

Paradigmas e ideologías de la crítica mitológica

(José Manuel Losada Goya)

Resumen

En una intervención deliberadamente arriesgada, José Manuel Losada considera que, en rasgos generales, las diversas perspectivas de acceso al mito en la reflexión de Occidente se reducen a dos: desde la esencia y desde la existencia o, ideológicamente, desde el esencialismo y desde el existencialismo. Hasta el idealismo absoluto de Hegel el mito entraba prioritariamente en el terreno del esencialismo; desde entonces, los grandes pensadores han optado por el existencialismo propiamente dicho o han adoptado etiquetas diversas: marxismo, psicoanálisis, estructuralismo; a ellos se ha unido la “mitocrítica” acuñada por G. Durand y, en principio, la mayor parte de la mitocrítica contemporánea. Tras esbozar el concepto de mito en estas ideologías, el estudio se centra en el tratamiento del mito de Edipo, sintomático de modo particular en la ideología existencialista.

Introducción

Mi objetivo es llegar a una comprensión más o menos convincente de los paradigmas y las tendencias ideológicas que modelan los principales enfoques del mito literario en el siglo XX. La extensión del espectro incluye caer en generalidades y excluye entrar en matices; en aras de una comprensión global, necesariamente imperfecta, he preferido correr este riesgo.

Exponer las ideologías de la mitocrítica supone apuntar a las diversas metodologías críticas: historia literaria, sociología, lingüística, retórica, marxismo, psicoanálisis, estructuralismo, tematismo... El problema de tal procedimiento es doble: provoca una atomización indeseable para una visión

de conjunto, implica un alejamiento del objeto de estudio. Con el fin de limitar las vías de acercamiento, cabría recurrir a clasificaciones de la misma crítica. Para Compagnon, todos los acercamientos se resumen en una serie de modelos críticos: explicativos, interpretativos, textuales e “indeterminados”; por desgracia, tal agrupación entraña escollos como la inclusión, dentro de un mismo saco, de la historia de la literatura y el psicoanálisis (según el crítico, ambos se enmarcan dentro del modelo explicativo); contradicciones como ésta aconsejan explorar otros caminos. Aquí voy a esbozar una tipología aún más restringida; considero que los enfoques del mito se reducen prácticamente a dos: desde la esencia¹ y desde la existencia. Vaya por delante que no es mi intención hacer filosofía, dar una explicación del hombre ni arrimarme a ningún sistema filosófico. Independientemente de cuál sea mi pensamiento (literario o antropológico), considero que la historia de la reflexión ideológica en Occidente está de algún modo marcada por dos ideologías: esencialista o existencialista.

Dos definiciones generales y neutras: es esencia aquello que hace que una cosa sea lo que es; es existencia el hecho de ser. Llevadas hasta sus últimas consecuencias y cargadas de apriorismo o afectividad según los casos, la esencia se torna en esencialismo y la existencia en existencialismo; en ideología, en cualquiera de los casos. Es característica de la concepción esencialista la prioridad atribuida a las ideas, a los conceptos y al espíritu con menosprecio de sus entidades complementarias, al racionalismo y a la arbitrariedad, a la lógica, a la necesidad y la trascendencia. En el polo opuesto, el existencialismo prima los hechos, las cosas y la materia, los instintos y la biología, el determinismo y la espontaneidad, la psicología, el individuo y los afectos, la contingencia y la inmanencia. El esencialismo es la filosofía del concepto que concede a la esencia la primacía sobre la existencia; el existencialismo es la filosofía del modo de ser del sujeto humano.

Para apuntalar esta descripción precisaré mi pensamiento sobre la

¹ Aquí salta a la vista una de esas generalizaciones a las que he aludido: una tercera concepción es la ontológica (la que más conviene a Aristóteles y Tomás de Aquino); pero por razones de claridad en mi exposición evitaré abordarla aquí por separado. Pudiera pensarse que estas dos concepciones del mundo (esencialista y existencialista) se solapan sobre las principales corrientes de la crítica literaria, que todas trazan una línea divisoria más o menos perceptible a ambos lados de la crítica tradicional: en un lado se encontrarían las corrientes cercanas a la historia literaria, en el opuesto, las que se alejan de ella; una investigación más detallada demostraría que la relación es sólo superficial.

esencia, la existencia y sus respectivas ideologías a partir de tres paralelismos.

El primero: se puede establecer una correlación entre el pensamiento de las esencias y la lógica (ciencia de las leyes de los juicios), entre el pensamiento de las existencias y la psicología (ciencia de las leyes de los hechos psíquicos). Para corroborarlo basta con fijar la mirada en Descartes, cuya filosofía estudia la relación sujeto-objeto a través del pensamiento como enunciado; o en los empiristas ingleses del siglo XVIII, cuya filosofía estudia dicha relación a través del pensamiento como vivencia. Más precisamente, el primero reduce todas sus ideas a pensamiento (las confusas a claras y las claras a pensamiento); inversamente, los segundos eliminan del pensamiento lo que tiene de lógico, de enunciativo, reducen todo pensamiento a vivencia, a modificación psicológica de su conciencia (García Morente 2000: 169 y 191).

Segundo paralelismo: no es descabellado ligar el pensamiento de las esencias con el idealismo, el pensamiento de las existencias con el materialismo. Los esencialistas sostienen la primacía de la idea, ya sea eterna (Platón), innata (Descartes), trascendental (Kant), absoluta (Hegel), siempre con la consiguiente desvalorización de la materia; por el contrario, los existencialistas defienden la primacía de la materia, ya sea naturalista (Epicuro), sensualista (ilustrados franceses e ingleses), dialéctica (Marx) o existencialista propiamente dicha (Sartre).

Último paralelismo: el esencialismo no se opone frontalmente al espíritu ni barre de su horizonte la religión; el existencialismo sí. Sin entrar en disquisiciones sobre qué sea religión o su impacto en la vida de los pensadores, es incuestionable que prácticamente todos los “esencialistas” (griegos, metafísicos medievales, racionalistas modernos, románticos y contemporáneos) reservan a Dios y, en menor medida, a la religión, un lugar preponderante, como si el espíritu puro o absoluto fuera en última instancia el mayor garante de su pensamiento. Muy distinto es el caso de los “existencialistas”, que por lo general niegan el papel que tradicionalmente nuestra cultura ha atribuido al espíritu, al que consideran usurpador de un derecho del que sólo la materia debería gozar.

1. Esencialistas y existencialistas en la historia

Puesto que mi hipótesis de partida es demostrar que los acercamientos al mito no son ajenos a estos modos de pensar, preciso resumir su historia en el pensamiento occidental.

Grosso modo, dan prioridad a la esencia Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino; a la existencia Epicuro, Montaigne, Gassendi. La ideología hace irrupción con fuerza sobre todo en la filosofía moderna. Además de la renovación en las diversas áreas, los descubrimientos científicos del siglo XVII produjeron, en el terreno de la reflexión, una diversificación antes desconocida; la ciencia positiva físico-matemática de Newton dio al traste con el racionalismo de Descartes, del que sobrevivió sin embargo su dualismo esencialista (Spinoza y Leibniz). Frente a la desagregación epistemológica (Leibniz, Hume, Newton), Kant propuso la combinación de todos estos postulados en sus sucesivas *Críticas*: el ser de las cosas, inasible en sí, no es sino “objeto” de conocimiento para el sujeto pensante. Aunque el filósofo se deshace en elogios del empirismo humeano, en ningún momento se desembaraza del racionalismo cartesiano; en última instancia su idealismo trascendental propicia el advenimiento del idealismo alemán en sus diversas fases: subjetivo (Fichte), objetivo (Schelling) y absoluto (Hegel).

Durante todo este tiempo el existencialismo había logrado avanzar más que nunca, tanto entre los empiristas ingleses (Locke, Berkeley, Hume), como en el materialismo francés (Helvétius, d’Holbach, La Mettrie), considerado más tarde mecanicista por no admitir sino los cambios cuantitativos de la materia. Tan lejos fue su empuje que, a partir de entonces y durante los siglos XIX y XX, desaparece progresivamente la dicotomía que nos ocupa y la reflexión va adoptando un tono monocolor: mientras el esencialismo cuenta con grandes pensadores, pero de mitigada influencia, el existencialismo triunfa de manera avasalladora. Marcuse lo declara de modo taxativo: “Después de Hegel, la corriente principal de la filosofía occidental está agotada. [...] El cambio es expresado por el hecho de que la esencia del ser ya no es concebida como Logos” (1968: 116).

De manera más concreta y arriesgada yo me atrevería a afirmar que, desde la caída del inconmensurable idealismo hegeliano, las grandes ideologías son existencialistas; procuraré mostrarlo brevemente, primero con la mención de los pensadores propiamente existencialistas, después con tres

ideologías que lo explicitan cada una según su opción vital.

1.1. Existencialismo propiamente dicho

Schopenhauer, Wagner o Nietzsche son existencialistas; lo es más aún Kierkegaard que, disgustado del mundo artificioso de Hegel y de la mentalidad burguesa, se aferra al dato radical de la existencia y se entrega a la angustia por su contingencia. El gran teorizador alemán del existencialismo en el siglo XX es Heidegger. Descontento con la preocupación kantiana sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, el autor de *Ser y tiempo* considera que la ciencia es un “hacer del hombre”, que el mismo ser lo es también porque el mismo hombre está convocado a la existencia, abrazado a la angustia y a la muerte. El teorizador francés es Sartre, convencido de que “la existencia precede a la esencia” (1996: 26), de que “no hay una naturaleza humana” ni una “moral general”, sino opciones morales resultantes del compromiso, único escape posible de la angustia de sabernos una “pasión inútil”.

1.2. Marxismo

Entre los existencialistas hay diversas ramas con etiqueta propia; empezaré por el marxismo. Después del reproche antihegeliano de Feuerbach (son los deseos y las necesidades del hombre, no sus ideas, los que rigen el mundo), Marx retoma la dinámica del idealismo pero propugna la existencia primordial de la naturaleza sobre el pensamiento, la reciprocidad de las acciones (todo efecto se convierte en causa e inversamente) y la aparición de modificaciones cualitativas consecutivas a la acumulación de cambios cuantitativos (Durozoi & Roussel 1997: 252). Ciertamente la evolución de las organizaciones políticas evidencia un fracaso: de Marx hoy sólo queda, paradójicamente, su “espíritu” (Derrida, *Spectres de Marx*, 1993); mientras la globalización del capitalismo celebra el “fin de la historia”, el fantasma de Marx se ha convertido en un mito, inconfesado pero obsesivo, de las desigualdades materiales que aquejan al hombre de hoy. No han faltado sin embargo análisis sugerentes; todos ponen de manifiesto una ideología que rechaza el idealismo esencialista y se adhiere a la inmanencia existencialista; como botón de muestra, este texto de Lukács a propósito de los géneros literarios:

El concepto de esencia lleva a la trascendencia por el simple hecho de ponerla, y entonces, en la trascendencia, la esencia cristaliza en una nueva y más elevada esencia que expresa a través de su forma una esencia que *debería ser* —una esencia que, como nace de la forma, permanece independiente del contenido dado de lo que meramente *existe*. El concepto de vida, por otro lado, no necesita de ninguna trascendencia capturada y mantenida inmóvil como un objeto (1971: 47).

1.3. Estructuralismo

Otro existencialismo con etiqueta: el estructuralismo. El pistoletazo de este método lo da Saussure, quien en su dialéctica de oposiciones (lengua / habla, diacronía / sincronía, significante / significado) se distancia de la tradicional búsqueda del origen del lenguaje para volcarse en el estudio de las funciones. Surge así el estructuralismo, método de análisis que aglutina en buena medida las investigaciones de Lévi-Strauss (etnología), Greimas (semiótica), Barthes (semiología)². Ciñéndome al terreno de la etnología resaltaré que el estructuralismo surge de la aplicación de los descubrimientos lingüísticos a los problemas de parentesco: en ambos terrenos los fenómenos se integran en sistemas de relaciones íntima e inconscientemente estructuradas (Lévi-Strauss 1958: 47).

1.4. Psicoanálisis

En fin, el psicoanálisis, cuyo máximo exponente es Freud; sus premisas sobre el asesinato primitivo fundador de la civilización, así como su inscripción del psiquismo en un horizonte biológico y determinista, dan al traste con una concepción autónoma del sujeto, siempre sometido a deseos, obsesiones y fantasmas que nublan la frontera entre la norma y sus patologías (Durozoi & Roussel 1997: 161). Freud y Rank enfatizan las dificultades de la primera parte del ciclo humano, Jung hace lo propio en la segunda.

El psicoanalista austríaco debe su celebridad a la aceptación exponencial de sus teorías sobre el sueño (*La interpretación de los sueños*, 1899). El

² Aquí no hablaré sino del estructuralismo antropológico. En un importante artículo ("Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique", 1970: 185-230), Greimas ofrece un acercamiento semiótico del mito a partir de las teorías de Lévi-Strauss; los ensayos de Barthes y su aplicación semiológica a los mitos siguen siendo válidos ("Le mythe aujourd'hui", 1957: 179-233).

fenómeno onírico le interesa por su diferencia con la actividad mental en estado de vigilia: en reposo “el sueño piensa principalmente en imágenes”, no en conceptos; y estas “representaciones involuntarias”, a diferencia de lo comúnmente aceptado, son para el psiquiatra “verídicas y verdaderas experiencias del alma” (1983: 378-379): la psicología es el objetivo³. Freud hace suya y afina una hipótesis de otros psicoanalistas de su época: la actividad onírica tiene por finalidad la realización de deseos (421); por ello concibe la interpretación del significado de los sueños como un útil imprescindible para conocer la psicología de un individuo:

... esta eterna y más profunda esencia del hombre que todo poeta tiende siempre a despertar en sus oyentes, se halla constituida por aquellos impulsos y sentimientos de la vida anímica, cuyas raíces penetran en el temprano período infantil considerado luego como prehistórico (497).

El postulado que mayores críticas ha levantado es el relativo a la sexualidad, factor al que Freud adscribe “la máxima importancia en la génesis de las afecciones nerviosas” (418 y 530). Sin entrar ahora a exponer sus teorías sobre la actividad onírica⁴, reincido aquí en el carácter existencial de su hipótesis, en su predilección por los aspectos más naturales y biológicos, por la psicología en detrimento de la lógica, en su énfasis en la espontaneidad del organismo, énfasis que no duda en extrapolar al mismo hombre en su conjunto y cuyas expresiones, incluso las más íntimas, son siempre motivadas, nunca decididamente arbitrarias (537).

Considerado como delfín de Freud, Jung rompe con el maestro tras la aparición de *Metamorfosis y símbolos de la libido* (1912). Su desacuerdo brota como consecuencia de la crítica que el discípulo hace del pansexualismo freudiano, de la libido (que Jung concibe como expresión psíquica de una energía vital cuya orientación distingue los tipos psicológicos entre extrovertidos e introvertidos) y de la definición de la neurosis (cuyo origen el

³ Existen dos ramas principales de la psicología: por un lado, la psicología que estudia los sentidos y sus funciones, la mente consciente y sus funciones, es decir, la psicología metafísica, cuyo objeto de estudio es la psique consciente; por otro, la psicología que estudia la existencia de una psique inconsciente “sin prejuicios filosóficos” (Jung 2002: 140), la primera es una teoría filosófica, la segunda una “ciencia empírica” (54).

⁴ El contenido manifiesto de los sueños es una deformación (por desplazamiento y condensación), de su contenido latente, deformación debida a traumas y represiones o censuras ejercidos sobre el individuo en su período ontogénico, es decir, desde el desarrollo hasta la edad adulta.

psiquiatra suizo no limita a las turbulencias de la infancia); en última instancia, ambos divergen en el materialismo, fundamental en el primero, relativo en el segundo: según Jung, Freud reduce la psicología a una “parte de la fisiología de los instintos” (2002: 54); el psicoanalista suizo sostiene que no hay prueba alguna de que la psique sea una mera huella de procesos físicos o químicos (57).

Cuatro concepciones del mundo, cuatro ideologías que se superponen entre sí; el siglo XX asiste a una maraña de confluencias entre las que merece la pena destacar varios puentes de unión: entre estructuralismo y marxismo (Goldmann), entre estructuralismo y psicoanálisis (Piaget, Lacan), entre estructuralismo, marxismo y psicoanálisis (Reich, Marcuse).

1.5. Mitocrítica

El término “mitocrítica” no ha sido acuñado por un mitólogo: Durand se define como “sociólogo de los dinamismos imaginarios”. Su pensamiento resulta de la aglutinación, con restricciones, de numerosas orientaciones: el materialismo imaginario de Bachelard y Sartre, la etnología de Dumézil, Eliade y Lévi-Strauss, el psicoanálisis de Freud y Jung, la epistemología de Piaget y la reflexología de Betcherev. Su libro fundacional (*Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1960) es un elenco explicativo de “los arquetipos fundamentales de la imaginación humana” (27); en él sostiene que el semantismo del imaginario es la matriz original desde la que se despliega todo el pensamiento racional y su cortejo semiológico. Ha de notarse que este “racionalismo” ya nada tiene que ver con el de corte esencialista. Frente a la psicología clásica (que concibe la imagen como la réplica memorística y reducida de la percepción), frente a la fenomenología sartriana (que la identifica con la vacuidad esencial de la conciencia, 21), Durand adopta una postura marcadamente biológica, naturalista. Esta estrategia le distancia de la corriente ontológica tradicional y del *cogito* cartesiano, de toda la epistemología partidaria del sentido propio o del significado arbitrario del imaginario. Conforme a la teoría de Bachelard, la imaginación es definida como un dinamismo organizador que primero deforma y después uniformiza metafóricamente las percepciones (26); consiguientemente, la imagen es un

símbolo muy particular: un signo “intrínsecamente motivado”, un símbolo donde coinciden significante y significado. No está de más insistir en este alejamiento radical de la psicología clásica y de la lingüística saussuriana: aquí no hay lugar para la necesidad lógica, sólo para la espontaneidad biológica resultante de una opción existencial.

Cabría esperar que la apuesta de Durand conllevara el acercamiento a diversas corrientes que también propugnan el carácter motivado de los símbolos, que los clasifican según diversos métodos: la mitología de Krappe, la historia de las religiones de Eliade, la física simbólica de Bachelard, la representación mítico-funcional de Dumézil o mítico-sociológica de Piganiol. No es así. Todas estas propuestas, afirma, heredan el lastre del “positivismo objetivo” ajeno a la conciencia imaginaria, en tanto que, según su opción biológica, el símbolo sólo puede ser motivado por “los comportamientos elementales del psiquismo humano” (35). No es de extrañar que el sociólogo del imaginario se introduzca por los senderos del psicoanálisis, aunque siempre con idéntica restricción de fondo: mientras que para Freud, Adler y Jung la imaginación es el resultado de un conflicto entre las pulsiones y su represión, para Durand resulta de un acuerdo entre los deseos y los objetos socio-naturales: “lejos de ser un producto de la contención, [...] la imaginación es origen de un desahogo” (36). La imagen siempre es reina. Este principio recluye todos los demás estudios al terreno de la metafísica: no sólo la “ontología psicológica” o la “ontología cultural”, también los estudios psicoanalíticos o sociológicos reductores del imaginario al resultado de presiones exteriores a la conciencia; la antropología de Durand es el análisis del intercambio dinámico, en igualdad de condiciones, entre las pulsiones subjetivas y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social (38): todo lo que ocurre a su alrededor condiciona, sin duda, la imaginación, pero la imaginación condiciona también el entorno, como dejan ver los utensilios producidos por el hombre; el movimiento se da en ambos sentidos: el “trayecto antropológico” es bidireccional. Esta dialéctica es de primera importancia.

En su intento por dibujar el universo imaginativo, Durand recurre a la reflexología; las dominantes reflejas o gestuales constituyen un conjunto sensor y motor particular, un sistema de adaptaciones ontogénicas a las que se refiere

toda nuestra representación simbólica: son las dominantes de posición, de nutrición y el reflejo sexual o “rítmico” en sus diversos ciclos (46-51). Pero no todo se reduce a las dominantes reflejas: como queda dicho, el condicionamiento cultural también ejerce su influencia; así, a condición de salvaguardar el principio fundamental, no es la censura cultural la que motiva la imagen, sino que ésta surge del acuerdo entre las pulsiones reflejas del sujeto y el entorno (52); no es la materia la que determina, por ejemplo, el utensilio, sino que éste resulta de la combinación entre la fuerza (dominante refleja) y la materia (55). El sociólogo del imaginario propone algunos ejemplos de esta combinación entre reflexología y cultura (tecnológica): la dominante postural “exige” materias luminosas o visuales y técnicas de purificación cuyo símbolo son las armas, el mago, los útiles percutores; la dominante digestiva reclama materias relativas a la oscuridad simbolizadas por recipientes y alimentos; los gestos sexuales apelan a los ritmos estacionales y astrales, a cualquier ciclo (55). La convergencia de la reflexología, la tecnología y la sociología interactúa además con una bipartición fundamental: los dos regímenes del simbolismo, diurno y nocturno; el primero compete a la dominante postural, el segundo a las dominantes digestiva y cíclica o sexual (59). La exposición de la metodología durandiana deja patente su “concepción simbólica de la imaginación” (60), su convicción de que las imágenes no son signos, antes al contrario, los símbolos, las imágenes, contienen el sentido de los signos: primero, la espontaneidad de la imagen, la biología; después, el signo arbitrario, el discurso.

2. Mito, esencialismo y existencialismo

Paso ahora a considerar los acercamientos al mito según las principales tendencias. Seré breve en lo relativo a la vertiente esencialista, la menos beneficiada en la crítica contemporánea, si bien ha contado con mitólogos de excepcional valía:

Para el *homo religiosus*, lo esencial precede a la existencia. Esto afecta tanto al hombre de las sociedades primitivas y orientales como al judío, al cristiano y al musulmán. El hombre de hoy es así porque una serie de acontecimientos han tenido lugar *ab origine*. Los mitos le cuentan acontecimientos y, al hacerlo, le explican cómo y por qué ha sido constituido de ese modo. Para el *homo religiosus* la existencia real, auténtica, comienza en el momento en el que recibe la comunicación de

esta historia primordial y asume las consecuencias (Eliade 1963: 119).

En esta opción, el mito apunta al origen de la especie, al drama primordial constitutivo del hombre. Esta crítica centra su atención no en el sexo, la economía o la muerte, sino en la importancia que los hombres dan a la aparición de la vida sexuada, económica o mortal; esta hermenéutica no se limita a escrutar los actos de los hombres en el pasado, sino más bien los modelos ejemplares de esos actos: todo lo que un ser humano hace ya ha sido hecho desde el principio de los tiempos, *in illo tempore* (157). Más aún que las críticas existencialistas, la crítica de corte esencialista presta especial relevancia a la memoria, ejerce una labor de anamnesis, pero no para recordar los acontecimientos de otros seres existentes que ya no son, sino para encontrar en su reminiscencia las “verdades”: los mitos representan modelos paradigmáticos fundados por seres sobrenaturales, no series de experiencias personales de tal o cual individuo (158).

Traeré a colación un relato ejemplar, el del monte Etna y la ciudad que de él toma su nombre. Al principio de la primera pítica de Píndaro nos encontramos con una descripción del gigante Tifón y su castigo a manos de Zeus. Su cuerpo gigantesco se extiende desde Cumas, en las costas de Italia, hasta Sicilia; el Etna reposa como una columna celeste sobre su pecho; la lava del volcán no es sino su vómito. Igual que en el *Génesis* se nos explicaba el origen del cielo y la bóveda estrellada, aquí se nos explica el origen y la sustancia de una montaña: “columna del cielo” allí plantada para inmovilizar al gigante de las cien cabezas, enemigo hereditario de los dioses. El relato aparecía ya en la *Teogonía* de Hesíodo para explicar el origen de los volcanes; el mito tiene aquí una función etiológica. Pero en nuestra pítica se trata también de una reorientación, de una aplicación del fenómeno a un acontecimiento histórico. En efecto, Píndaro canta el paisaje siciliano donde Hierón, el rey de Siracusa, ha fundado una colonia también llamada Etna; para reafirmar su poder ha vencido a etruscos y cartagineses, reflejo de la victoria de Zeus sobre el gigante; esta reorientación o conversión tiene un sentido concreto: los enemigos son otros Tifones y las guerras otras erupciones que realzan la gloria de Hierón y su hijo Dinómenes. El mito adquiere así una función alegórica (Jolles 1972: 86, Brunel 1992: 24). Tanto en Hesíodo como en Píndaro el mito

aparece como un relato; el primero da cuenta de una esencia y su causa (qué sea una montaña y cómo se origina), el segundo plantea en virtud de su significado una referencia a un significado distinto (no importa Zeus, sino Hierón); Hesíodo recurre a la función etiológica del mito; Píndaro, a la alegórica. En ambos casos el mito está restringido a la esfera del *logos*. El ejemplo vale para comprender lo que sería una concepción esencialista del mito, también la más común en el tratamiento de la mitología tradicional. Muy diferente es el caso de la crítica existencialista.

2.1. Existencialismo

Es difícil hablar de mitocrítica a propósito de un pensamiento antimítico como el existencialismo propiamente dicho. El mismo Sartre ha escrito su propia autobiografía (*Les Mots*) para contradecir el mito de la literatura. Del existencialismo quedan hoy sus mitos: Sartre arengando a las juventudes del 68, Camus con su cigarrillo a lo James Dean poco antes de que un accidente de tráfico le segara la vida. No obstante, los existencialistas han revisitado los mitos; Sartre en *Les Mouches*, Camus en *Le Mythe de Sisyphe*. El “trabajador inútil de los infiernos” (1942: 165) no podía dejar de interesar a los existencialistas. Para Camus la tragedia del rey de Corinto no consiste tanto en el esfuerzo de subir eternamente una piedra como verlo regresar, tras una pausa, ladera abajo hasta el abismo desde donde habrá de subirla de nuevo. Sísifo, como Don Juan (102), es absurdo porque es consciente de su mal: este “proletario de los dioses, impotente y rebelado, conoce todo el alcance de su condición miserable”, lo único que acongoja su espíritu cuando baja, apesadumbrado, la pendiente de su castigo. Sísifo mismo es existencialista: se sabe dueño y señor de su destino, serie de acciones inconexas que desaparecerá con su muerte angustiada.

2.2. Marxismo

Otro tanto cabe decir del marxismo, ideología desmitificadora de todos los idealismos y detentora también de la máxima existencialista: la naturaleza es previa al pensamiento; más aún, tal y como reza la célebre fórmula, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”

(Marx 1970: 26). La existencia humana resulta de los procesos económicos, que son así definidos como la infraestructura social, causa de la superestructura ideológica (la religión, la moral, la estética, el derecho). En la mente de Marx todos los mitos deben ser destruidos en aras de la única realidad superior, una sociedad sin clases o comunismo universal, único “mito” que, sin denominarlo así, aceptaría el filósofo.

2.3. Estructuralismo

De los dos aspectos lingüísticos a los que se refería Saussure (habla y lengua), el primero es estático, irreversible; el segundo, estructural, reversible. Paralelamente, el mito también puede definirse como un sistema combinatorio de dos niveles, uno histórico o irreversible (hechos del pasado), otro ahistórico o permanente (pasado, presente y futuro). La tesis de Lévi-Strauss es que el mito presenta además un tercer nivel, también lingüístico, superpuesto a los enunciados por Saussure. De igual modo que por encima del habla se encuentra el nivel de las unidades constitutivas de la lengua (fonemas, morfemas, semantemas), el mito, entidad igualmente lingüística, está constituido por unidades superiores y más complejas aún o mitemas que se encuentran en el nivel tercero o de la frase (Lévi-Strauss 1958: 241). Pero no se trata de frases sueltas sino de una naturaleza relacional; más precisamente, los mitemas no son sólo relaciones, sino “paquetes de relaciones” que, por razón de su estructura, adquieren una función significativa. El análisis de estos paquetes de relaciones conduce al crítico a unas reflexiones que aquí no podré sino enunciar: la finalidad del mito es proveer un modelo lógico para resolver una contradicción, de ahí un número teóricamente infinito de capas u hojas estructurantes diferentes entre sí; es decir, la estructura sincrónico-diacrónica del mito se manifiesta mediante un proceso repetitivo incesante: mientras su estructura es discontinua, su crecimiento es continuo (264); dicho de otro modo: cada mito está compuesto por todas sus versiones (249).

2.4 Psicoanálisis

Los psicoanalistas reservan un lugar privilegiado a los sueños y a los mitos: su interconexión desvela innumerables paralelismos gracias a las

asociaciones mitológicas de ideas (en las cuales se incluyen determinadas creaciones poéticas caracterizadas por préstamos inconscientes de los mitos). Para estos médicos es vital demostrar que dichos paralelismos no son fruto de una tradición cultural, sino de la psique inconsciente de todos los individuos, es decir, que son “reinstalaciones autóctonas”, que toda psique inconsciente contiene elementos estructurales “formadores de mitos” (Jung 2002: 141). Más que Freud, Jung concede un lugar privilegiado al estudio de los símbolos, de los mitos, de los arquetipos. Frente al inconsciente personal existiría un inconsciente colectivo que representa la prodigiosa herencia de la evolución del género humano, herencia que renace (es su hipótesis del “segundo nacimiento” en cada estructura individual). Estructurado por los arquetipos, este inconsciente colectivo se enuncia a través de los símbolos culturales (folclore, cuentos, religiones), así como en las obras de arte o en los sueños.

2.5. Mitocrítica

En la exposición metodológica durandiana el mito brilla por su ausencia; cuando lo hace, desconcierta: “sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas que [...] tiende a componerse como relato” (64). En su aparente tautología, esta definición esconde la concepción radicalmente existencialista de la que vengo hablando. Coincide con el pensamiento antiguo sobre el carácter discursivo del mito; diverge en el resto. Conforme a su presupuesto fundacional, según Durand, cualquier manifestación racional es fruto de la dinámica que en el interior del psiquismo humano entretienen las pulsiones y las dominantes reflejas con las interferencias externas. En esas profundidades se concitan arquetipos, esquemas y símbolos cuyas manifestaciones son, respectivamente, ideas, mitos y nombres. El caso del mito es particular: a diferencia de la idea (originada en el arquetipo) y del nombre (originado en el símbolo), el mito se nutre simultáneamente de los tres dinamismos; aquí subyace su mayor predisposición para el discurso, disponibilidad inexistente en la idea o en el nombre. Por eso el mito tiene esa capacidad de exteriorizarse como discurso, como doctrina religiosa, sistema filosófico o relato legendario (64). Dicho de otro modo, la forma del relato mítico es una disposición diacrónica de símbolos (411). Esta definición del mito podría llamar a equívoco;

podría hacer pensar que Durand se interesa por el aspecto discursivo cuando en realidad sólo hace hincapié en el simbólico; nada más ajeno a su concepción de un pensamiento espontáneo y motivado. Lo demuestra su recusación del énfasis de Lévi-Strauss, para quien el mito se encuentra en el nivel superior al fonema y al morfema, esto es, en el nivel de la frase, en el nivel, en definitiva, de los signos lingüísticos arbitrarios. Voluntariamente ignorante de estas clasificaciones por niveles, Durand sostiene que el mito sólo conoce el isomorfismo, la isotopía simbólica y arquetípica en el seno de las constelaciones estructurales (412). En última instancia, Durand no entiende el mito como una sintaxis formal porque considera que entonces quedaría reducido a pura lógica estructural; sus reiteradas afirmaciones de que el mito es intraducible son protestas a considerarlo como un producto de la lógica, de la arbitrariedad.

Este intento por comprender lógicamente una entidad ilógica explica la reflexión que el crítico hace en una de sus últimas producciones, *Introduction à la mythodologie* (1996). Aquí deplora la progresiva separación que ha sufrido Occidente entre el pensamiento y la fantasía, las ciencias puras de un lado y los saberes empíricos y estéticos de otro, entre *logos* y *mythos*, hasta que a comienzos del siglo XX una serie de acontecimientos, una comprensible saturación de logicismo habría provocado el desmoronamiento de la epistemología clásica, la apertura a una “antropología de las profundidades”, a lo que él denomina, en clave paradójica, un “realismo” antropológico (75). En el anterior pensamiento predominaba el dualismo: entre la *res cogitans* y la *res extensa* (Descartes), entre el sujeto trascendental y la inasible “cosa en sí” (Kant); se imponía esta antropología simbólica que, retomando los postulados de Hölderlin, Bergson y Jung, recordara la unicidad del universo (*unus mundus*), el universo de los arquetipos, de las grandes configuraciones que rigen todos los fenómenos y su representación (74), de la única materia prima, el mito, propenso a toda interpretación, pero inasequible a cualquier traducción o explicación.

3. Edipo según las corrientes existencialistas

La teoría, resultado de la abstracción de una práctica, siempre debe

permitir su verificación en otra práctica. Aquí he optado por el mito de Edipo, que presenta la ventaja inigualable de ser ampliamente conocido en sus elementos invariantes gracias al drama de Sófocles.

3.1. Psicoanálisis

La elección permite, casi exige, que comience por la crítica psicoanalítica. En *La interpretación de los sueños*, Freud expone por vez primera de manera sistemática lo que se ha dado en llamar el complejo de Edipo. El mismo término de complejo, introducido por Breuer (conjunto de representaciones y deseos inconscientes, de tipo conflictivo, que constituye una estructura fundamental de la afectividad), indica ya que hemos dejado el campo de la lógica y hemos pasado al de la psicología, que hemos entrado en el terreno de las emociones, de la existencia. Freud se fija en el factor principal del mito en cuestión: el destino, “la oposición entre la poderosa voluntad de los dioses y la vana resistencia del hombre amenazado por la desgracia” (507); los dictados de la divinidad se presentan como un designio que condiciona la biología del hombre. Repetidas veces reincide el psiquiatra sobre este aspecto para contraponerlo a la libertad del hombre, siempre incapaz de satisfacer sus deseos. De hecho, Freud sostiene que los sueños relacionados con este complejo son la realización de un deseo que todos, enfermos y aparentemente sanos, tienen por su condición humana: “la leyenda del rey tebano entraña algo que hiere en todo hombre una íntima esencia natural. [...] Quizá nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre nuestro primer impulso sexual y hacia nuestro padre el primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor”. Alguien podría conjeturar que la expresión “esencia” sea un lapsus; en absoluto: para Freud, la esencia humana existe, pero sólo de manera posterior a la existencia, como producto de su vertiente “natural”, como resultado de puras reacciones físico-químicas que determinan su modo de querer y pensar.

3.2. Marxismo

En *Totem y tabú* (1912) primero, en *Moisés y el monoteísmo* (1937) después, Freud exponía su teoría central de la sociedad, fundada sobre el ciclo recurrente “dominación — rebelión — dominación”: en una época arcana los

hombres vivían en pequeñas hordas bajo el dominio de un jefe vigoroso que ejercía el poder con violencia, la posesión sobre las mujeres y la represión sobre los hijos; cuando dicho dominio se tornó insoportable, los hombres se rebelaron, asesinaron y devoraron al padre; como consecuencia, la conciencia del crimen por la aniquilación del principio de orden amenazó con aniquilar la vida del grupo, que decidió repetir la dominación mediante una represión autoimpuesta: los tabúes generadores de la moral social (Freud 1945: 97). En su interpretación freudomarxista de la sociedad, Marcuse se ha fijado en esta “situación edipiana extrema” (1968: 65): un padre dominador del que es preciso deshacerse (92), aunque en la práctica sólo sea de modo ilusorio, como el Edipo mítico, condicionado por “circunstancias que desde el principio aseguran el triunfo duradero del padre” (79). Sabedores de la incapacidad de corroborar este relato mítico ideado por Freud, los freudomarxistas (lejos de limitarse a una interpretación estrictamente psicoanalítica), lo consideran como una proyección de la dialéctica histórica de la dominación, como una explicación de aspectos de la civilización contemporánea, como una especulación de alto “valor *simbólico*” (67): los conflictos entre las pulsiones del *id*, del *ego* y del *superego* son sistemáticamente interpretados como conflictos entre deseos individuales y constricciones sociales. En la sociedad actual, la represión individual del “super yo” (“heredero del complejo de Edipo”, 63) se transmuta en represión colectiva de los instintos mediante la organización social por todo un sistema de agentes y agencias extrafamiliares (las pandillas, la radio, la televisión, 98), mediante un trabajo enajenador: sometido a la mecánica y la rutina, el trabajador se cosifica, el individuo se convierte en un nombre, sus instintos e inhibiciones se osifican, las interacciones entre el ello, el yo y el “super yo” se congelan como reacciones automáticas (103).

3.3. Existencialismo

Así como la conciencia fraguaba el mito de Sísifo, la sabiduría precipita el de Edipo. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche evoca una antigua “creencia popular, especialmente persa, según la cual un mago sabio sólo puede nacer de un incesto” (1973: 93): el hijo de Layo resuelve el enigma de la esfinge y se casa con Yocasta. La trasgresión de las leyes de la naturaleza

representa para el filósofo una catástrofe que arroja al héroe hacia el abismo de su propia aniquilación, a “experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza” (94). Camus, igual que hiciera el autor del *Ocaso de los dioses*, alude a *Edipo en Colono*, la pieza de Sófocles donde el incestuoso aparece en compañía de su hija; para el novelista, Edipo se conforta con su hija, cuya mano fresca le consuela de sus males y le hace encontrar, en su feliz conformismo, la paradoja del absurdo (1942: 167). Hijo único, huérfano de padre, Sartre se considera un “Edipo muy incompleto” (1964: 24): desde niño ha gozado la presencia de su madre entregada a él sin condiciones, de modo que no ha sufrido ninguna represión del “super yo”, ninguna agresividad, ningunos celos; y esta misma situación le ha hecho consciente de la inconsistencia de la vida, de la fatuidad de toda rebelión.

3.4. Estructuralismo

A diferencia de Freud, según Lévi-Strauss el mito de Edipo es sólo un modelo instrumental para el análisis de otros mitos de diversos pueblos primitivos de América. No por ello su estudio deja de ser profundo en lo que se refiere a las relaciones que mantienen entre sí los grupos de personajes de diversos relatos en los que fija su atención. Se resumen en cuatro: 1. El parentesco sobrevalorado (el afecto desmedido de Cadmos por su hermana Europa, el matrimonio de Edipo con Yocasta, la pasión de Antígona por Polinices); 2. El parentesco devaluado (el autoexterminio de los espartanos, la muerte de Layo y de Polinices a manos de su hijo y de Eteocles respectivamente); 3. El origen autóctono del hombre (la inmolación del dragón y de la esfinge por Cadmos y por Edipo respectivamente); 4. El origen bisexuado, como se desprende de la etimología (Labdaco significa en griego “cojo”, Layo “zurdo”, Edipo “pie hinchado”). Si bien es convincente su relación de los grupos 1 y 2, por un lado, y de los grupos 3 y 4, por otro, no lo es tanto la curiosa operación por la que el etnólogo pone en relación los cuatro grupos en dos series opuestas entre sí, oposición de la que deduce su interpretación del mito: “expresaría la imposibilidad en la que se encuentra una sociedad que profesa la creencia en la autoctonía del hombre [...], para pasar, desde esta teoría, a la aceptación del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido

realmente de la unión de un hombre y de una mujer” (Lévi-Strauss 1958: 248). La finalidad de este estudio no admite dudas: muestra cómo la vida social verifica una visión cosmológica, unos afectos y convicciones en clara contradicción con la verdad conocida por la experiencia; por encima de creencias, para nuestro objetivo es aún más revelador que esta metodología reincida en el elemento subyacente a todo mito: el determinismo al que todos, griegos y aborígenes, obedecen de modo inconsciente en sus instituciones y comportamientos.

No puede extrañar que Freud esté presente en la teoría de Lévi-Strauss. El antropólogo sostiene que su interpretación no se aleja sobremanera de los postulados freudianos, puesto que se propone “comprender cómo *uno* puede nacer de *dos*: ¿cómo es posible que no tengamos más de un genitor sino una madre y además un padre?” (249); otras referencias explícitas a Freud remachan la consonancia entre antropología estructural y psicoanálisis.

3.5. Mitocrítica

Por fin, llegamos a la mitocrítica propiamente dicha. Rara vez se detiene la reflexión académica a considerar el origen de Edipo; no su parto, sino su primer lugar de reposo: su madre, aterrorizada por la predicción del oráculo de Delfos, lo abandonó en el monte Citerión después de horadarle los tobillos con una aguja y ligárselos con una cuerda. Es preciso observar que en este lugar, la tierra-tumba, confluyen diversos criterios y referentes de la metodología durandiana: el régimen nocturno de las imágenes, el esquema del descenso, la dominante digestiva, la materia como continente, los símbolos de la intimidad. En este caso concurre un complejo más, el del retorno al origen, a la madre tierra, lo que convierte el pretendido sepulcro en una cuna mágica y benefactora. Aún hay más: a este isomorfismo telúrico se ligan desde siempre los rituales del abandono de los niños sobre el elemento primordial; el segundo “nacimiento” de Edipo comparte, en este sentido, el destino de héroes como Rómulo y Remo (Durand 1960: 270).

Ha quedado claro que para Durand todo el universo del imaginario se reduce a la dinámica de relaciones entre las dominantes reflejas, las pulsiones y el medio. Entre los esquemas, uno de ellos es el afectivo, resultante de la

relación entre el individuo y su entorno primordial. En este marco tiene cabida el esquema afectivo de la paternidad (Layo), correspondiente al reflejo postural de la verticalidad, y el de la maternidad (Yocasta), correspondiente al reflejo digestivo del hedonismo (56). Vengamos al padre. El esquema de la elevación se identifica con el poder y la soberanía (Eliade 1968: 68); de esta sinonimia se desprende el carácter monoteísta del culto del Cielo o del Altísimo que Bachelard denomina “contemplación monárquica” (1948: 385), ligada a los arquetipos de luz y dominio, ligada, por lo tanto, a la postura vertical y al símbolo de la vara o del cetro. De ahí que Durand perciba en esta elevación orgánica la noción edipiana de Dios Padre, de Dios como macho universal (1960: 152); en fin, la mitocrítica durandiana coincide con Jung al ver en la esfinge una síntesis de todos los símbolos sexuales: el monstruo egipcio, feminizado en el mundo griego, no es sino una “masa de libido incestuosa” (la frase es de Jung, *Metamorfosis y símbolos de la libido*) que se rinde a la astucia del héroe (1960: 74).

Conclusión

No es baladí que el mito de Edipo interese sobremanera a los diversos investigadores de corte existencialista: la progresiva pérdida de la noción de padre y el cuestionamiento del significado de la madre pervierten las bases sobre las que se asienta la “naturaleza” humana; el hombre sin origen y sin causa ya no es tributario de una esencia inmutable.

Más allá de esta relevancia del mito edipiano, salta a la vista que todos los existencialismos —antimíticos desde la perspectiva esencialista— enfocan los mitos como psicología íntima, como conjunto de relaciones de oposición e impulsos (individuales, sociales), como expresión de un organismo biológico llamado a la desaparición.

Vocabulario (somero y testimonial)

Arquetipo: perífrasis explicativa del *eidós* platónico. Para nuestro propósito esa denominación es precisa y útil, porque viene a decir que los contenidos del inconsciente colectivo son tipos arcaicos o —mejor aún—

primigenios, imágenes generales existentes desde tiempos inmemoriales (Jung 2002: 4). Según Durand, el arquetipo es una “sustantificación del esquema” (1960: 62) que pone en relación el imaginario y los procesos racionales (63); a diferencia del símbolo, es constante y universal (la rueda es el gran arquetipo del esquema cíclico).

Esquema (del concepto): “condición formal y pura de la sensibilidad que incluye la condición universal sin la cual no se puede aplicar la categoría a ningún objeto” (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1998: 184); tiene una equivalencia, relativa, con el tema. Según Durand, es una “generalización dinámica y afectiva de la imagen; constituye la facticidad y la no sustancialidad general del imaginario”; “símbolo funcional, motriz”, no relaciona la imagen y el concepto (como en Kant), sino los gestos inconscientes de la sensorimotricidad, las dominantes reflejas y las representaciones (1960: 61).

Estructura: “protocolo normativo de las representaciones imaginarias agrupadas en torno a esquemas originales” (Durand 1960: 65). Frente al estatismo de la forma, la estructura implica una dinamicidad transformadora (65); es una “forma transformable que juega el papel de protocolo motivador de un grupo de imágenes; ella misma es susceptible de agrupamiento en una estructura general, el régimen” (66).

Imagen: signo motivado, no arbitrario (Durand 1960: 25).

Mitema: “gran unidad constitutiva” (Lévi-Strauss 1958: 231).

Mito: “sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas que tiende a componerse en relato” (Durand 1960: 64); bosquejo de racionalización (utiliza el discurso) “en el que los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas” (*ibid.*)

Mitoanálisis: “...creado por Denis de Rougemont (*Les Mythes de l’amour*, 1961), habla de psique colectiva, de la irrupción dramática de una fuerza del alma en una sociedad antigua” (p. 25; en Brunel 1992: 44).

Mitologema: “variante del arquetipo” (Jung 2002: 234).

Régimen: “agrupamiento de estructuras próximas” (Durand 1960: 66).

Símbolo: “ilustración concreta del arquetipo y del esquema”, relativo al nombre (Durand 1960: 64): la serpiente es el símbolo del ciclo.

Tema: “principio concreto de organización [...] alrededor del cual todo un mundo tiene tendencia a constituirse y a desplegarse” (J.-P. Richard, *L’Univers*

imaginaire de Mallarmé, 1961: 24). Según Javier del Prado, el tema es una “cristalización textual analógica de una relación del yo con algún elemento de la realidad, motivada por algún incidente existencial, cuyo motor es una determinada constante de la percepción y de la ensoñación (catálisis) y cuya materia (sustancia) es elegida entre las múltiples ofertas de la arqueología mítica”. Para Doubrovsky, el tema es una “coloración afectiva de toda experiencia humana en la que entran en juego las relaciones fundamentales de la existencia, es decir, la manera particular como cada hombre vive su relación con el mundo, con los demás y con Dios” (1966: 103).

Bibliografía

- BACHELARD, Gaston (1948). *La Terre et les rêveries de la volonté*, París: José Corti.
- BARTHES, Roland (1957). *Mythologies*. París: Seuil.
- BRUNEL, Pierre (1992). *Mythocritique. Théorie et parcours*. París: PUF.
- CAMUS, Albert (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. París: Gallimard.
- COMPAGNON, Antoine (1997). “Critique littéraire”, en Antoine Compagnon (ed.), *Dictionnaire des genres et notions littéraires*. París: Encyclopædia Universalis / Albin Michel.
- DOUBROVSKY, Serge (1966), *Pourquoi la nouvelle critique*. París: Mercure de France.
- DURAND, Gilbert (1960 & 1992), *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*. París: Bordas.
- (1996), *Introduction à la mythologie*. París: Albin Michel.
- DUROZOI, Gérard & André ROUSSEL (1997). *Dictionnaire de philosophie*. París: Nathan.
- ELIADE, Mircea (1963). *Aspects du mythe*. París: Gallimard.
- (1968), *Traité d’histoire des religions*. París: Payot
- FREUD, Sigmund (1983), *La interpretación de los sueños*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1945), *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Losada.
- GARCÍA MORENTE, Manuel (2000). *Lecciones preliminares de filosofía*. Madrid: Encuentro.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1970). *Du Sens. Essais sémiotiques*. París: Seuil.
- JOLLES, Andreas (1972). *Formes simples*. París: Seuil.
- JUNG, C.G. (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.
- KANT, Immanuel (1998), *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958 & 1974), *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- LUKÁCS, Georg (1971). *The Theory of the Novel*. Londres: Merlin.
- MARX, Karl (1970), *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- MARCUSE, Herbert (1968), *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- MAURON, Charles (1962). *Des Métaphores obsédantes au mythe personnel*. París: Corti.
- NIETZSCHE, Friedrich (1973). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- SARTRE, Jean-Paul (1964), *Les Mots*. París: Gallimard.
- (1996), *L’Existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard.