

EL MITO, UNA EXPERIENCIA NECESARIA: REFLEXIONES ENTRE CIENCIA, RELIGIÓN Y LITERATURA**THE MYTH, A NECESSARY EXPERIENCE: REFLECTIONS BETWEEN SCIENCE, RELIGION AND LITERATURE****Andrés Leal Gil**andresleal2713@gmail.com

Universidad del Tolima. Ibagué. Tolima. Colombia

Helen Hernández Páezhyhernandez@ut.edu.co

Universidad del Tolima. Ibagué. Tolima. Colombia

Recibido:24/05/2019 - Aprobado: 16/09/2019

Resumen

Se indagán referentes teóricos que ponen en discusión y crisis la definición que se le da al mito, de modo que, dan al texto la posibilidad de experimentar y repensarlo, propiciando un lugar donde convergen las percepciones que se tienen de este desde puntos de vista: religioso, literario, científico, mitológico, mítico, filosófico y cotidiano. "Eso que usted dice es un mito" ¿En cuántas ocasiones no hemos recibido estas palabras cuando nos referimos a algún hecho, del que se duda, ya sea por convicción propia o por un imaginario colectivo? Eso es un mito, en realidad se sustituye por: ¡Eso es falso! Dicha confusión es el pretexto para la escritura de este texto que piensa, reflexiona y reevalúa la palabra "Mito".

Palabras Clave: Mito, Ciencia, Religión, Literatura.

Abstract

Theoretical references are investigated that put into discussion and crisis the definition given to the myth, so that they give the text the possibility of experiencing and rethinking the myth, fostering a place where the perceptions of it converge from points of view: religious, literary, scientific, mythological, mythical, philosophical and everyday. "That which you say is a myth" How many times have we not received these words when we refer to some fact, which is doubted, either by our own conviction or by a collective imagination? That is a myth, it is actually replaced by: That is false! This confusion is the pretext for the writing of this text that thinks, reflects and reevaluates the word "Myth".

Keywords: Myth, Science, Religion, Literature.

Apertura

La noción de mito remite a la palabra ficción, la cual, posee una connotación asociada a un hecho fingido o inventado. Por un lado, lo apuntan a considerar como: *"un relato que presenta explicaciones sobrenaturales de hechos... absurdos, donde se dan soluciones mágicas y aparecen personajes fabulosos"* (Riveros, 1999, p. 54). Por otro lado, aparece la definición de: *"fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa"* (RAE, 2016) De esta mirada, se configura un tipo de relación frente al mito que resulta peyorativa, en vista de que se encasilla a través de esquemas y representaciones que se contraponen a todas las dimensiones contextuales del mito.

Esta problemática de delimitar lo que es o no ficción, de determinar lo verdadero y lo falso, asignan valores concretos y determinados al mito; por esta razón, el lugar que le corresponde es la falsedad y el engaño. El mito no es digno de ser estudiado, ha sido relegado y aislado, por exigir otras maneras de reflexionar y pensar, y a la vez, generar otras miradas. Por ello, se toma la perspectiva de Eliade (1991) en su obra "mito y realidad", donde resalta que en efecto los mitos no abarcan solo el relato del origen del mundo, constituye una historia de inapreciable valor, *ejemplar y significativa*, porque es verdadera y repercute en acciones directas que modifican la conducta e influyen en lo que se ha llegado a ser. Eliade expresa: *"... y el hombre, tal como es hoy, es el resultado directo de acontecimientos míticos, y se halla constituido por estos acontecimientos"* (ob. cit., p. 9). Por esta razón, hablaremos de lenguaje simbólico, dado que, el mito no puede ser leído de manera literal, un texto que comunica o dice algo; los mitos no son esquemas prefijados o representaciones alegóricas, en ellos acontece aquello para lo que aún no se

tiene justamente un sistema de representaciones, o dicho de otro modo, aquello que el lenguaje conceptual no logra apresar.

Esta perspectiva brinda marcos desde los cuales, se posibilita otro tipo de valoración frente al mito. El mito se mueve entre símbolos: metáforas, imágenes, historias que develan significados múltiples; de hecho el desarrollo de un mito, sucede a partir de una convergencia de elementos simbólicos. El mito, en concordancia con las palabras de Bachelard (1997) apuntan a considerar que aquellas narraciones están *“muy lejos de una memoria exacta que pudiera conservar el recuerdo puro encuadrándolo”* (p.175). Por lo que, el mito en el sentido más amplio es, siempre un acto de creación incesante.

El Mito

El mito desde el siglo XIX se ha considerado como una invención, fábula o ficción; todo esto gracias a la entronización de la razón que tuvo como misión la abolición del pensamiento mítico al reemplazarlo por el científico. No obstante, Eliade (1991) en su obra Mito y Realidad intenta aproximarse a la realidad compleja del mito, al insistir que este hay que aceptarlo como lo hicieron las sociedades arcaicas, en las que el mito era: *“...una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa”* (199, p. 5). Esto mismo hace parte de los planteamientos de Losev alrededor del mito y la concepción del mismo. Losev (1998) parte primordialmente de que el mito no es una fantasía, pues *“Para el sujeto mítico el mito no es ficción, sino una necesidad auténtica”* (p.150), es decir que *“El mito, indudablemente, vive de su propia comprensión de la verdad”* (p. 151). Tanto Eliade como Losev, exponen una visión vital del mito que no se sustenta en conceptos abstractos o teorías, sino que el mito se basa

únicamente en la vida. Es por esto que Eliade (1991) cuando se refiere a este enfatiza en: Mito vivo, realidad viva, historia verdadera; coincidiendo con Losev (1998) cuando refiere que: *“El mito es siempre extremadamente vital, siempre emocional, afectivo, real”* (p, 18).

El mito no se puede identificar directamente con algún tipo de definición, Eliade reconoce la dificultad para hallar una, que sea suficiente para dimensionar y abarcar todas las funciones del mito. Sin embargo, señala que: *“Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo que ha sido producido, que ha comenzado a ser”* (1991, p.7). Es propio del mito no referirse a lo que sucede o pasa realmente, pues, todo comienzo es siempre una renovación que impide dar una respuesta, o generar algún tipo de conclusión. El mito no define ni concluye, en palabras de Losev (1998) *“El mito afirmábamos luego, no es dogma sino historia”* (p.156). Es por esto que el estudio del mito se realiza de manera distinta, es más, aunque es historia, se lleva a cabo de forma que difiere del estudio de la historia.

Contrariamente a los argumentos de los autores citados, el mito designa todo lo que no es real ni puede existir, es por eso que se asocia a la fantasía, a la ficción y en el peor de los casos a la mentira. Sin embargo ¿Por qué asociar el mito con la ficción? Losev (ob. cit.) frente a esta problemática plantea que:

El mito es ficción si se le aplica el punto de vista de la ciencia, pero no de toda la ciencia, sino de aquella que es característica de un círculo estrecho de los científicos de la historia neoeuropea de los últimos dos o tres siglos (p. 13).

Este círculo se valió de una razón específica que surgió en la ilustración y, de la cual es heredera de los pensamientos de Descartes; no obstante, los ilustrados confiaron un poco más en Locke, filósofo empirista que analizaba

las cosas, las ideas y los fenómenos, reduciéndolos todo al experimento. En otras palabras, la razón de la ciencia positivista es limitada: limitada por los sentidos y controlada por el experimento. De este modo, esta razón no se sustentó en el pensamiento de lo inteligible, de lo suprasensible, del territorio propio de las verdades eternas sino, en el experimento, en la práctica, en un saber hacer: en la razón empírica.

El Mito desde el punto de vista de la ciencia

Y es, gracias a este periodo histórico y al siglo XIX, donde el mito perdió todo su poderío pues ¿Qué experimento puede aplicarse al mito? ¿Qué resultado podría arrojar? ¿Cómo analizar, sistematizar y comprobar una narración mítica? De este modo, lo que no se ajustó a aquellas dinámicas tuvo que ser categorizado, y es de allí, donde se da nombre a la palabra ficción.

Convertir el mito en ficción es anularlo. Cuando Adorno y Horkheimer (1947) amplían aquella problemática, dilucidan que el programa del iluminismo, cuyo objetivo primordial *“consistió en liberar al mundo de la magia. Se propuso mediante la ciencia disolver los mitos y confutar la imaginación”* (p.6). Esa liberación le da *“al hombre la ilusión de haberse liberado cuando ya no le queda nada desconocido”* (ob. cit. p.17); cuando en él se suprime el miedo y el terror. Esto dejó al mito sin nada que revelar y misterios que mostrar, sin enigmas propios de sus ritos y actividades fundamentales. Así, lo oculto, lo indecible perdió todo su valor; lo preponderante fue y es lo que se puede conocer, más no, lo desconocido.

Disolver el mito, es, en última instancia anular la vida. Una persona mítica cuando se relaciona con la naturaleza, no busca, por ningún motivo conocerla, responde a una profunda necesidad auténtica y real, que no corresponde a la

relación sujeto-objeto-, conocimiento-objeto, es decir, solo quiso incidir en y con ella, mientras que, el hombre iluminista *"lo que quiso aprender de la naturaleza fue la forma de utilizarla para lograr dominio integral de ella y del hombre"* (ob. cit., p.8) Esto se pretendió llevar al plano del mito, pero este no prometió un instrumento. Por ello: "El mito pereció en el iluminismo y la naturaleza en la pura objetividad" (ob. cit, p.10), dado que, *"El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres..."* (ob. cit., p.11). Un dictador sabe en qué medida y de qué forma se puede utilizar algo para tener dominio de este. El hombre del iluminismo no pudo ser dictador frente al mito, porque no tuvo dominio en la medida en que no supo asignarle utilidad alguna, en otras palabras, no logró instrumentalizarlo pues, *"El mito nunca es sólo una hipótesis, sólo una simple posibilidad de la verdad."* (Losev, 1998, p. 28).

Mito, ciencia y mitología

Según Losev (ob. cit.), filósofos como Comte y Taylor relacionan al mito y la ciencia de una forma radicalmente tergiversada, al creer que el mito antecede a la ciencia, o dicho de otra manera, que la ciencia tiene su origen en el mito o que el mito fue el comienzo de la ciencia. Sin embargo Losev (ob. cit.) afirma que *"El mito no es una construcción científica y, en particular, no es una construcción de la ciencia primitiva"* (p.29). Si se afirma que la ciencia o ciencia primitiva antecede al mito, demuestra que es necesario partir de algo cuya características son de rasgos vivenciales y anímicos, para luego, independizarse por medio de caracteres lógicos y deductivos para lograr algún tipo de desarrollo. Así, la primera instancia por la cual atraviesa la ciencia es emocional, lo que conlleva pensar que el origen de la ciencia, es decir el mito, es ingenuo, espontáneo, poco elaborado, solo un primer momento;

cualidades que desvirtúan completamente el mito, y lo ubican en el plano asociado a la ficción nuevamente.

Por ello Losev (ob. cit.) manifiesta que: *"... la ciencia no nace del mito, pero la ciencia no existe sin el mito, la ciencia es siempre mitológica"* (p. 22). Es necesario considerar que, la fase primitiva de la ciencia, dilucida que el objetivo de la ciencia ya formada se ubica al margen de toda emocionalidad en el rigor de las leyes y fórmulas, pues, *"Todo lo que no se resuelve en números, y en definitiva en lo uno, se convierte para el iluminismo en apariencia."* (Adorno y Holkheimer, 1947, p.10). Y es de esta manera que la ciencia vence al mito. Esto dilucida que el mito no ha tenido un interés por explicar y comprender la vida, sino de vivirla únicamente; cualquier intento por plantear una lógica formal lo desvirtúa y lo convierte en mitología.

Se ha dicho que la ciencia no nace del mito, lo que quiere decir a su vez, que la ciencia no es un mito. No obstante ¿De dónde extrae la ciencia sus intuiciones que funcionan como punto de partida? Según Losev (1998) *"La mitología le da a la ciencia el material inicial sobre el cual ella posteriormente va a elaborar sus abstracciones y del cual ella debe deducir sus leyes"* (p.19). De esta manera se puede afirmar que la ciencia no es un mito, pero *"...realmente es siempre de una u otra manera mitológica"* (ob. cit., p. 22), lo que significa que la ciencia es mitológica porque se fundamenta en la mitología más no en el mito. Ahora bien, esto no implica que la ciencia y la mitología sea iguales, ya Losev (*ibídem*) refutó esa tesis al preguntarse *"¿Cuál es la ciencia que en verdad no es mitológica?"*. Así, Descartes el fundador del método científico, a los ojos de Losev, es un mitólogo, pues detrás de su mecanicismo y racionalismo está su propia mitología de donde logra el soporte y da fundamento a sus teorías; sucede de igual manera con Newton, Kant, y demás

pensadores; ya Adorno y Horkheimer (1947) lo avizoraban *“El iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología”* (p.13).

Se puede inferir entonces que la mitología es una lógica fundacional; la ciencia que se vale de esta ha querido suprimir dicho carácter inherente, al oponerse y enfrentarse a su necesidad. Cuando se afirma que *“«la ciencia» destruye «al mito», significa únicamente que una mitología está luchando contra otra mitología”* (Losev, 1998, p. 23). Es decir, no solamente la ciencia es mitológica, el mito también lo es. Si los mitos no se nutrieran de la mitología, sí fuese posible señalar que es una forma de pensar ingenua o espontánea, pero en el mito hay construcciones lógicas; sin embargo, no operan con la lógica formal de la ciencia, lo que no quiere decir que no posea lógica, solo que es una lógica sensible, quizá, una inmediata respecto a la cual no construye fórmulas, ni hipótesis abstractas, ni se erige en un plano racional, por lo que para Losev (*ibídem*) *“«la ciencia» no refutó al mito, sino que simplemente una mitología nueva aplastó a la mitología vieja, y nada más”*.

De esta forma, cuando se *“...inicia el curso de la desmitificación al identificar lo viviente con lo no-viviente. El iluminismo es la angustia mítica vuelta radical.”* (Adorno y Horkheimer. 1947, p.17). A partir de la certeza obtenida en el plano experimental *“el iluminismo se configuró como un sistema totalitario”* (p. 9). De este modo, no solo el mito fue reducido, sino que, lo que no se ajustó a su canon fue considerado un mito, pues, su razón, la razón empírica, fue independiente de toda “superstición” y de todo aquello que consideró metafísica. Ahora bien, frente a lo anterior, cuando se afirma que Dios es un mito, en realidad se está asumiendo implícita o explícitamente el criterio del cálculo y la utilidad propia del iluminismo, puesto que, al ser Dios no comprobable (en el experimento), asigna de nuevo al mito el concepto de ficción y falsedad. De la misma manera que se ha argumentado que la ciencia

no es un mito, la religión sustentada en Dios, tampoco lo es, en cambio se podría decir que esta posee una mitología o, que es mitológica, más no mítica.

El mito desde el punto de vista de la religión cristiana

El cristianismo en la edad media por su parte, igual que la ciencia desde siglo XIX, ha querido disolver el pensamiento mítico. La razón fundamental, es creer que el mito da una explicación frente al origen de la vida. No obstante, cuando Losev (1998) sostiene que el mito no es una alegoría, lo que implícitamente está manifestando es, que el mito no da explicación alguna, ni del origen ni del hombre; explicar le es propio a la ciencia y a la religión, mas no al mito. Si el mito explicara el origen, su contenido se trasformaría en un esquema que se reduciría a un sistema de abstracciones y fórmulas, y, de esta manera, por entrar en las mismas dinámicas de la ciencia y la religión, terminaría por debatir con ellas. El mito no explica el origen, pero genera una visión de ese origen:

El mito siempre trata no de mecanismos, sino de organismos, aún más, de personas, de seres vivientes. Sus personajes no son ideas y métodos abstractos de construcción e intelección de la realidad sensible, sino que son la realidad sensible misma que respira calidez y energía de la vida (Losev, ob. cit., p.36).

Las palabras de Losev (ob. cit.) develan que el interés del mito (si es que lo llegase a tener), difiere del de la religión, que, por su parte, sí explica el origen de la vida por medio de Dios. El interés de la religión por la “... *autoafirmación de la personalidad en la eternidad...*” (p.82) la llevó a “...*vincularse con el ser absoluto...*” (*ibídem*) con un ser ideal que negó cualquier otro ser con

características disímiles. Por tal razón, fue devastado; como *“El mito no es producto u objeto del pensamiento puro.”* (ob. cit., p.15). De hecho *“El pensamiento puro, abstracto es lo que menos participa en la creación del mito”* (ob. cit., p.6); hizo que perdiera toda su legitimidad.

El cristianismo relegó al dominio de lo “maligno”, todo aquello que no se encontró descrito o declarado como ley verdadera en alguno de sus dos testamentos, dicho de otro modo, todo aquello que no estuviere legitimado. Cabe preguntarse ¿Qué es lo que legitima al cristianismo, pero no al mito?: El Dogma. Si el mito se sustentara en un dogma debería cumplir ciertas exigencias relacionadas a seleccionar, delimitar, pero sobre todo a afirmarse como algo verdadero; sucedería entonces, que el mito se transformaría en una explicación válida del mundo y por tanto, dejaría de ser mito. El mito ante todo declaraba Losev (ob. cit.) *“...no es un dogma... Él siempre es una apariencia, una realidad directa e ingenua, una visible y palpable esculturación de la vida”* (p. 90). Al afirmar la vida, vivirla y sentirla como necesidad propia, el mito la acepta ante sus problemas más extraños y duros. Decir sí a la vida es aceptar que existe la creación pero, también la destrucción como parte de inmanente de ella. Como el mito no acusa a la vida, no atribuye nada de responsabilidad, ni culpa, por esto mismo disipa de la religión, cuya moral y dogma coexisten bajo la idea del bien y el mal.

El mito no es religión ni ciencia, pero si un objetivo el cual aniquilar, es por esto que frente al mito, la ciencia y la religión asumen su legitimidad de manera distinta; la ciencia se burla y mofa de aquello que no consideró válido, lo descalificó por medio de la prueba; en cambio la religión de un modo más arbitrario, castigó aquello que su respuesta no fuera Dios, purificándolo con fuego: la muerte y el olvido.

Mito y literatura

El interés que devela Eliade (1991) por el mito en las sociedades arcaicas, está relacionado con que aquellos sí reflejan *“un estado primordial”*, a diferencia de los mitos surgidos en Grecia o cualquier civilización, quienes han sufrido ciertas transformaciones gracias a las modificaciones realizadas por la escritura, específicamente desde la literatura. Esto sugiere inmediatamente pensar la estrecha relación que existe entre ambas. En el caso de Grecia, Homero convierte el mito en literatura, pero no implica concluir que el mito como tal se halle en las páginas de una obra literaria, puesto que, la interpretación, elaboración y toda la creación que se desprende por parte de la literatura, termina por desvirtuar de cierta manera al mito. No obstante, la literatura, a diferencia de la ciencia y la religión, nunca se ha sobrepuesto ni ha contrarrestado el pensamiento mítico, de hecho, aquellas narraciones a pesar de no reflejar *“un estado primordial”*, se presentan como lo más próximo, quizá, lo único que en esta época, se tiene para dimensionar el mito.

La literatura y el mito parten fundamentalmente de la vida. Sin embargo, difieren en un punto esencial, para la literatura la vida es algo inherente que, de una u otra manera, se convierte en un acontecimiento racional, pues se vale de la palabra escrita, pero, para el mito, la vida es el mito mismo; *“la realidad vitalmente sentida y creada, la realidad material y corpórea”* (Losev, 1998, p.17) siempre móvil *“...con todas sus expectativas y temores, con sus esperanzas y desesperaciones, con toda su cotidianidad real e interés puramente personal”* (ibídem). Por ello, en el mito no acontece una lectura lógica, se siente y se vive únicamente, mientras que, como la literatura se lee puede ser vivida.

Cuando en la escena teatral se representa un incendio, un asesinato u otros desastres y crímenes, nosotros ni por

asomo nos lanzamos al escenario, ni mucho menos, para ayudar o evitar el desastre, para prevenir o aislar el crimen. Permanecemos sentados en nuestras butacas, no importa qué se represente (Losev, 1998, p. 56).

La imposibilidad de vivir de manera concreta la literatura, no sucede en el ser mítico, él por el contrario: *“sí se lanza al escenario y no se queda sentado, ocupado en su contemplación calladamente. La realidad poética es una realidad contemplada, la realidad mítica en cambio es verdadera, material y Corpórea”* (ob. cit., p. 57); así, el mito no es una representación de determinados hechos, es la presentación de lo que acontece de manera real y viva; no es una puesta en escena ni un simulacro, es simplemente vivir.

Mito, literatura y narración

La literatura a diferencia del mito, si posee autor; este por el contrario se mueve en la narración. Es cierto que la literatura también narra, pero, la fuente del mito es aquello que se trasmite de forma oral. Lo que distingue según Benjamin (1991) a la literatura de la narración es la dependencia esencial del libro. Por esta razón, no se puede identificar indiscriminadamente al mito con el relato o el contar, pues, como el mito no da explicación alguna no puede dar cuenta de cómo no tiene estructuras prefijadas que permitan algún tipo de sistematización no relatada; el mito únicamente puede narrar y ser narrado.

Los mitos carecen de autor, puesto que, se actualizan y revitalizan al ser narrados. De este modo, se puede asociar al mito y su estructura con lo que Barthes (1987) refiere: *“No está constituido por una fila de palabras, de las que se desprende un único sentido teológico, sino un espacio de múltiples dimensiones”* (p.68). Dicha situación sucede en la medida en que *“muere el*

autor” y, en consecuencia, nace el lector. Esto conlleva a alejarse de una lectura e interpretación unívoca, para acercarse a la multiplicidad. “Escribir consiste en alcanzar, a través de una previa impersonalidad ese punto en el cual sólo el lenguaje actúa.” (ob. cit., p.71).

La narración permite que acontezca lo sagrado, Eliade resalta que para algunas comunidades *“Los mitos sagrados no pueden ser conocidos de las mujeres, se refieren principalmente a la cosmogonía y, sobre todo, a la institución de las ceremonias de iniciación”* (1991, p. 9). Es decir, lo sagrado requiere tiempo, preparación y una disposición que vincula el cuerpo, la escucha, y, todo aquello sobrenatural. Esto sucede porque el lenguaje que posibilita que el mito sea una historia verdadera, por tanto sagrada, es la narración; figura que para Benjamin (1991) es comparada junto con la del maestro y el sabio: el narrador, aquel *“hombre que permite que las suaves llamas de su narración consuman por completo la mecha de su vida.”* (p. 17).

Las historias verdaderas son narradas porque son vividas, dado que acontecen en un tiempo y en un espacio determinado y sagrado; mientras que, las historias “falsas” son aquellas que pueden ser contadas o relatadas en cualquier momento, en cualquier espacio, sin que necesiten de condiciones trascendentes para llevarse a cabo. Hacer referencia a historias “falsas” no implica tomarlas como mentiras, de hecho, se componen de elementos reales y concretos, tangibles a la realidad. No obstante, la falsedad recae en que dichas historias *“Refieren a acontecimientos que, incluso cuando han aportado cambios en el Mundo no han modificado la condición humana en cuanto tal.”* (Eliade, 1991, p. 9). Historias que no son vividas y no poseen relación con el propio modo de vivir, historias que no modifican ni se comprometen con *“...el secreto del origen de las cosas.”* (ob. cit., p.11). En otros términos, en los mitos según Eliade (*ibídem*): *“No sólo se aprende cómo*

las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen”.

La narración en el mito, es, de por sí, *“la forma similarmente artesanal de la trasmisión”* (Benjamín, 1991, p. 7). Es decir, el mito *“No se propone comunicar, como lo haría la información o, el «puro» asunto en sí.”* (ibídem). Acciones que por su parte sí contienen y realizan las historias falsas, aquellas que comunican, informan, dan a entender datos y hechos, sin que modifiquen y trasformen algo. Los narradores son para los mitos los artesanos de la palabra; gracias a ello, el hombre se hace siempre creador. Nunca una narración se repite, no corresponde a dinámicas de la reproducción; las historias falsas sí, estas son contadas una, y otra, y otra vez, de la misma manera. Los mitos a través de la narración *“incitan en realidad al hombre a crear, abren continuamente nuevas perspectivas a su espíritu de inventiva”* (Eliade, 1991, p.68).

Mito y lenguaje simbólico

El mito como argumentaba Losev (1998) *“es el ser vivo, expresivo y simbólicamente expresivo, inteligentemente expresivo”* (p.63), en otras palabras *“El mito no es ni esquema, ni alegoría, sino símbolo.”* (p.151). De igual manera, Eliade señala que en los mitos se halla *“el Mundo porque utiliza el mismo lenguaje: el símbolo”* (p. 69). De manera reiterativa se emplea el concepto de símbolo y es asociado al mito; no obstante, resulta pertinente resaltar que: *“El símbolo es una cosa tal que significa aquello mismo que ella es en su esencia”* (Losev, 1998, p.151). En la medida en que el mito es considerado un símbolo, implica señalar que no comunica un único significado

posible y, traducción exacta. El mito como se ha argumentado no comunica, sus símbolos son de manera expresiva: Metáforas que transmiten múltiples sentidos y significados.

Por su parte, Barthes (1997) frente al lenguaje que se ubica en la transmisión señala que su función no es solo comunicar sino imponer un más allá. El narrador y el periodista pueden hablar del mismo hecho, pero, los diversos usos del lenguaje que emplea el narrador, tienen un horizonte diferente para la labor que es asignada al periodista. La palabra del narrador empieza donde se reconoce que no es posible decir todo. Para ello, se vale de metáforas, símbolos *“Donde el significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido.”* (Duran, 1968, p.12), por lo que para Bachelard (1982): *“Las palabras en nuestras sabias culturas han sido definidas y redefinidas tantas veces, han sido tan escudriñadas con tanta precisión en nuestros diccionarios, que realmente se han convertido en instrumentos del pensamiento. Han perdido su potencia.”* (p.58).

El lenguaje simbólico no debe confirmarse como una representación de lo que significa. *“El símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido concreto; es la epifanía de un misterio.”* (Duran, 1968, p.15). Ricoeur (1999) plantea que todo símbolo posee tres dimensiones concretas. En primer lugar, el cósmico, en segundo lo onírico, y, por último, el poético. De este modo, en el mito estas tres dimensiones cohabitan, pues en él, se extrae el mundo visible; aparecen gestos sueños y elementos propios y singulares; y también, recurre al lenguaje más íntimo y concreto.

El mito posee una dimensión simbólica, pues, no se muestra como un conocimiento objetivo y formal, sino como un milagro, una intensión ajena al pensar estructurado y crítico, es más, el mito tampoco se vincula con la

creación poética y la filosófica directamente. Todo mito, al ser símbolo, evoca imágenes, las más profundas y secretas.

Mito e imaginación simbólica

Bachelard (1978) respecto a la imaginación, la diferencia de la percepción y la memoria; la imaginación *"no es, como lo sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad, que cantan la realidad. Es una facultad de sobrehumanidad"* (p.31). Resulta equívoco la inmediatez de la etimología, puesto que, reduce el alcance de la imaginación y la subordina a la memoria y a la percepción, es decir, relega la dimensión ontológica que esta posee. Esta visión, se opone a la perspectiva clásica y racional de la imaginación, que la concibe de manera formal, un hecho espontáneo que facilita el entendimiento a partir de la producción de imágenes.

Cuando Bachelard (*ibídem*) se refiere a la imaginación la asocia a una facultad creadora del espíritu, que resulta inherente a este; imaginar no es un estado, es *"inventar algo más que cosas y dramas, inventa la vida nueva, inventa el espíritu nuevo; abre ojos que tienen nuevos tipos de visiones"*. Estas categorías planteadas se asocian directamente al hombre mítico. Para la conciencia mítica, la imaginación fue su propio modo de existir, y la imagen simbólica imprescindible, puesto que:

Si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante. Si una imagen presente no hace pensar en una imagen ausente, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación (Bachelard, 1986, p. 9).

El mito se mueve por la imaginación; si hay acciones y creación es, porque hay imaginación. No es concebible el hombre mítico carente de esta. La imaginación otorga a la vida movimiento y apertura, no permite encasillamientos ni categorizaciones, la muestra en su naturaleza casi salvaje. La imaginación en el mito da nacimiento, da vida y espiritualidad "*Sin ella todo se apaga, los hechos pierden la aureola de sus valores*" (Bachelard, 1982 p.103).

Hay que resaltar que, para Bachelard en la imaginación, cobra más trascendencia lo que se considera como lo imaginario y no la imagen misma; puesto que, lo imaginario es aquello que suministra una multiplicidad de imágenes y dan paso precisamente a la imaginación. Frente a esto el mismo Bachelard (*ibídem*) expresa que: "*El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es imagen, es imaginario. El valor de una imagen se mide por la extensión de su aureola imaginaria. Gracias a lo imaginario, la imaginación es esencialmente abierta, evasiva. Es dentro del psiquismo humano la experiencia de una apertura, la experiencia misma de su novedad*". Es por esto que la imaginación bachelariana se emparenta al mito, en cambio, la imaginación clásica no, pues es una imaginación sin imágenes.

El dinamismo de la imaginación produce inagotables imágenes, por esto mismo, el mito se hace múltiple. Para que la imaginación en el mito tenga valores creadores, según Bachelard (1982) hay que soñar; sin embargo, se debe aceptar que difiere de la ensoñación. Ensoñar se expresa a sí mismo por medio de imágenes relacionadas con la profundidad, pues, "*permite conocer el lenguaje sin censura. En la Ensoñación podemos decirnos todos a nosotros mismos*" (p.89). Sin duda, la ensoñación se encuentra relacionado al mismo lenguaje de la ensoñación, mas no, limitada al lenguaje universal, puesto que, este último ha sido tomado por los grandes pensadores como "*un simple*

instrumento que hay que forzar para expresar con precisión todas las finezas del pensamiento”(ob. cit., p.49).

En cuanto a la imaginación relacionada al mito, los planteamientos de Bachelard son bastante dicentes, ya que el filósofo se sitúa en lo simbólico, y toma como base los elementos de la naturaleza que, de acuerdo a tradiciones arcaicas, son los componentes de la vida, de la materia en otras palabras. De esta manera, cuando Bachelard a partir del agua, fuego, tierra y aire genera reflexiones desde la ensoñación y la imaginación, se halla vinculado directamente a todas estas tradiciones y concepciones míticas. Los elementos se hacen trascendentales e imprescindibles para poder pensar las dimensiones múltiples de lo imaginario.

Referencias

- Adorno, Th. & Horkheimer, M. (1947). *La dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires. Editorial sudamericana.
- Aguilar Rocha. (2013). *La casa, el sí mismo y el mundo: un estudio a partir de Gaston Bachelard*. Universitat de Barcelona. Recuperado de: http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/101467/ISAR_TESIS.pdf?sequence=1
- Bachelard, G. (1966). *Psicoanálisis del fuego*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (1978). *Los sueños y el agua*. México. FCE.
- _____ (1982). *Poética de la ensoñación*. México. FCE.
- _____ (1986). *El aire y los sueños*. México. FCE.
- _____ (1997) *La poética de la ensoñación*. México D.F. FCE
- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona. Paidós.
- _____ (1997). *El grado cero de la escritura*. Madrid. Siglo XXI Editores.

- Benjamin, W. (1991). *El narrador*. Madrid. Editorial Taurus.
- Duran, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona. Editorial Labor.
- Losev, A. (1998). *La dialéctica del mito*. Bogotá. Universidad nacional de Colombia.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México. Siglo XXI.