

DOSIER

El idealismo negro

Black idealism

Sergio Espinosa Proa  
Universidad Autónoma de Zacatecas  
sergio.espinosa@uaz.edu.mx

**Recepción: 08/12/2025 – Aprobación: 31/03/2026**

**DOI.**

## Resumen

El mito, en su historia, designará *grosso modo* lo falso y lo absurdo. Por descontado que llegar a este punto no ha sucedido de la noche a la mañana, ni de forma lo que se dice pacífica. El mito proporcionaba respuestas a preguntas no formuladas; la tragedia deja abiertos, expuestos, los enigmas para los que no hay solución. ¿Qué progreso existe en este paso? El mito responde sin preguntar, la tragedia inquiere sin responder: ¿qué podría aportar, en este rudo escenario, la filosofía? El mito no es, propiamente, un lenguaje, sino una manera de articular un lenguaje previamente dado. Desechada la idea de un origen divino, de un don sobrenatural, de un lenguaje primigenio. El mito es de lo que aquí se habla.

**Palabras clave:** Mito, Paraíso perdido, Idealismo, Pensar, Filosofía.

## Abstract

Throughout history, myth has broadly come to signify the false and the absurd. Needless to say, this shift did not happen overnight, nor was it exactly a peaceful process. Myth provided answers to unasked questions; tragedy leaves open, laid bare, the enigmas for which there is no solution. What progress lies in this shift? Myth answers without asking; tragedy inquires without answering: what might philosophy contribute in this harsh scenario? Myth is not, strictly speaking, a language, but a way of articulating a language that has already been given. The idea of a divine origin, of a supernatural gift, of a primal language, has been discarded. Myth is what is being discussed here.

**Key words:** Myth, Paradise Lost, Idealism, Thinking, Philosophy.

## 1. Introducción.

El mito, en su historia, designará *grosso modo* lo falso y lo absurdo. Por descontado que llegar a este punto no ha sucedido de la noche a la mañana, ni de forma lo que se dice pacífica. El mito proporcionaba respuestas a preguntas no formuladas; la tragedia deja abiertos, expuestos, los enigmas para los que no hay solución. ¿Qué progreso existe en este paso? El mito responde sin preguntar, la tragedia inquiere sin responder: ¿qué podría aportar, en este rudo escenario, la filosofía?

El mito no es, propiamente, un lenguaje, sino una manera de articular un lenguaje previamente dado. Desechada la idea de un origen divino, de un don sobrenatural, de un lenguaje primigenio. El mito es de lo que aquí se habla. la lógica del mito exige, no simplemente tolera, variantes. No existe *el* mito, un prototipo respecto del cual todos los demás serían copia. Todos valen. Mientras más variantes se encuentren, más fácil será descifrar o reconstruir su armazón.

## 2. Encantamiento y persuasión

Es de comienzos de los 70s —concretamente, de 1974— el artículo de Jean-Pierre Vernant que aquí usaremos en principio: *Razones del mito* (en: Vernant, 1982: 170-224). Responde a un conjunto de preguntas ciertamente inquietantes, que se pueden resumir en una: ¿qué busca resolver el mito, si algo? Vernant teme —o confía en— que el mito sería una especie de lenguaje, una forma específica, irreductible, de pensamiento y de conducta humana: un mundo, no sólo una manera de verlo. No le pasa desapercibido que, en esta Civilización, el mito se ha configurado como *lo Otro* de una pareja fraterna —y muy exitosa— de conceptos: lo Real y lo Racional. El mito, en su historia, designará *grosso modo* lo falso y lo absurdo. Por descontado que llegar a este punto no ha sucedido de la noche a la mañana, ni de forma lo que se dice pacífica. Un primer corte se verifica entre lo hablado y lo escrito: los mitos pasan de boca en boca. La invención de la escritura permitió, al lado de otras novedades, la

aparición de eso que aún conocemos como filosofía; sin escritura ella sería impensable. Tampoco habría medicina, ni historia, ni retórica; estos discursos no representan solamente modificaciones estilísticas, sino continentes enteros emergidos del fondo de un Océano poético. Escribir lo va a transformar todo. En la escritura el lenguaje se piensa a sí mismo. Pero en esta auto-reflexión, el lenguaje ha de emprender un intenso proceso de abstracción merced al cual las figuras míticas o poéticas, las fuerzas y los personajes, los dramas y las peripecias, se desnudan hasta casi desaparecer: queda solamente el esqueleto, el guion. Una historia —un tejido de historias— se aparta para dar sitio a un esquema. ¿Qué se gana y qué se pierde en este nacimiento? Se gana claridad, pero, ¿es lo único que interesa? Imaginemos que un locutor experimentado nos explica una sinfonía: muy bien, pero, una vez hecho esto, ¡dispongámonos a escucharla! No tendría por qué suprimirse una vez descrita —a menos que se le considere causante de algún daño individual o colectivo. ¿Lo es? Se gana también una precisión derivada de la sobriedad: de la palabra hablada a lo escrito ha disminuido notablemente la emoción, la fascinación, la seducción. Se transitará así, sin remedio, del placer a la utilidad. Del derroche a la austeridad. Del encantamiento al desencanto. ¡Pasan muchas cosas —buenas y malas— con la irrupción de la escritura! El mundo del mito es fundamentalmente ágrafo. El *logos* gana en eficacia lo que pierde en vida. Reprime sus virtudes miméticas: se evapora el misterio y la fuerza de sugestión. ¡Es algo democrático! Todos parecen comprenderlo. Deben poder hacerlo, pues se trata de confrontar argumentos, de participar en un debate:

No se trata ya de vencer al adversario hechizándolo o fascinándolo por medio del poder superior de su verbo, se trata de convencerlo de la verdad haciendo que poco a poco su propio discurso interior, conforme a su propia lógica y según sus propios criterios, coincida con el orden de las razones expuesto en el texto que se le presenta. Desde este punto de vista, todo aquello que daba a la palabra su poder de impacto, su eficacia sobre los demás, se encuentra de ahora en adelante rebajado al rango del *mythos*, de lo fabuloso y de lo maravilloso, como si el discurso no pudiese ganar en el orden de lo verdadero y lo inteligible sin perder simultáneamente en el orden de lo placentero, lo emocionante y lo dramático (Vernant, 1982: 174).

Del hechizo a la persuasión, del drama a la lucha por la verdad, del placer al deber. ¡Todo esto ocurre al, y por, poner las palabras por escrito! Evidentemente, *no todo* será susceptible de escribirse, de manera análoga a la imposibilidad de decirlo todo. Si existe lo indecible, con mayor motivo existirá lo inescrrible. ¿Dónde podría esconderse? Desde las exigencias del *logos*, el mito delatará su naturaleza suplementaria y ornamental. Al pan pan, y al vino vino. Pero, ¿qué ocurre con ellos? Ni uno ni otro son sólo pan o sólo vino. ¿Dónde empezarán y dónde dejarán de ser lo que son? ¡Fetichismo de la mercancía! Pero el propósito es aquí ostensible: un discurso no se escribe con el fin de conmover a un auditorio presente en el momento de su pronunciación. Se trata de convencerlo, o de instruirlo, sólo de eso. Porque no se escribe para los presentes, sino para un público ideal: un público futuro, eterno, un público que no tiene existencia fáctica. Vernant citará a Tucídides y a Polibio como testigos de cargo. Enseguida citará a Platón, a Aristóteles y a Gorgias. Para todos ellos, el mito es una cosa de niños: ni siquiera de adolescentes. Al mito no le incumbe la verdad, no está hecho para alojarla. De hecho, con Aristóteles el divorcio entre la palabra mítica y el discurso lógico ha llegado a ser total y absoluto. Ya pertenecen a mundos inconmensurables. Esta situación descorazona. No se alcanza a distinguir con claridad la razón por la cual un modo de pensar tiene que desautorizar al otro. Pero, sobre todo, no se ve de inmediato por qué el *logos* tendría que deshacerse del mito. ¿Ha tirado al niño con el agua sucia? Quizá el mito no llegue a tanto: la lógica no es, de por sí, su enemiga, pero no va a permitirle —hay que comprender cómo, y hasta dónde le ha sido posible evitarlo— ensoberbecerse. La lógica se ha comportado como una huésped empoderada (diríamos hoy día). Tal sería en la actualidad el problema: ¿quién ha resultado ser más intolerante? ¿Quién, el pensamiento mítico o el lenguaje lógico, ha acumulado y ejercido mayor violencia? En Grecia, y no sólo a consecuencia de la aparición de la escritura, el mito decae. No se renuevan —no podrían hacerlo— sus repertorios. ¿Experimenta un eclipse? Vernant se remite a Jenofonte y —sobre todo— a Píndaro a fin de mostrar

sus transformaciones internas: el mito adopta los modales de la Leyenda: quiere *servir* de ejemplo: "El mito ha adquirido valor de paradigma" (Vernant, 1982: 178). En Sófocles, los personajes de sus tragedias —Edipo o Antígona— ya no vehiculan fuerzas impersonales; son hombres y mujeres de carne y hueso que se transforman en *objetos de discusión*. El mito proporcionaba respuestas a preguntas no formuladas; la tragedia deja abiertos, expuestos, los enigmas para los que no hay solución. ¿Qué progreso existe en este paso? El mito responde sin preguntar, la tragedia inquiere sin responder: ¿qué podría aportar, en este rudo escenario, la filosofía?

### 3. La parte oscura

¿A qué se referirían, respectivamente, el niño y el agua sucia? El mito no siempre ha sido repudiado o menospreciado por la filosofía:

Se observa así que, aunque en muchos aspectos se oponga al lenguaje mítico, la filosofía griega lo prolonga o lo traspone a otro plano, desembarazándolo de lo que constituía en él el elemento de pura 'fábula'. La filosofía puede aparecer entonces como un intento de formular, desmitificándola, la misma verdad que el mito presentaba ya a su modo expresándola bajo la forma de relatos alegóricos (Vernant, 1982: 186).

De este modo ha procedido buena parte de la filosofía clásica. Lenguaje indirecto: te lo digo a ti, comadre, para que entienda la nuera. Pero, ¿por qué no entendería? O más bien: ¿qué es lo que la nuera no entendería? Esto: que el mito *prefigura* a la filosofía. Ninguna nuera es —por fortuna— lo suficientemente hegeliana (ni comtiana). La misma verdad, pero contando historietas. O la filosofía ha sido finalmente una cosa de niños, o el mito siempre se ha destinado, lo sepa o no, a la gente grande. El pensamiento filosófico bizquea ante el mito: o bien naufraga éste en un mar de fantasía y sinsentido, o bien anuncia al pensamiento racional, lógico, respecto del cual sería su embrión. En cualquier caso: su lenguaje es alegórico. Nunca dice bien lo que tendría que decir. En consecuencia: exige un exorcismo. Por

eso honra a Schelling considerar al mito en su autonomía: no expresa lo mismo de otra forma, porque nunca dice lo mismo. No existe otra forma de decirlo. No se deja traducir ni reducir. No hay hermenéutica que valga. Las interpretaciones están, todas, de más. Un mito es como un sueño: como música. Inexplicables. Monádicos. Menos inefables que irreductibles. El mito, dice Schelling, es tautegórico, no alegórico. No resulta sencillo extraer las consecuencias de esto, pero podemos empezar por concentrarnos en una sola: *un mito no es un dogma*. Un mito no sirve de fundamento a una creencia obligatoria. Pasmosa, salutífera diferencia con la religión. Por eso, también, la mejor comprensión que acerca de los mitos tienen los antropólogos que los helenistas. Un mito es extraño, renuente —no por mero accidente— a ser racionalizado. Se pierde de vista si se le somete —siempre violentamente— a un cambio de coordenadas. De lejos se ven mejor. Pero, ¿cómo entenderlos en sí mismos? ¡El niño no es el mismo si se le priva de su agua sucia! Ni es una enfermedad del lenguaje —pretensión de la Escuela Alemana de Mitología Comparada—, ni una fase necesaria, pero anticuada, de la evolución social —como quiere la Antropología Británica—, ni un testimonio distorsionado de la historia real —como sugiere, en vena evemerista, la Escuela Filológica Alemana—: un mito, como un sueño, no quiere decir nada. O, más exactamente: quiere *decir nada*. Su lógica consiste en decir (mostrar) que *no todo* es lógica. No todo es Cosmos. ¡No todo es lenguaje! El significado más profundo de los mitos remite a la certeza de que perseguir el significado por encima de todo nos echa a perder la fiesta. Un artista nos mira consternado si interrogaron directamente por el sentido de su obra. ¡Por supuesto que algo significa, pero eso me trae sin cuidado! La ciencia de los mitos semeja una pelea de perros. Pregunta siempre *de dónde viene*, se engolosina con uno solo de ellos, intenta traducirlo a otra lengua menos caótica, lo vincula con un símbolo religioso y, en fin, lo contempla como una manifestación de un pensamiento periclitado. Bueno, con semejante estrategia no nos podremos quejar de no haber entendido ni avanzado gran cosa. ¿Será tan difícil darle al mito su lugar? Ha sido

necesario esperar la declinación del positivismo y la ruina de la autopercepción de Occidente como medida de todas las medidas, como cima de la Historia Universal, como playa terminal: "Se despierta ahora el interés por esa parte de oscuridad que el hombre lleva dentro de sí, por lo que esa parte oscura puede tener de auténtica y esencial" (Vernant, 1982: 198). *Parte de oscuridad*: la razón no es todo, ni siquiera la mitad de todo. En ese —no poco siniestro— movimiento podemos adscribir la renovación de nuestro pensamiento. Allí localizaremos la distinción —no necesariamente desinteresada— entre símbolo y signo; allí hallaremos nuevos puntos de partida, como los de Marcel Mauss y Georges Dumézil; allí nos toparemos con el macizo levistosiano, verdadero parteaguas del pensamiento del siglo XX. Pensar menos lo impensable que lo no-pensado por las estrategias anteriores, que no dan la impresión de haber salido del todo de la época helenística. Simbolismo y funcionalismo han seguido los pasos de Schelling y de Creuzer: el mito no se afirma como lenguaje conceptual, donde el signo no puede no ser arbitrario ni apuntar a un referente exterior, sino como plexo simbólico, donde el símbolo es natural y pertenece al mismo horizonte de lo designado. Florecerán enfoques menos rígidos (de Cassirer a Ricoeur, pasando por Rudolf Otto y Mircea Eliade, por Jung y Kerényi), pero en el borde mismo de la más acrítica complicidad con la religión:

Así, el símbolo no está nunca en equilibrio ni en reposo. Hay en él un movimiento constante, una intención más allá de lo que expresa. Esta tensión del símbolo a sobrepasar indefinidamente su propio contenido lo cualifica como expresión de lo sagrado, de lo divino, y explica a la vez la vida permanente de los mitos, que reciben sin cesar nuevas significaciones, incorporando comentarios, glosas e interpretaciones para abrirse a otras dimensiones por explorar o por redescubrir (Vernant, 1982: 201).

Esta posición conducirá inexorablemente a un discurso híbrido: no será ni ciencia ni llegará tampoco a ser religión. ¿Filosofía? Menos aún. Algunos —por ejemplo, Julien Ries— lo han identificado y calificado como un *Nuevo Humanismo*. ¿Uno más? El efecto inmediato ha sido borrar la diferencia entre el mito y cierta versión —una suerte de cristianismo descafeinado muy *ad hoc* a la época— de la religión. ¿Por qué han experimentado tanto éxito determinadas obras de C. G. Jung? No sólo por una

eficaz publicidad y mercadotecnia. Vernant asocia a esta línea simbolista el método funcionalista, que funge a su respecto como reverso perfecto. Ambas, pese a su evidente interés, no logran sostenerse en pie. Más cerca de la verdad se hallan Mauss y Dumézil: el primero con su concepto de *hecho social total* y el segundo con la fertilidad de su hipótesis tripartita: soberanía, potencia, fecundidad. Nada de humanismos. Pero tampoco de positivismos. Donde se anudan —y también se rompen— todos los hilos es en Claude Lévi-Strauss. ¡Y hay quien cree aún que el estructuralismo fue una moda pasajera!

#### 4. Qué significa pensar

No atinamos a salir de aquí: pensamiento mítico por doquier. En la vida cotidiana, en los medios masivos de comunicación, en los deportes y espectáculos, en la política (a manos llenas). En la vida académica, o en la cultura, por más que a muchos, que vivimos en ella y de ella, no nos agrada. O quizá muy en el fondo, sí. Nada qué hacer. ¿En la filosofía? ¿A qué obedece que Kant, en su siglo, ni lo haya hecho en el mundo? Seguramente a que no halló en él vestigio alguno de pensamiento. Ni siquiera, vamos, un balbuceo de la Razón, y eso, andando los años, parecerá bastante grave. Pero los discípulos, a su debido tiempo, querrán la revancha, y la tendrán. Uno de ellos, eximio: Ernst Cassirer (1874-1945). Así comienza su estudio, publicado en Alemania apenas en 1964, aunque redactado en 1924: a tambor batiente. ¿Por qué no existe una *Crítica del pensamiento mítico*? Está la Razón Pura, la Razón Práctica, el Juicio (como discernimiento); ¿y el Mito? ¿No designa una dimensión humana? Está la Ciencia, está la Moral, está el Arte, está la Religión... ¿Y el Mito? ¿Dónde? ¿Para qué? Se entiende: es *contra* el Mito que la razón científica se ha construido a sí misma; se ha parapetado contra él. Si queremos saber qué es el mito en Kant, bastará con leer a contraluz, pacientemente, la *Crítica de la Razón Pura*. Allí lo encontraremos, agazapado, como un mapache entre los

escombros y los tambos de basura. El mito pertenece no al saber de (la) verdad, sino a todo cuanto a él se opone. ¿Podría convertirse en un objeto? Escasamente, pues es del género de la Ilusión. De la falsedad. Habrá que esperar a Schelling para verlo emerger como continente: la ciencia —la razón pura— sólo ocupa una esmirriada, raquílica esquinita. Esta no parece solamente una imagen aferrada a fin de salir del paso: *el Mito es el continente, mientras que la Razón sólo ha acampado en él*. Pero pretende adueñarse de todo el territorio. He ahí la hazaña de Schelling, en pleno siglo XIX: nada que ver con la concepción ilustrada del mito. Éste llegó para quedarse, como el Inconsciente freudiano. El mito no es una forma degenerada o atrofiada: es un modo —perfectamente sano y potente— de la conciencia. Sea como sea, Cassirer se percata de su necesidad: Kant debió tenerlo seriamente en cuenta. ¿Por qué no lo hizo? Porque —hipótesis válida— amenazaba con hundir la embarcación. Nuestra especie es racional; hay partes limítrofes, fronterizas. El mito se encuentra a medio camino. Conecta con un exterior. Está como infectado por ese exterior. Es humano —y no. Nacimiento de la filosofía. Génesis del pensamiento. Sí: eso es pensar. No saber, no creer, no simplemente imaginar. Nunca dar por hecho. Pensar: sin garantías, sin imposturas. ¿A qué se refiere el mito? A lo desconocido. Le asusta, tal vez, pero no se cierra ni se encoge ante él. No crece: allí nace un pensamiento. A la intemperie. A campo traviesa. Un poco a tientas. Cassirer entiende mejor a Kant que como el de Königsberg se entiende a sí mismo: la razón sólo es razón si sabe o aprende a darle lugar a eso que ella no es. Sin el Mito, ¿existiría? Es igual que preguntar por la conciencia: en ausencia del sueño, ¿ella sobrevive? ¿No enloquece? Multitud de evidencias dirían que no, que no puede existir. El mito es aquello que la razón no es, pero tampoco sería lo que ella es sin él. Sin necesidad de acrobacias dialécticas. Es como el mar para el barco. Según la *Fenomenología del Espíritu*, es el éter. Ahora bien, el éter —así denomina Hegel, a veces, a lo otro—, ¿es aquello que precisamente y sin falta la conciencia se apropia? No: sólo designa su límite. Más allá no hay conciencia, no hay Espíritu, pero *sin ello* no hay ni conciencia, ni luz, ni auténtica cordura. Lo real no es el objeto de la conciencia: apunta a su ya-no-más. ¿Qué quiere decir esto si

no que aquello que enfoca —racionalmente— la vuelve ciega? Problema eminentemente filosófico. Se vislumbra la posición del Idealismo: aceptar el afuera de la razón terminará por disolverla. No hay, no puede haber cosa-en-sí. Todo es Espíritu, Idea, Dios, Nous. ¿Y si no? Religión no habría, pero, ¿filosofía? Se intuye ahora la diferencia. Pensar no es rechazar, ni asimilar lo Desconocido. Ni positivismo, ni dialéctica. Filosofía. A un lado de ella, escoltándola pero manteniéndola a raya, religión o ciencia. Formas de disolución de lo Desconocido. Cassirer ve claramente, ello no obstante, la postura de Hegel, y no puede hacer otra cosa que tomar partido por ella: el mito es *parte* de la Fenomenología del Espíritu. *Es* Espíritu (aunque inconsciente, según diría Schelling). Pero no constituye, en modo alguno, su enemigo. Entonces qué: ¿nos vamos de copas con él? Nunca queda del todo claro qué hacer, cómo conducirse con él. Uno es lo Otro, lo otro es parte del Uno. "Pues el verdadero punto de partida de todo devenir de la ciencia, su comienzo en lo inmediato, no se encuentra tanto en la esfera de lo sensible como en la esfera de la intuición mítica" (Cassirer, 1972: 13). El mito no es el comienzo del pensamiento, no es un embrión o una yema o un feto: es el pensamiento de lo sensible, de lo inmediato. La razón es segunda. ¿Segunda con relación a qué? A la fuerza, a la potencia. Simple. El mundo mítico no se encuentra poblado de otras cosas. Lo habita la fuerza, el poder. ¿Qué lo sustituye? El dominio. Es decir: la *representación* del poder. Se cuele entonces la mentira, la impostura, la hipocresía. No es ya el poder, sino su simulacro: de eso están hechas (e inevitablemente deshechas, amenazadas desde dentro) las civilizaciones. El poder se considera malo, moralmente reprobable. De ahí la repulsión desplegada hacia Hobbes, hacia Maquiavelo, hacia Spinoza, hacia Sade, hacia Schmitt, hacia Jünger, hacia Bataille (la lista no es exhaustiva). Pensadores *malos* o malditos. Al poder físico lo reemplaza el dominio metafísico. No podemos decidir que eso esté bien o mal, pues nosotros, civilizados, nos hemos quedado, sin apelación posible, de este lado. El mito se halla habitado por dioses y demonios. Gran descubrimiento: la conciencia mítica responde

a lo inmediato. ¿Es malo? No, sólo es *poco*. Le resta una vida —ni buena ni mala: desconocida— por vivir. Cassirer no aboga por el mito: no es un antropólogo, sino un filósofo (kantiano, para más señas). A la bestia hay que domarla. Es preciso conocer al mito, aunque no sea el enemigo. Pero no hacer lo que él quiere. ¿Por qué no? Esa es la pregunta. Desde la razón, el mito se quedó en una fase intermedia. Cassirer lo enuncia con total limpidez: "El conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que previamente ha captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia" (Cassirer, 1972: 13). El conocimiento *debe* dominar a la fuerza. No imitarla. Se entiende por qué razón Spinoza y Nietzsche darán color al siglo.

## 5. El idealismo negro

El mito no es una larva del pensamiento: obedece a una lógica tan férrea como aquella que reclama, para operar, la razón técnica. Tampoco es un residuo, o una esquirra, o una migaja.

El mito no es una vaga expresión de sentimientos individuales o de emociones populares: es un sistema simbólico institucionalizado, una conducta verbal codificada que conlleva, como la lengua, maneras de clasificar, coordinar, agrupar y oponer los hechos, de captar a la vez semejanzas y desemejanzas, en resumen, de organizar la experiencia (Vernant, 1982: 204).

¿Cuál sería la diferencia, si es que, en rigor, la hay? ¿La presencia activa de la conciencia? Allí anida una dificultad. Es un lenguaje, no una simulación; en consecuencia, un pensamiento que no le pide permiso a nadie para existir y no se avergüenza de serlo. Vernant emplea el término *atmósfera* para señalar su carácter nutricional: el mito *se respira* antes de ser pensado. Es como un líquido amniótico: todo se baña en él. Una *mitósfera*. Incluso la religión nace en y de ella. Su ética, su economía, su política, su arte, su filosofía... Desde Marcel Mauss, no resulta incorrecto hablar de un *Homo míticus*. El mito no es una porción del territorio: es la figura del mundo entero. ¿De dónde procede esta concepción tan generosa? De

Émile Durkheim. Mauss era su sobrino. Su idea no tiene que ver con el atomismo del significado: es holística. Nada significa por sí mismo y de espaldas a otra cosa. Cada aspecto de la vida es solidario de otro: es como una sutil telaraña. Una palabra, una institución o práctica, un concepto: todo está articulado: "No es ya confusión afectiva, fantasía individual, juego gratuito de la imaginación u oscura revelación de una gnosis secreta. Remite al sistema institucional y mental del que es una expresión particular" (Vernant, 1982: 206). ¿Cuáles son sus rasgos específicos? Primero, su polisemia y su polivalencia. No se trata sólo de que todo se encuentre conectado, sino de entender *cómo* lo está. Una palabra no "representa" a la realidad; es parte de ella. Tal vez a un niño no le sea imposible imaginarlo. A un adulto civilizado, le será muy difícil. A menos que sea un poeta. Antes de decidir, es necesario tomarse el tiempo que esas conexiones exigen para establecerse. En semejante perspectiva, nada se deja al azar: todo tiene —o puede tener— sentido. Cada ínfimo, minúsculo detalle. Marcel Granet estudiando a la China Antigua, Louis Gernet la Grecia Arcaica. ¿Es comprensible su mundo respectivo para las parsimonias de la ciencia moderna? Georges Dumézil lo intenta expresamente: quiere descubrir un patrón mítico común. No en el hombre en abstracto, sino en ese —de todos modos amplísimo— sector de la humanidad conocido o identificado como el tronco indoeuropeo. Es famoso su hallazgo: el modelo de tripartición funcional. Soberanía, potencia física, fecundidad. La Ley, la Fuerza, el Sexo. El objeto de estudio no es la religión, ni la literatura, ni el derecho, sino la *estructura* que organiza y le otorga un lugar específico a cada segmento. Dos indicaciones: 1) la estructura no está en la conciencia de nadie, y 2) la estructura es mental:

Las estructuras que el comparatista se propone aclarar son de orden mental: conciernen a los grandes marcos del pensamiento, a los modos de representación del universo, humano y divino, y a la organización de la sociedad en el equilibrio de sus componentes necesarios; no se refieren a acontecimientos históricos y ni siquiera a hechos sociales, de los cuales serían expresión directa o simple reflejo (Vernant, 1982: 207).

Nos encontramos en las antípodas de la vulgata marxista: *lo que manda es siempre la superestructura ideológica, pero nadie lo sabe*. ¿Volvemos al idealismo? Un idealismo

del Inconsciente, en todo caso. Un Idealismo negro. Un Idealismo no humanista. Un Idealismo decapitado. Es, sin ir más lejos, el clima intelectual en el que prospera el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.

## 6. El veneno estructuralista

Valdrá mucho la pena demorarse en este punto. Sin entrar en el detalle del método estructuralista, que ni siquiera los antropólogos dominan en su totalidad, podemos enunciar —sin mucha pérdida: al contrario— sus consecuencias ideológicas o propiamente filosóficas. Primeramente: la lógica del mito exige, no simplemente tolera, variantes. No existe *el* mito, un prototipo respecto del cual todos los demás serían copia. Todos valen. Mientras más variantes se encuentren, más fácil será descifrar o reconstruir su armazón. Nada que ver con Platón y su estela. Nada de esencia y existencia. Nada de idea y materia. Y nada que ver, por lo demás, con la lógica de una Revelación. Diferencia abismal con la metafísica y con la religión. De ahí se deriva un segundo elemento: descubriendo que la infinidad de los mitos —y sus miríadas de variantes— obedecen a un conjunto finito de disposiciones lógicas —como el lenguaje mismo—, el lugar de privilegio asignado a la conciencia se torna innecesario: nada que ver con Descartes y sus numerosos seguidores. Ahí cobra sentido la famosa afirmación —que ciertamente suena exagerada— de que no son los hombres quienes piensan los mitos, sino que los mitos usan a los hombres para pensarse entre sí. Diferencia abismal con la dialéctica hegeliana y la fenomenología de Husserl. Adiós a las filosofías de la conciencia. El mito no es, propiamente, un lenguaje, sino una manera de articular un lenguaje previamente dado. Desechada la idea de un origen divino, de un don sobrenatural, de un lenguaje primigenio:

Tanto si se acepta este punto de vista como si se rechaza poniendo en duda la pertenencia, en el caso del mito, del modelo estructuralista de los dos ejes paradigmático y sintagmático —o más generalmente la validez de una transferencia pura y simple de los esquemas lingüísticos a las estructuras del mito (...)—, se ha de reconocer que, ni en el plano de la teoría ni en el del trabajo concreto de

desciframiento, después de Lévi-Strauss la situación es ya la misma que era antes. Su obra marca un giro y un punto de partida. Para sus adversarios, como para sus discípulos y para quienes trabajan en una línea paralela, la investigación mitológica no sólo se encuentra enfrentada a cuestiones nuevas, sino que ya no es posible plantear en los mismos términos los problemas antiguos (Vernant, 1982: 213).

Posiblemente su método se descubra, hoy, en relativo desuso, pero sería muestra de miopía o perversidad sostener que el estructuralismo sólo ha sido una moda intelectual, una coquetería típica de los franceses. En modo alguno lo es. El daño está hecho. Lévi-Strauss no interpreta los mitos, no se impone a sí mismo la ambición de comprenderlos: le basta con descomponerlos, con descifrar su modo de funcionamiento. No precisa de hermenéutica alguna, que se revela entonces como una herramienta de la misma Revelación religiosa. Pero ya sabemos que los mitos no revelan nada: son un juego de permutaciones, un juego de naipes, un juego de lenguaje. Nada profundo se hallará en ellos. O, más bien dicho, nunca se llegará a establecer un significado profundo, un arquetipo o una idea trascendente. Nada que ver con Jung, con Eliade, con Durand. Son florilegios, ilusionismos, juegos de abalorios. En eso consiste justamente su seriedad. Espantan o asombran, maravillan o divierten, pero ello no significa en absoluto que sean formas de revelar un sentido oculto. A los creyentes, aunque se presenten como filósofos, un método así les molesta y asusta sobremanera; se lo imaginan aplicándose en su propio *corpus*. Es el caso de muchos, pero será suficiente con mencionar a Paul Ricoeur. Obviamente, terminará imponiéndose sobre el etnólogo, que ni siquiera logró convencer a sus propios colegas.

No se trata de descifrar un mensaje a partir de un código conocido para restituirle el sentido, sino de encontrar el código secreto en el que se funda y que ha gobernado su emisión partiendo de un mensaje dado, en sí mismo insignificante o absurdo. Al negar así al mito su carácter de mensaje se le niega a la vez la capacidad de decir algo, de formular una aserción, verdadera o falsa, sobre el mundo, sobre los dioses o sobre el hombre. Ningún mito por sí solo diría nada ni podría decir nada sobre ningún orden de realidad. Son todos los mitos juntos los que determinan reglas de transformación estructural análogas a las que presiden la organización de otros conjuntos estructurados, como el sistema de las alianzas matrimoniales, de los

intercambios entre grupos sociales y de las relaciones de dominio y subordinación política (Vernant, 1982: 214).

Estas palabras no pasan de moda. Son poderosas. Pensemos, tranquilamente, en lo que pasaría al conducir las al seno de nuestras creencias religiosas. Exacto: desactivarían toda su violencia. Los mitos juegan con las palabras; ¡las religiones también, pero las confundimos con la Verdad, con *el* Sentido! Se entiende muy bien la inquietud de Ricoeur. ¿Nos podría contagiar? No ha sido sino hasta la aparición histórica de las religiones universalistas de salvación que los mitos se comenzaron a someter al juicio verdadero/falso. Evidentemente, sucumbieron. Anteriormente, no tenía la menor importancia. Se percibe la amenaza: descifrar a los mitos —y no interpretarlos— equivale a quitar del centro al hombre. Al Hombre-Dios. ¡No es cualquier cosita! Los mitos existen para impedir —inconscientemente— la aparición de esta monstruosidad: ¿habría algo más peligroso que un Hombre-Dios, que un Dios-Hombre? No es inocente que Ricoeur, protestante, alegue que el método estructuralista sólo podría aplicarse a los indios americanos. Nuestra civilización heleno-judaica se halla blindada. Hasta quiere darnos risa. Pero quizá no le falta razón: Europa y el Medio Oriente, hasta la India, se han deslizado por la pendiente que el pensamiento mítico eludió por milenios. Cayó casi de bruces en la Historia. Pero, precisamente por eso, el ácido o el veneno estructuralista resultará para ella tan delicado:

El mito pone, pues, en juego una forma lógica que podríamos llamar, en contraste con la lógica de la no contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad. ¿Cómo formular, cómo formalizar estas operaciones de tanteo que convierten a un término en su contrario manteniéndolos separados desde otros puntos de vista? (Vernant, 1982: 219).

Mejor, en definitiva, que haya sido una moda.

## Referencias.

- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas*, II. México: FCE.  
 Vernant, J-P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI.