Inti: Revista de literatura hispánica

Volume 1 | Number 21 Article 23

1985

El mito como conciencia colectiva

Juan Ramon Resina

Citas recomendadas

Resina, Juan Ramon (Primavera 1985) "El mito como conciencia colectiva," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 21, Article 23.
Available at: http://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss21/23

This Estudio is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in Inti: Revista de literatura hispánica by an authorized administrator of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact mcaprio1@providence.edu.

EL MITO COMO CONCIENCIA COLECTIVA

Juan Ramón Resina
University of California at Berkeley

No son escasos los teóricos que siguen aferrándose a interpretaciones irracionalistas del mito, a una gramática del fenómeno mitológico compatible con una verdad universal, que se traduce en el asalto del espacio humano por imágenes desprendidas de toda intencionalidad y ajenas a los esfuerzos cognoscitivos (progresivos, o cuando menos alterables y, por tanto, historiables) del hombre que (según estas teorías) se les somete. La noción del mito como estructura inmutable y autónoma, como mónada indiferente a las fluctuaciones de la temporalidad,[1] que sobrevive en la práctica literaria reciente, así como en el análisis literario y en el estudio antropológico de tradiciones orales, se retrotrae a la reacción contrasecular protagonizada por la generación romántica. Por supuesto, no fueron los nostálgicos profesores del círculo romántico de Heidelberg los primeros en sustraer del mito el andamiaje intelectivo que revela su origen en necesidades epistemológicas contingentes. Tampoco eran originales transfigurándolo a la luz de una realidad dogmáticamente confeccionada a medida de las aspiraciones "espirituales" de la cultura dislocada de la vida por la burguesa división del trabajo. Cuando la generación romántica alemana, reaccionando vigorosamente frente al empirismo de sus mayores, transporta el mito a los espacios siderales, convencida de que sus raíces

son propiamente aéreas y se nutren, no de concretísimas experiencias, sino de epifanías de lo divino,[2] no hace sino resucitar la emoción extraída del pensamiento mitológico por los alegoristas cristianos medievales, quienes concibieron el mito como pura forma, como "verdad velada" o envoltorio contingente para contenidos sacros, en lugar de percibir en él las formas autosignificantes o, más apropiadamente, las adecuaciones de contenido y forma que contemplaron en él los mitólogos ilustrados y, posteriormente, los positivistas. En 1794, Charles-François Dupuis (*Origine de tous les Cuites)* admitía que el pensamiento mitológico, si bien distinto del pensamiento racional, era compatible con la verdad. Ya en el siglo XIX, K.O. Müller *(Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie)* invalida las interpretaciones alegoristas de los mitos, asegurando que sus imágenes no son separables de lo que representan, puesto que son simultáneas con la adquisición del significado que encierran, concepto fundamental para el análisis semiológico del mito que trataremos al hablar de la aportación de Roland Barthes. Para Müller el mito es verdaderamente un lenguaje (no un código), la única forma de ideación de que disponían quienes concibieron los relatos mitológicos.[3]

Contrastando con tales intentos de afirmación histórica del mito, las influyentes doctrinas de Creuzer *(Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen,* 1810) y J. J. Bachofen *(Versuch über die Gräber-symbolik der Alten,* 1859) concebían el mito como acceso privilegiado a las profundidades del ser, lenguaje primordial y, por tanto, absolutamente universal de la infinitud (Creuzer distingue entre mito y símbolo, haciendo de éste el contenido de aquél — una vez más la noción alegorista del envoltorio que presenta y a la par oculta).[4] El lenguaje romántico de estos autores no puede ocultar que su ontología es una afirmación religiosa. Y ésta ha sido, sin duda, la función del mito en toda civilización que de él y en él ha vivido; esto es, dondequiera que se le descubra activo en la conciencia de los hombres, el mito sustenta una versión trascendente (fija en el orden inmutable de las cosas, naturalizada) de los conocimientos limitados, fluctuantes, indecisos con que el hombre apuntala las galerías de su conciencia. La posición del mitológo romántico consistía, pues, en la ambigüedad de un encabalgamiento entre el análisis y la creencia.

A pesar del enorme prestigio de la filología histórica alemana en los estribores del pasado siglo, la acumulación de datos como principio metodológico no ofrecía una teoría del mito capaz de competir con los intentos románticos de interpretarlo. Frente a la multiplicación de adherencias más o menos circunstanciales y la renuncia a especular sobre un fenómeno en beneficio de enumeraciones de datos valorados sólo por ser comprobables, se impondrán siempre los intentos más incautos, pero más decididos, de abordar los problemas y estudiarlos en sí mismos, sin

dispersar su significación en conglomerados de detalles firmes pero meramente adventicios.

Desde entonces la exégesis mitológica ha avanzado preferentemente por los trazos de la teoría intuitiva. *Das Heilige* (1923), obra capital de Rudolf Otto, mantiene la interpretación no-racional del mito. Después de considerar que la exposición lingüística de la verdad religiosa tiende a realzar los atributos "racionales" de Dios, advierte que tales predicados no califican en absoluto la esencia de la intuición, que no puede ser comprendida ni expuesta por ellos. El mito escapa a la interpretación, o, según el autor, *bajo* [la] *esfera de claridad y lucidez yace una profundidad oculta, inaccesible a nuestro pensamiento conceptual, que por lo mismo denomina lo no racional.*[5] Se trata, una vez más, de la dicotomía alegorista de Creuzer entre el mito y la verdad velada por él.

A pesar de mantener la fundamentación alógica del mito, Otto reconoció que, para su expresión, el hombre debía recurrir a categorías "racionales". Forzando la posición de Otto, sería posible calificarla de neokantiana, asimilando las categorías epistemológicas del sujeto kantiano. Pero la dicotomía sostenida por Otto entre intuición y exposición lingüística hace imposible tal asimilación, y, por otra parte, parece evidente que Otto concede un acceso intuitivo adecuado (si bien en circunstancias extraordinarias, esto es, durante la experiencia religiosa) a la esencia del mito.

Por su parte, la escuela psicoanalítica, si bien renunciando a la exégesis metafísica del mito, lo relacionó con una mecánica de las imágenes psíquicas basada últimamente en causas somáticas, procesos inconscientes que de ordinario eluden la facultad interpretativa, selectiva y ordenadora que llamamos razón.[6] Incluso en el dominio del arte, donde solía apreciarse la responsabilidad del artista consciente de su proyecto, se ha especulado con el determinismo de imágenes producidas sin el concurso de la voluntad. Tales especulaciones se confirman programáticamente en el doctrinario surrealista, pero son aplicadas por el psicoanálisis a autores tan alejados de la escritura automática como Zola.[7]

La teoría psicoanalítica, y en esto coinciden las diversas escuelas, propone una comunidad simbólica universal independiente del comportamiento consciente del hombre. Una y otra vez, en los escritos de Freud, Otto Rank y Cari G. Jung asistimos a la reducción de la multiplicidad de imágenes míticas a una serie limitada de nociones, que tiene por fin poner en evidencia la anatomía psíquica de la vida humana, concebida bajo la especie de eternidad inherente al sincretismo cultural de tales asimilaciones. Es, por tanto, un sincronismo, que se apoya en una concepción estática de la naturaleza humana, cuya expresión en imágenes míticas recrea variaciones sobre un fondo común a la multiplicidad de culturas. El psicoanálisis popularizó la suposición de que la mitología

consiste en fantasías originadas en el inconsciente de los grupos sociales. Aun en el caso de que se reconozcan a la mente consciente funciones de mediación en la producción o selección de las imágenes simbólicas, su verdadera tarea es la de recibir y transmitir representaciones que se originan a sus espaldas. De carácter biológico o trascendente, según la escuela que los analice, símbolo y mito son abstraídos de su rasgo más obvio: su origen social.[8] No el cuerpo social, sino una noción ontológica, usufructuaría entonces los modos humanos que se reflejan en el mito. Al caer las monarquías de Inspiración divina, a las que siguieron sociedades autodirigidas, no se produjo un parejo destronamiento del mito. Sigue siendo al carácter autónomo del mito a lo que, en última instancia, se recurre para justificar un determinado ordenamiento de la sociedad. Esta superfetación de las producciones humanas, elevadas por encima de su origen a esferas de objetividad intangible, no constituye una actividad dejada atrás por los avances de la civilización. El recurso al mito no es solamente, como bien ha visto Américo Castro, *una manera elemental de acercarse a la vida, de vivir, como la manera religiosa, jurídica o artística*;[9] sino que se produce inevitablemente cuando la mente compendia en imágenes una multiplicidad de relaciones causales asignándoles valores.[10]

La mitología consiste en una concreción o precipitado en imágenes de abstracciones percibidas originalmente como tales abstracciones; es, ante todo, la concreción de funciones intelectivas en el lenguaje de la apariencia.[11] Se diferencia de otros procesos mentales en la condensación extrema, a menudo gráfica, de sus inducciones; condensación que explica su rigidez (tomada a veces por inmutabilidad) y la automática aplicación de sus contenidos a la realidad sin previa selección crítica.[12] A esta automatización del pensamiento mítico se refiere Lévi-Strauss cuando asegura que *los mitos operan en la mente de los hombres sin que ellos sean conscientes de tal operación.*[13]

Hay, sin embargo, en Lévi-Strauss una inclinación a escindir el mito del sujeto humano que lo produce, favoreciendo una mistificación de signo común con la de los mitológos alemanes de la derecha, que por los años treinta instrumentalizaron el mito para facilitar los presupuestos ideológicos del nazismo. Extrayendo de Bachofen una interpretación mística de la historia, podía contraponerse la noción totalitaria de la Vida (con mayúscula) a la mera existencia en el presente, entendido como confinamiento y agresión contra la vida primordial, eterna.[14] Por supuesto, no hay tal instrumentalización política en la formulación de Lévi-Strauss, pero sí una peligrosa fascinación por el objeto mitológico desprendido del sujeto que lo medita y fuera del cual agota su significado. Lévi-Strauss siente la tentación de usurpar al hombre no sólo sus productos, esto es, la actividad que los genera constantemente, sino también las potencias imaginativas que hacen posible aquélla. *Tal vez sería mejor ir más lejos y,*

desentendiéndonos completamente del sujeto pensante, proceder como si el pensamiento tuviera lugar en los mitos.[15] Rechazando que el mito pretenda explicar fenómenos naturales o refleje las instituciones sociales, viene a reconocerle una autonomía operacional y de significado, que lo elevan por encima de las contingencias históricas y le dan una trascendencia patente en la idea de que el mito pre-existe a su expresión en las distintas concreciones culturales. Tal ¡dea conduce a la suposición de que, de alguna manera, el mito escapa a las limitaciones de su expresión. La relación entre uno y otra remeda la tensión existente en el sistema de Saussure entre *langue* y *parole*.[16] De ahí que pueda proyectar una sintaxis de toda la mitología sudamericana,[17] y restaurar un modelo universal de conciencia sujeto a leyes inmutables.[18]

Se percibe el ahistoricismo de la posición de Lévi-Strauss, así como las implicaciones políticas de su visión de la mitología como una esfera autonómica prácticamente independiente de determinaciones sociales o subjetivas. Determinado él mismo por el mito que piensa en él y que impone su estructura a la actividad de *bricoleur* con que aspira a representarlo, el hombre mitológico, enfrentado a la necesidad histórica de alterar su modelo de sociedad, se encuentra en la imposibilidad de adecuar su conciencia (oprimida por leyes supuestamente inmutables) a las nuevas instituciones que conforman su futuro. En la imposibilidad de realizar el tránsito de la actividad del *bricoleur* a la del ingeniero, este hombre tropieza con la disyuntiva entre renunciar a su conciencia (en favor de modelos intelectuales implantados sin su participación o asentimiento) o a forjarse un futuro que le impida convertirse en un anacronismo viviente.

Cari G. Jung formalizó la distinción freudiana entre el sueño como fantasía desiderativa del individuo y el mito como fantasía racial, separando el subconsciente personal de la noción de inconsciente colectivo. Con este segundo término designaba el ámbito psíquico hipotético de las potencialidades de imágenes típicas. Estas imágenes o arquetipos originados en un orden meramente potencial, pero absolutamente primordial y determinante de las imágenes míticas, pueden vincularse con las manifestaciones míticas regidas por una sintaxis generativa en la concepción de Lévi-Strauss.[19]

Para quienes lo conciben como estructura primordial de la historia, esto es, como sistema sincrónico subyacente a todas las manifestaciones temporales, o como *precedente de los modos de lo real en general,*[20] el mito sirve como elemento estabilizador en medio de la incesante precipitación de la vida. La ductilidad de sus contenidos para alojarse en series susceptibles de asimilación a otras series hace del mito un instrumento casi ideal para la resolución del presente en formas sancionadas por el prestigio de lo permanente. Es, por tanto, con palabras de Philip Rahv, *lo más opuesto de lo que entendemos por lo histórico, que implica proceso, cambio inexorable,*

permutación e innovación incesante.[21] La estabilidad del mito, dice Rahv, produce seguridad, en tanto que la historia destruye costumbres y tradiciones al crear el futuro. De ahí que *lo que el moderno furor por el mito representa es, sobre todo, el temor a la historia*.[22]

La dirección correcta en el análisis del mito la indicó Roland Barthes situando el mito en el flujo histórico de donde habían creído desplazarlo los románticos y los más recientes nostálgicos de las perdidas estabilidades del pasado. *La mitología,* escribe Barthes, *sólo puede tener un fundamento histórico, porque el mito es un tipo de discurso elegido por la historia: no puede de ningún modo surgir de la naturaleza de las cosas*[23] Siendo un tipo de discurso, el mito sólo puede ser un modo de aprehensión de contenidos indiferentes. No una esencia, sino una consistencia formal, una estrategia metódica para expresar contenidos (no para ser expresado por ellos) que sólo entonces devienen míticos. Barthes responde indirectamente a Furio Jesi, quien aventura la hipótesis de que *la moderna palabra mito sea significante nada más que en cuanto señala hacia una esencia que en un tiempo fue accesible y ahora ya no lo es.*[24] La historización del concepto llevada a cabo por Jesi se pierde en la suposición de contenidos propiamente míticos (sin que sepamos en virtud de qué lo son ni por qué dejaron de ser accesibles), y recoge la noción de la disparidad entre representación mitológica (ineficaz y distante de su contenido expreso) y esencia mítica.

La historización del mito no consiste, pues, en reducir su campo al de un temario privilegiado, el de la mitología griega, ni siquiera al de los modos culturales definidos por el hombre occidental (uso el término en toda su ambigüedad étnica y geográfica) como propios de sociedades pre-científicas. Comprender la historicidad del discurso mítico supone descubrir en el mecanismo de su producción y consumo la impronta de la sociedad que los vive y se perpetúa en ellos. En adelante será posible someter a escrutinio los lugares comunes de toda cultura, ganando para la antropología (convertida ahora en ciencia de la ideología) el estudio de toda una mitología occidental contemporánea.

Puesto que la mitología es el estudio de un tipo de discurso, no puede ser sino un capítulo de la semiología, definida como ciencia de las formas del discurso. Todo sistema semiológico se basa en la relación entre los términos del famoso binomio de Saussure, el significante y el significado. La relación entre ambos términos es propiamente el signo lingüístico. Por sí solo el significante está vacío, no expresa nada. Sólo al ser relacionado con el segundo término adquiere valor semiológico. El signo , pues, es la unidad semiológica; el signo tiene significación.

El mito, dice Barthes, mantiene el formato tridimensional de todo modelo semiológico, pero es un sistema peculiar en que está construido sobre la base de una estructura semiológica pre-existente. Barthes lo llama *un sistema semiológico de segundo orden.* Lo que en el primer sistema era un

signo se convierte en mero significante en el segundo.[25] Lo que antes tenía significación pasa en el mito a la categoría de forma. Su función consiste en ser el significante para un segundo término que Barthes llama "concepto". La síntesis de ambos elementos produce el signo mitológico, su significación. La estrategia mítica es este tránsito de lo abstracto (la significación en el primer sistema semiológico) a lo concreto (su uso como forma para una nueva significación). Se trata, por supuesto, de una falsa concreción diseñada ideológicamente *para transformar la historia en naturaleza.*[26] Se recordará la definición de mito aventurada más arriba: La mitología consiste en una concreción o precipitado en imágenes de abstracciones percibidas originalmente como tales abstracciones; es, ante todo, la concreción de funciones intelectivas en el lenguaje de la apariencia. Puede apreciarse ahora que el tránsito de lo abstracto percibido como tal a lo concreto no puede ser una operación inocente. Se trata, Invariablemente, de una manipulación. Puesta en relación con una situación histórica, la abstracción presentada por el mito como concreción formal la deforma, la despoja de su especificidad en beneficio de un sistema de valores, que de este modo aspira a enmascarar su intencionalidad. Tal intención, insiste Barthes, permanece manifiesta en el mito, pero es entendida por el consumidor de mitos como algo natural, *no como un motivo, sino como una razón.*[27] El significante y el significado tienen, a sus ojos, una relación natural, el sistema de valores que es todo sistema semiológico es aprehendido por el consumidor de mitos como un sistema factual.[28] Ahora queda aclarada la afirmación hecha al vuelo más arriba, de que el recurso al mito se produce inevitablemente cuando la mente compendia en imágenes una multiplicidad de relaciones causales asignándoles valores. Toda relación histórica deviene mítica cuando pasa al servicio de un sistema de valores congelado en una imagen.

Como sistema semiológico, el mito no puede prescindir de ninguno de sus dos componentes. Tanto la abstracción formalizada cuanto la situación histórica que Barthes denomina "concepto" deben ser patentes para que el mito pueda constituirse como tal. Es la yuxtaposición o superposición de ambos elementos lo que engendra el lenguaje mítico. La situación histórica, compleja, multirrelacional, resulta interpretada, simplificada, estatificada y, finalmente, apropiada por el marco formal (propiamente un esquema de valores) al que es sometida y al que presta la apariencia de realidad objetiva. De ahí que sea erróneo interpretar el mito poniéndolo en relación con un ámbito irracional tal la noción de inconsciente colectivo, cuya función ideológica es, propiamente, preservar la fundamentación religiosa del mito como portador de epifanías de una verdad inconmensurable con la razón. El mito, dice Barthes, no oculta nada; no es ésa su función, sino la de deformar sus contenidos. *No hay latencia del concepto respecto a la forma: no es necesario recurrir a un inconsciente para explicar el mito.*[29]

Proceso deliberado, intencional, la mitificación no se realiza a espaldas de la voluntad, sino (en virtud de poner en juego una axiología) en estrecha dependencia con ella. Finalmente se justifica la noción de Ortega, para quien el mito era la posibilidad de lo imposible, esto es, la visión utópica por excelencia.[30] Como tal visión, el mito supone la realidad, incluso la naturalidad de una situación meramente volitiva. Y con ello resulta posible reivindicar un freudianismo exento del automatismo irracional con que, en la obra de Freud, se explica la gestación de los mitos. Pues el mito es, como suponía Freud, un artificio que expresa y realiza semiológicamente los deseos colectivos de un grupo o clase social. Y los realiza, no sólo vicariamente en la esfera autónoma del arte y de la fantasía, sino en la configuración de las relaciones sociales, coaccionadas y predeterminadas por tales elementos superestructurales no menos rígidamente que por los modos de producción en que se apoya materialmente dicha sociedad.

La deformación, o más exactamente, naturalización, de la intencionalidad del significante mítico ha podido ser comparada con los modos de ocultación del contenido de gratificación instintiva de las imágenes oníricas (capaz de burlar al censor que normalmente impide la emergencia de tales contenidos a la conciencia) que Freud ha descrito en *La interpretación de los sueños.*[31] Pero si la deformación de la intencionalidad seductora del mito puede eludir al consumidor de mitos, que como tal consumidor permanece pasivo respecto a las imágenes que sobornan su capacidad crítica, no hay que caer en el error de Francis M. Cornford y otros, quienes proyectan tal pasividad (que no es sino enajenación de las posibilidades de relación directa con las cosas) al origen mismo del mito.[32] Toda mitología es una codificación de los valores constituidos por una sociedad (y constituyentes de ella). Tales codificaciones no son nunca formaciones psíquicas generadas pasivamente, aunque sea frecuente que las mitologías contengan un mito sobre sus propios orígenes. Como sistema discursivo, una mitología tiende a la coherencia y a la totalización de sus unidades. De ahí que proponga versiones míticas de su propia aparición, disimulando la estricta funcionalidad y perenne recreación del mito en las relaciones sociales que lo invocan.

Pertenece a la índole de los grupos estructurados crearse un código restringido para agilizar la comunicación entre sus miembros. Tales códigos de unidades semiológicas condensan experiencias comunes a los miembros del grupo, y a la vez delimitan eficazmente al grupo por exclusión de quienes no participan en la comunión de los signos. Esencial a tales códigos, sin embargo, es servir de apoyo y vehículo a un sistema de valores definidor del grupo, que el individuo internaliza en el mismo proceso de relacionarse con los demás miembros.[33] Puesto que deseo sugerir una relación íntima entre tales códigos y las mitologías, conviene que me adelante a una objeción casi inevitable: ¿No es cierto que, en virtud de la

naturaleza social de la vida humana, es pura ciencia ficción suponer una existencia al margen de toda articulación axiológica? Y en tal caso, ¿qué sentido tiene hablar del mito cuando se lo reduce al valor de código en coincidencia con cualquier otro modelo discursivo? Ahora bien, es posible distinguir, como ha hecho Basil Bernstein, entre códigos complejos (en que el hablante selecciona su producción simbólica a partir de un amplio número de alternativas sintácticas, organizadas de modo flexible) y códigos restringidos (en que las alternativas son escasas y su organización mucho más rígida).[34] Puesto que son los códigos restringidos los que, forzando tanto más rígidamente la asimilación de las normas del grupo, determinan de un modo particularmente coactivo la experiencia de quienes los usan, reservaremos para estos códigos la noción de mito, no en el sentido de que todo código así definido constituye una mitología, sino en el de que puede llegar a constituirla. El código restringido, dice Bernstein, está inmerso en la estructura social y la refuerza. No sorprende, por tanto, descubrir en tales estructuras colectivas el sistema semiológico de primer orden (en el lenguaje de Barthes), la configuración de signos que, en un segundo momento de su función ordenadora de la experiencia, intenta disipar su realidad constituida funcionalmente y, sin liquidar su sintaxis restrictiva, se ofrece como lenguaje universal, como sistema de significados independientes de sus signos constitutivos, como constelación de símbolos naturales. Si se me permite concluir con una analogía, diré que el mito deforma la intencionalidad de su proyecto, del mismo modo que una dinastía eufemiza su acceso al poder y su ejercicio en él con el efugio de la unción divina o (en un contexto mítico post-hegeliano) de la nueva hipóstasis en que reemergen las estructuras de poder, sostenidas ahora por una versión canónica de la historia. Tales versiones pertenecen al sistema de símbolos colectivos, al segundo orcen de los signos, traspasados de las normas y valores que marcan a los individuos los límites de sus percepciones, y construyen el ámbito de las experiencias y de los conocimientos posibles según las necesidades del universo que los privilegia.

Notas

1 " Myths make sense in terms of a lost order of time, "dice Frank Kermode en *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (New York: Oxford University Press, 1968), p. 39.

2 G. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie del alten Völker, besonders der Griechen,* (1810). Creuzer mantiene la veracidad de las revelaciones divinas concretadas en símbolos, y ve en la mitología la elaboración doctrinal de aquellas epifanías. Ver: Furio Jesl, *Mito* (Barcelona: Editorial Labor, 1976), p. 59.

3 Jesi, p. 52.

4 "Las palabras finitizan lo infinito, los símbolos conducen al espíritu del mundo finito a la esfera del ser infinito", escribe Bachofen en *Versuch über die Gräber-symbolik der Alten* (1859; página 52 de la edición de 1954), cit. por Jesi, p. 61.

5 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy,* trad. John W. Harvey, 2ª ed. (London: Oxford University Press, 1950), p. 58.

6 Freud equipara explícitamente al mito con los sueños, subsumiendo ambos bajo la categoría de deseos satisfechos simbólicamente. El mito es al alma de los pueblos lo que el sueño a la psicología del individuo. "El estudio de estas creaciones de la psicología racial, dice Freud, no está completo, pero parece sobremanera probable que los mitos, por ejemplo, son vestigios deformados de las fantasías desiderativas de naciones enteras — los sueños epocales de la joven humanidad." Sigmund Freud, "The Relation of the Poet to Daydreaming" (1908), trad. I.F. Grant Duff, en *Character and Culture,* ed. Philip Rieff (New York: Macmillan, 1963), p. 42.

7 Freud, p. 41.

8 Cuando Freud dice que los mitos son fantasias raciales, ("The Relation of the Poet to Daydreaming"), p. 42, parece admitir el origen social del mito. En realidad reduce el fenómeno social a la psicología individual, y en definitiva a los instintos biológicos individuales. De ahí que Freud no pueda aceptar la prioridad cronológica de la psicología colectiva, y se vea obligado a postular la contemporaneidad de la psicología individual, que al final sirve el próposito de elucidar también la psicología del grupo. Cf. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* trad. James Strachey (New York: Norton, 1959), pp. 54-60.

9 Américo Castro, "Poesía y Realidad en el Poema del Cid", en *Semblanzas y Estudios Españoles* (Princeton, New Jersey, 1956), p. 6.

10 Marshall McLuhan define el mito como "the mode of simultaneous awareness of a complex group of causes and effects." Marshall McLuhan and Quentin Fiore, coordinated by Jerome Agel, *The Medium is the Message, An Inventory of Effects* (New York: Bantam Books, 1967), p. 114. La definición es incompleta (parece esencial al concepto de mito su tangencial relación con la estructura axiológica de la comunidad a la que sirve), pero dirige nuestra atención a la concreción epistemológica de relaciones abstractas que indefectiblemente encontramos en el mito.

11 "La mitología, en el sentido más — amplio primario — de la palabra escribe Dámaso Alonso, es una reducción de la cambiante y siempre renovada actividad biológica a fórmulas inmutables, un paso de lo abstracto a símbolos concretos". *Góngora y el Polifemo,* I, (Madrid: Gredos, 1980), p. 144. Si bien coincido en la formulación de esta condición del mito con Dámaso Alonso, puede advertirse que la coincidencia es sólo aparente. Con el adjetivo "abstracto" Alonso no se refiere a ningún objeto fenomenológico, percibido por un sujeto cognoscente, sino a la realidad primaria, lo que otros designarían lo concreto por excelencia. Así, Alonso polariza la realidad en dos únicas vertientes, la natural y la humana, que consiste en una desecación de aquélla con fines de representación y manipulación: "Queda así el mundo

desdoblado en dos zonas: abajo, la tornadiza variedad vital; encima, su representación mítica en fórmulas ya fraguadas de una vez para siempre, estilizadas, inmutables" (p. 145). En esta definición el mito aparece, efectivamente, como artefacto epistemológico, pero abraza toda actividad conceptual y, por lo tanto, resulta indiscernible de otros métodos intelectivos.

12 Este aspecto formulario del mito fue evocado por José Ortega y Gasset en su descripción del hombre mitológico (nótese que Ortega lo define como especie distinta a la del hombre racional): "La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en aprontar un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida." "El ocaso de las revoluciones", en *El tema de nuestro tiempo. Obras Completas,* III (Madrid: Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983), p. 211. Por lo visto, el mito deja de serlo, para Ortega, cuando nos remontamos de su uso mostrenco al momento de su incepción. Según esto, la expresión "hombre mitológico" no designaría a una comunidad humana poseedora de mitos activos, sino a un tipo de hombre contemporáneo con el pensador. En la nomenclatura de Ortega tiene un nombre más notorio: es el hombre-masa. En otro lugar ha definido Ortega el mito según su contenido, haciéndolo consistir "formalmente en la maravilla, en la inverosimilitud misma". *La Idea de Principio en Leibnitz,* en *Obras Completas,* III (Madrid: Revista de Occidente, 1962), p. 310. No se trata aquí de una simple repetición de sabiduría popular, sino de una voluntaria desrealización del mundo en favor de una satisfacción imaginaria de los deseos en un mundo que es el reverso de la posibilidad. Esta segunda definición, cuyo parentesco con la noción freudiana del mito es patente, incapacita a Ortega para explicar la penetración y difícil erradicación de los mitos en el ámbito de lo que él ha llamado creencias, esto es, en las estructuras de conciencia colectivas.

13 Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology:* I, trad. John and Doreen Weightman (New York: Harper & Row, 1975), p. 12.

14 Jesi, pp. 90-94.

15 Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked,* p. 12.

16 "El rasgo característico del pensamiento mítico es que se expresa a sí mismo mediante un repertorio heterogéneo, el cual, aun cuando pueda ser amplio, nunca deja de ser limitado. Tiene que utilizar este repertorio sea cual fuere su propósito, porque no puede disponer de otra cosa. El pensamiento mítico es, por tanto, una especie de *bricolage* intelectual..." Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p. 16.

17 Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked,* pp. 7-8.

18 Frank Lentricchia descubre sagazmente un trascendentalismo crítico en la posición de Lévi-Strauss: Though he will go on to state his differences with Kant — he claims to assume neither universal forms of human understanding nor a trascendental subject — he ends where Kant did: with an assumption of universal forms of consciousness which function as an eternal geometry, or transcendent center, that underwrites "a pattern of basic and universal laws"' *After the New Criticism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), p. 127.

19 Jesi, p. 112.

20 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* cit. por Jesi, p. 90.

21 Philip Rahv, "The Myth and the Powerhouse", en *Literature and the Sixth Sense* (Boston: Houghton Mifflin, 1970), pp. 204-205.

22 Rahv, p. 205.

23 Roland Barthes, *Mythologies.* Trad. Annette Lavers (New York: Hill & Wang, 1972) , p. 110.

24 Jesi, p. 49.

25 Barthes, p. 114.

26 Barthes, p. 129.

27 Barthes, p. 129.

28 Barthes, p. 131.

29 Barthes, p. 121.

30 Ortega, *La Idea de Principio en Leibnitz,* pp. 310-311.

31 Frederic Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971), p. 145. Jameson expone (y parafrasea) la obra de Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1960), p. 1548.

32 Francis M. Cornford, *La filosofía no escrita,* trad. Antonio Pérez Ramos (Barcelona: Ariel, 1974), p. 87.

33 Mary Douglas. *Natural Symbols* (Harmondsworth, Middlessex: Penguin Books, 1973) , p. 77.

34 Basil Bernstein, en un trabajo titulado "A Sociolinguistic Approach to Socialisation", 1970, cit. por M. Douglas, p. 44.