión* teórica de los mitos³. Tal vez el enfoque más plenamente interdisciplinario sea el que propone el propio Vico, y que es refrendado por los participantes del seminario de Harvard. Esta propuesta consiste en considerar la idea de mito asociada necesariamente al concepto de representación. Dicho en otras palabras, el mito es concebido como un estado representacional previo a toda otra forma de signo y en consecuencia, a todo otro sistema de comunicaciones⁴.

En la dirección en que enfoco este comentario, parece propio recordar lo que Platón, en el *Cratilo*, dice respecto de la lengua natural. Para este filósofo, los sistemas coordinados de signos, en su función representativa, se encuentran condicionados desde su origen por la imposibilidad de mentar (mencionar) las cosas por las cuales están, conforme a la real naturaleza de ellas (onomatopéya), planteando de esta manera uno de los problemas ineludibles y hasta ahora insuperables de la filosofía del lenguaje, y que ha resultado ser resorte de la semiología contemporánea. De tal manera que propone la posibilidad de la existencia de un régimen de representaciones de lo real (o de lo que aparece como real), intermedio entre aquello que se pretende representar y el signo, o el sistema de signos, que lo representa. A este sistema intermedio el filósofo denomina "lengua natural"⁵.

La idea de lengua natural fue reformulada posteriormente por Strabón y toda una larga sucesión de estudiosos que prácticamente pasaron al olvido, pero cuya tradición fue recuperada por Vico, lo que permitió a este último proponer que cuando elaboramos un sistema de signos, normalmente lo hacemos teniendo un equivalente mental, representacional, no a las cosas

²"Teoría" está usada aquí como paradigma de la comprensión hermenéutica, y no como sistema interrelacionado de conceptos instrumentales.

³Mignolo, N.: Op. cit.

⁴Vico, Giambattista: *Principios de una Ciencia Nueva para la Común Naturaleza de las Naciones*, Ed. Aguilar, Bs. As., 1966.

⁵Vid. Cooper, León: "Source and Limits of Human Intellect". En *Daedalus* (Journal of the American Academy of Arts and Sciences), Spring, 1980.

por las que los signos están, sino a un cosmos u ordenamiento imaginario. Cita textos de Cicerón para referirse al mismo hecho, e insiste diciendo que el tema o el “contenido” semántico al que se refieren los signos de un sistema de lenguaje, no es otro que un sistema imaginario; en otros términos, el lenguaje natural existe como un sistema ordenado y coordinado de imágenes de representaciones, por las cuales los signos posteriormente van a estar, de tal manera que, siguiendo a Platón, Vico propone la existencia de un nivel de representación primordial, al que llama nivel mítico⁶.

Para referirse a este nivel mítico, propone que la variada expresión del ser se trasunta fundamentalmente en imágenes de conciencia que luego se modifican, mutan, en equivalentes a su vez representables que llamamos signos; es decir, habría todo un proceso de transformación de carácter cognoscitivo que va desde la imagen hacia el signo, y esta etapa de transición o, más bien, de migración de la imagen al signo, está regida por el mito. De esta manera Vico propone que, respecto de las culturas, se podría postular un nacimiento mítico, entendiendo al mito como un sistema de representación transitorio entre el sistema imaginario y el signo. Pero como se trata de un proceso sistemático de tipo representacional, resulta que necesariamente el mito, desde el proceso mitopoyético, que constituye la representación de un mundo perceptible e imaginable, está sujeto a una serie de transformaciones necesarias para advenir en signos*; estas transformaciones necesarias las concibe como regidas por la actividad derivatoria que atribuye al ‘logos’.

Usa Vico entonces dos acepciones del término ‘logos’ de manera distinta, el uso gentil y el uso hebreo; y postula una teoría interesante, por curiosa: en la acepción gentil el término ‘logos’, bajo un aspecto, resulta ser el proceso en el que la imagen, por mutación o modo mítico, se ordena en el contexto mítico, y por un proceso de abstracción, se constituye en concepto de un contexto no mítico. Simultáneamente, Vico juega con el término mito no sólo en la acepción corriente, sino como modo o modalidad (vinculado a la poiesis).

En consecuencia, nos encontramos con una primera dificultad en este viaje o ‘jornada’ sobre el mito: a la representación mítica, sustancia de todo lenguaje, le ocurre una modificación, muda, en modo determinado, de carácter lógico, hacia el concepto.

Se trataría de una derivación modal desde una matriz de sentidos, mito, a plasmaciones conceptuales a las que corresponde el lenguaje.

No obstante lo anterior, Vico sostiene que en la cultura hebrea esta

⁶Vico: Op. cit., sección segunda: *Lógica Poética*, Cap. 1.

*Ésta aparece como una de las actividades más propias del espíritu humano, según expone H. Bergson en conferencia dada el 28 de abril de 1912, titulada *L’Ame et le Corps* (contenida en el volumen *L’Energie Spirituelle*, 1955).

modulación hacia el concepto ocurre de modo diverso, a tal punto que la enunciación mítica entendida como configuración lingüística del mito no se da con los mismos tipos en que aparece, por ejemplo, en las culturas helénica, hindú o americana, ya que, como resultado de una serie de comparaciones realizadas, la idea de 'logos' no se considera como la elevación modal del mito a la enunciación conceptual, sino que va a significar un "hecho", resultado de virtud teológica; en otros términos, el logos aparece como signos que contienen un saber sobrehumano, encifrado pero accesible a la interpretación que ocurre al ser transpuesto al sistema de signos. El término hebreo 'dabar' (palabra) correspondería a esta concepción⁷. De tal manera entonces, en opinión de este filósofo, la cultura hebrea aparece como una alternativa distinta a las fuentes helénicas o a las demás fuentes clásicas.

En nuestro tiempo, Ernesto Grassi, en *Arte y Mito*⁸, expone un planteamiento derivado, estableciendo desarrollos paralelos desde el mito a la representación lingüística y desde el mito a la representación estética (entendiendo *aisthesis* como un segundo nivel de percepción de carácter representacional, diferente a la modulación mítico-conceptual).

¿De qué manera opera esta transformación entre lo imaginario (el imposible creíble), propio de la representación mítica imaginaria, y el signo? Vico propone un curso de transformaciones muy especial, extraordinariamente coherente en su desarrollo; postula que las representaciones míticas originales, propias de la lengua natural previa a todos los idiomas, tenían como condición fundamental descubrir no sólo aquello susceptible de ser concebido en su individualidad, sino los vínculos que se establecen entre estas existencias individuales y su propio destino, su surgimiento en el tiempo, ya que ve el valor temporal incorporado a la existencia individual e interdependiente con ella: la muerte o desintegración como máxima expresión del tiempo en el individuo, pero simultáneamente como el fin del tiempo mismo en el individuo. Sin embargo, no se trata sólo de ver incorporada esta dimensión temporal como parte de los individuos en cuanto tales, sino en las relaciones de estos entes individuales con otros, de tal manera entonces que en el pensamiento de Vico la concepción mítica supone necesariamente el descubrimiento de las relaciones entre los elementos que son percibidos en su individualidad, o atemperados por el tiempo y ópticamente detectados⁹.

De esta manera entonces, la idea de "destino" de lo que aparece, de lo que es perceptible o imaginado, está asociada con aquello que aparece

⁷Vid. Horn, Siegfried: "Jewish Interpretation in the Apostolic Age", en *A Symposium on Biblical Hermeneutics*, Ed. Gordon Hyde, Washington, 1974.

⁸Grassi, Ernesto: *Arte y Mito*, Ed. Nueva Visión. Bs. As., 1968.

⁹En esta línea de pensamiento resulta interesante el ensayo de Karl Pribram "¿Qué es todo este lío?", en *El Paradigma Holográfico*, Ed. Kairos, Barcelona, 1987.

auténticamente en su condición de individuo en el tiempo. Esta concepción anticipa la idea de 'figura total' que Goethe desarrollara ampliamente.

Vico hace una afirmación sorprendente al sostener que al hombre primitivo, de mentalidad mítica, le resulta extraordinariamente difícil conocer plenamente aquello de lo cual se siente parte; en este sentido, un gentil no podría conocer plenamente la naturaleza si se sentía integrante de ella. Para poder acceder a un dominio de la naturaleza por vía imaginaria, es necesario sentirse fuera de ella, establecer una distancia mínima de existencia entre el que conoce y lo conocido; y cuando logra establecer esta distancia, la percibe originalmente como destino de los entes individuales que ha identificado. A este destino lo descubre como dominante respecto de dichos entes y con existencia propia, a tal punto que mediante la imaginación mítica logra destacarlo —al destino—, y por su carácter dominante adivinar (adivinar = percibir lo divino) o identificar los auspicios. La tarea de adivinación como conocimiento de la voluntad divina resulta ser así el uso primero de la lengua natural y la tarea intelectual originaria del hombre que tiene lengua natural, en el seno del mito.

Los adivinadores resultan ser fundamentalmente aquellos que buscan en testimonios perceptibles indicios de la voluntad de la Divinidad. Esta voluntad de la Divinidad resulta ser providente, o más bien expresión de la providencia divina respecto de la naturaleza, de los hombres. En otros términos, la sabiduría de las cosas, de la naturaleza y de los hombres en tiempos de la lengua natural, resulta ser una sabiduría teológica: se trata del descubrimiento de la naturaleza y, en consecuencia, de la búsqueda de los signos de la voluntad divina.

Explica Vico el surgimiento de distintas modalidades de expresión del orden divino respecto de rasgos de la providencia, ya sea revelados o bien descubiertos, fundamentando para un caso y otro también una derivación del mito al lenguaje conceptual distinta. En consecuencia, perfila la formulación de mitos —este paso intermedio entre lengua natural y lenguajes— como fuente de culturas originalmente diversificadas, como aquella de las naciones y la de los hebreos.

Cabe señalar aquí que no se trata de la generación de relatos míticos, proceso obviamente posterior a la constitución del lenguaje.

Con el fin de formular ejemplos muy conocidos por todos, se puede decir que el relámpago, el trueno, la tempestad; el crecimiento de una planta ... son vistos como signos de la providencia, y el esfuerzo interpretativo va a rastrear esa providencia; una vez descubierta, va a representar las plasmación en emblemas de lo interpretado, esto en un proceso técnico (*Téchné*) de universalización conceptual del cual deviene el lenguaje, produciéndose simultáneamente con un saber crítico (filosófico) posterior, por lo tanto, al saber mítico. En efecto, cuando se hace necesaria la descripción de la providencia resulta inconveniente la lengua natural, por lo que se hace imperiosa

la necesidad de la abstracción que va a transmutar en naturaleza conceptual aquello que se da como imágenes coordinadas sistemáticamente entre sí¹⁰. Se impone de esta manera el logos con toda su potencialidad, descontextuando aquello que se da de una forma en el mito e instalándolo conforme distintos ordenamientos según la operación del *legein*, ya sea por la inferencia o por formas simbólicas y modales de la lógica; y dando figura a las analogías múltiples posibles.

Sin embargo, el texto que comento plantea una duda que queda en su estado de tal: si el mito no es una imagen compleja azarosamente constituida, sino que finalmente está organizada en torno a los auspicios, es decir, organizada de acuerdo con los signos de la providencia, surge el problema que corresponde a la pregunta: ¿no es acaso posible que esta organización de imágenes que constituyen el mito tenga a su vez su propia lógica? En un capítulo clásico de la obra de Vico, denominado “De la Lógica Poética”, desarrolla latamente su tesis respecto de la transformación de un contexto en otro contexto cuando adquirimos el lenguaje conceptual, por una parte, y de la posibilidad de la existencia de una lógica que rige la mitipoyesis, de la configuración del mito —intuida por el filósofo, pero no explicada—, por otra¹¹. Se refiere a este fenómeno separando intencionalmente una lógica del conocer por operación del *legein* y una lógica del saber producida por el mito, separando en consecuencia el conocer del saber. Propone la posibilidad del conocimiento crítico (científico-filosófico) frente a la posibilidad del saber poético, el que representa una forma de regreso desde el lenguaje conceptual (saber crítico) a la lengua natural (saber premítico); sostiene Vico que ambas sabidurías concluyen necesariamente a los pies de la metafísica; es decir, por ambos caminos se llega al punto de origen o punto de término de aquello que se presenta en lo existente demostrable y de aquello que está como existente necesario no mostrable. En este sentido, ambos caminos resultan ser correspondientes y no se sustituyen uno al otro.

A la luz del comentario anterior, pareciera que cada ser humano, en su singularidad, es inevitablemente un aspirante al saber. En él la condición atávica en la vida natural encuentra una respuesta espiritual que nos obliga, cada vez que tratamos de fijar la presencia del hombre, de cada hombre, en la vida, a encontrarnos con un fenómeno complejo y sorprendente: se trata de la inscripción permanente de un paisaje, el de su espíritu, sobre el paisaje de la naturaleza; el hombre interviene en esta última como un ser que va más allá de ella y que pone todo en cuestión. Para el ser humano, “el vínculo de adherencia con el paisaje de lo natural se distiende por la elasticidad de posibilidades indefinidas, la conciencia humana da la forma a la distancia

¹⁰Pribram, Karl: Op. cit.

¹¹Vid. Frye, N.: *El Gran Código*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1988.

adquirida y hace del juego de la relación yo-mundo el ámbito en el que auténticamente el hombre reside, manteniendo permanentemente la nostalgia de una expansión superior del ser¹². Dicho ámbito es concebido como “el sentido del mundo”, sustancia de la cultura, cuando en el instante que éste es descubierto es vuelto a generar por la conciencia de cada hombre y expuesto, por propio imperio, a los otros hombres. La cultura aparece, así concebida, como una dimensión alterna a la naturaleza y anclada en la vida humana, por lo que el saber humano se produce traspasado de sentido y con la capacidad de conmover a la cultura.

También durante el siglo XVIII, y bajo la inspiración de Locke y de Rousseau, alcanzó gran prestigio una tesis respecto de la condición de la conciencia humana como contenido cero, conjunto vacío, al nacer de cada hombre. La sentencia al uso de la época: “la mente humana viene en blanco y la sociedad la conforma, la cultura la moldea”, parece precariamente contener la matriz del significado del *Candide*, de Voltaire. Esta concepción aparece como diversa, fundamentalmente a la idea expresada en el párrafo precedente, y claramente expuesta a los resultados de diversos proyectos de investigación dados a conocer en el simposium realizado hace poco tiempo en la Universidad de Harvard. Nelson Goodman y otros estudiosos han planteado de manera sistemática una serie de dudas respecto del principio enunciado: junto con antropólogos, teóricos del arte y de la literatura, estudiosos de filosofía del lenguaje y lógico-matemáticos, han elaborado complejos modelos e instrumental de sofisticada tecnología para demostrar que en el niño, previo a la adquisición del lenguaje conceptual, es posible que haya formas encifradas de saber incorporado. En efecto, se propone que el hombre no vendría como una tabla rasa a la existencia, sino que es posible detectar antes de la adquisición del lenguaje conceptual la existencia de cierto saber instalado o incorporado que se ha representado fundamentalmente en expresiones numéricas. Los resultados han sido sorprendentes y sobre la base de ellos se ha propuesto la siguiente tesis: el ser humano desarrolla sistemas de representación que son sustituidos en la experiencia individual por el lenguaje conceptual cuando éste es adquirido; pero esta sustitución nunca es plena o absoluta. De esta forma, el lenguaje conceptual, que con diversos grados de inmediatez obedece con gran fidelidad a la lógica de la inferencia, resulta sin embargo muy rebelde a las otras formas posibles de modalidades de relación que se hacen evidentes en los actos de habla¹³. Descubren que los modos de representación humanos, antes de la adquisi-

¹²Gusdorf, George: *Mito y Metafísica*, Ed. Nova, Bs. As. 1960, pp. 99 y 100.

¹³Al respecto, dos obras ya muy conocidas desarrollan extensas reflexiones sobre este tema, los libros de Austin, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Londres, 1962, y de Searle, J. *Toward a Speech Acts Theory*. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Londres, 1969.

ción del lenguaje conceptual, son posibles de ser rastreados determinando tipos de saberes que obedecen a otras lógicas y que afloran posteriormente; concretamente, explican de esta manera la necesidad del surgimiento del arte con lenguajes notacionales y de la poesía*, para determinar luego la necesidad de desarrollar sistemas lógicos que permiten, desde la perspectiva del saber crítico, filosófico-científico, entender las modalidades de representación tan especiales y de origen tan remoto en la persona, que los expertos han detectado en el lenguaje poético y artístico.

Se habla hoy, por ejemplo, de la lógica modal como de aquella modalidad para establecer relaciones que opera fundamentalmente con signos de otro tipo de representación que el de las ideas, e incluso capaz de organizar de manera propia y distinta dichos signos; fenómeno evidente en la poesía.

Hay una coincidencia, entonces, de puntos de vista de estos estudiosos con algunos de los planteamientos de Giambattista Vico.

Tal como indicáramos al comienzo de estas reflexiones, el mito está proponiéndonos dificultades que, como se trata de jornadas, operan a la manera de peripecias que nos hacen temer por completar el periplo.

Cabe formular la pregunta acerca de las modalidades de articulación de los elementos constitutivos del mito y sus posibles modos de ordenamiento.

De los planteamientos enunciados deriva un segundo problema: el carácter ritual del mito. En efecto, los mitos, en todas las culturas, regularmente tienden a despertar actividades, a producir gestos. Los mitos se afirman necesariamente a sí mismos en la medida en que producen un esfuerzo gestual-social, incorporados en un grupo humano. En otros términos, los mitos requieren de los ritos; por así decirlo, se afirman ritualmente (diversos autores han demostrado este hecho mediante explicaciones analíticas de tradiciones mitológicas en distintas culturas). Más aún, la mitopoyesis supone la elaboración de un lenguaje complementario rítmico, que plasma situaciones de comunicación que la lingüística en orientación 'realizativa' ha tratado de describir. La ritualidad del mito está inserta, a su vez, en una idea no ingenua de comunicación: la ritualidad no es solamente puesta en juego por una necesidad rítmica o por el afán de responder de manera analógica a las demandas de la naturaleza que "quiere ser conocida". No es un llamado de la naturaleza al cual respondemos instintivamente en una secuencia

*Con la poesía ocurriría una situación de mayor complejidad y de carácter diverso al de las otras artes, dado que ella tiene como materia propia y exclusiva el lenguaje conceptual. Sin embargo, esta suma dificultad actúa en ella como la paloma de Kant, acicate para sobrepasar el lenguaje y su lógica con otra lógica, otro ordenador interno o "partitura" que obliga a una misma lectura: monumento de palabras diferente que las palabras que lo integran. Esta permanente tensión de la poesía se constituyó en la obsesiva búsqueda de la llamada "poesía pura", hecha del silencio que queda más allá de las palabras. Goethe, Brémond, Valéry, Riffaterre, y muchos otros han escrito textos notables en relación con este planteamiento.

ritual, sino que la condición del propio mito, desde el punto de vista de su ordenamiento estructural, la impone; se trata de una lógica del mito conforme a la que éste se constituye. Por esta razón, Frye sostiene que el mito supone ordenación de elementos que posibilitan un enunciado lingüístico¹⁴. George Doumezil, en su notable libro titulado *Mito y Epopeya*¹⁵, destaca que la ritualidad del mito consiste en la imposición que la mítica hace de su propia formulación, esto porque la organización de las imágenes que constituyen un mito, casi sin excepción, conduce a que éste se articule circularmente. Esta disposición circular opera imponiendo al mito un carácter cerrado que, como dijera anteriormente, lo acerca a la inmediatez de la obra de arte en tanto ésta es comprendida como un signo complejo, pero capaz de individualidad.

Los mitos se refieren especialmente a dos problemas que se corresponden entre sí: el origen y el fin, frecuentemente atemperados por el destino. En este sentido, generalmente los mitos van asociados a una cosmogonía respecto del origen. Al parecer, se trata de describir mediante imágenes a un saber providente y activo, que permite que algo exista y que lo que existe tenga sentido. Paralelamente y por esta condición temática, los mitos se configuran teleológicamente, esto es, como una arquitectura que cumple sus fines en sí misma, lo que les otorga este poder de convocar a su propio ritmo que comentara con anterioridad.

Normalmente los mitos presentan otro rasgo característico, son cíclicos, es decir, se encuentra en ellos el fin con el principio; en muchos de ellos las causas del origen van a resultar finalmente recurrentes, por cuanto aparecen como última versión de las causas del fin.

En síntesis, hay una ritualización mediante la cual los mitos se asocian al problema del origen en su circularidad.

George Doumezil propone conclusiones que parecen un tanto aventuradas; en ellas se plantea que el carácter circular del mito no se da sólo en la totalidad de él, sino también en cada una de sus partes. Sus sistemas de imágenes son referidos uno a otros, por lo que requieren de una lógica especial, que por el rasgo comentado aparece como una lógica modal.

Los mitos suponen, por lo tanto, ciclos recurrentes que se dan en relación con la circularidad estructural comentada. Estos ciclos son de carácter cosmogónico desde el punto de vista de la representación de contenidos, en la mayor parte de los casos. Al suponer ciclos de esta naturaleza, suelen tener elementos que en la comunicación (en el acto de recepción del mito) apelan al individuo para que se incorpore como parte del ciclo, lo que ha llevado a algunos estudiosos a proponer la clase de vínculo existente entre el

¹⁴“El mito deriva en representación literaria o en descripción no literaria” (Frye, N.: Op. cit., p. 83).

¹⁵Doumezil, G.: *Mito y Epopeya*, Seix Barral, Barcelona, 1977.

mito y el arquetipo. Existiría dentro del mito, como una analogía de la naturaleza, una forma de providencia divina para la condición humana, que se representa en todas las cosas.

Algunos autores como J. Campbell¹⁶ y F. Jesi¹⁷, quienes trabajan en describir la relación entre el mito y la representación literaria, proponen esta idea de providencia divina como matriz de sentido prominente, que sobre-determina semánticamente los textos literarios, en los cuales el destino de lo humano está imitado.

Algunos estudiosos que han reflexionado sobre este tema, casi a manera de derivación, proponen alternativas parecidas, así la idea de 'hacer tierra' del pensamiento heideggeriano, por ejemplo, se inserta en alguna medida en este destino último recurrente en el cual el hombre parece inscribirse.

Si efectivamente mediante el mito la mente humana configura la realidad como trascendida, ésta entonces no descansa en sí misma; si la concibe trascendente sólo reposa en su carácter proteico. Sin embargo, en el mito siempre aparece trascendida; y esa trascendencia a la cual el hombre se encuentra llamado a acceder, lo obliga a traspasar la estructura representacional del mito mismo. Por esta razón, pareciera que el tiempo del mito, tal como lo dijera Ortega en *Las Meditaciones del Quijote*, fuese un tiempo siempre heroico, esto es, un pasado inalcanzable tanto para aquellos contemporáneos que escucharon el relato mítico en su versión primera, como para los que en cualquiera época posterior accedemos al mito. Su tiempo igualmente distante de unos y de otros adquiere un carácter de absoluto, lo que en muchos casos se afirma por el hecho, comentado en párrafos anteriores, de la circularidad del mito, lo que nutre una virtualidad de presente subsumiendo el pasado y el futuro.

Esta temporalidad enunciada por Ortega enfocada concretamente de distintas maneras, de forma recurrente, es una temporalidad siempre distante, nunca alcanzada, siempre *pasado* desde fuera y siempre *presente* desde dentro del mito mismo.

En este sentido, el saber mítico actúa como acicate para dominar los resortes de aquello susceptible de ser conocido. En consecuencia, el mito nos pondría, por esta vía, como diría Vico, a los pies de la metafísica.

George Gusdorf hace algunas afirmaciones audaces, he aquí una de ellas: "La conciencia humana se da desde su origen como estructura del universo"; he aquí otra: "El paisaje de lo natural se hace precario, estéril ante la conciencia humana, la que distiende un paisaje, el de su espíritu sobre el paisaje natural ampliando sus fronteras, posibilitando otras existencias e

¹⁶Campbell, J.: *El Héroe de las Mil Caras* (Psicoanálisis del mito). F. de C.E., México, 1980 (1ª Ed., 1949).

¹⁷Jesi, Furio: *Literatura y Mito*, Barral Editores, Barcelona, 1972.

incluso atribuyendo esas otras existencias a su propio destino”¹⁸. La implicación que estas afirmaciones tienen, es suponer que el tipo de vida humana, la vida que vivimos en cuanto vida humana, consiste fundamentalmente en estar obligados, de acuerdo con nuestra condición individual, a conformar todo lo cognoscible; nos entregamos cada uno de nosotros como una conformación de lo cognoscible, como un microcosmos. Sin embargo, esta estructuración de lo cognoscible no se limita a aquello perceptible o a aquello demostrable, sino que se extiende como un paisaje del espíritu sobre el paisaje de la naturaleza distendiéndolo, modificándolo o suponiéndole límites, que lo únicamente demostrable no nos permite suponer.

Probablemente los comentarios anteriores expliquen en algo la persistencia del mito en el camino de la Literatura, de la Sicología, de la Estética, de la Filosofía; la Antropología y la Teología no están ausentes en los numerosos títulos que el mito suscita.

Esta Introducción debería concluir, por imperio del mito, circularmente: la teoría (mirada) que se requiere es muy improbable, necesita de ojos facetados.

ABSTRACT

This work emphasizes the need for a multidisciplinary theoretical approach to myth, due to its phenomenal character. At the same time, he develops a proposal which places the origin of myth —understood as the governing principal for other forms of representation (languages)— contiguous to the “natural language”. Following Giambattista Vico’s statements, a definite distinction is made between the idea of myth and its formation as varied stories, at their fictional as well as at their fictive levels.

¹⁸Gusdorf, G.: Op. cit., p. 15.