

La presencia del mito griego en nuestro tiempo

JOSE LASSO DE LA VEGA

«Desde el mito al logos» es la divisa que ostenta un libro de Wilhelm Nestle ¹ que, acaso por estar pensado con un entusiasmo parejo de su buen estilo, halló buena acogida hace casi medio siglo. Como tantas otras cosas en mi formación, debo el conocimiento crítico de ese libro a uno de los inolvidables cursos universitarios de mi maestro don Santiago Montero Díaz, lecciones que yo, muchacho entonces de dieciocho años, le oía embelesado, sin saber qué admirar más, si su mente clara y sistemática o su erudición de primer orden y su memoria prodigiosa o su palabra rigurosa, certera y, al tiempo, bella, en una conjunción que en nadie he visto realizarse como en él; aunque pienso que, todavía por encima de esas dotes que hacían de Montero uno de los espíritus de más alta calidad intelectual que yo he conocido, más he admirado yo en él su espíritu libre y original, su carácter independiente, su culto de la amistad. Del maestro aprendí el interés por los mitos griegos como modo de pensar y como fenómeno religioso y también como fuente inagotable de una tradición literaria y de pensamiento, un interés que no me ha abandonado nunca. De Montero aprendí que la tesis «del mito al logos» responde a una simplificación extrema: mito y logos, como dos hermanos enemigos. La verdad es, sin embargo, que el pensamiento mítico pertenece constitutivamente a la estructura de la mente humana. El «animal simbólico» que es el hombre ha necesitado, en todos los ángulos de la cronología humana, de un depósito de imágenes míticas y, para nuestra cultura, la mitología griega ha sido precisamente,

¹ *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940. Cf. K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985.

por su energía creadora, ese tesoro de símbolos decisivos. ¿Lo sigue siendo actualmente? He aquí el tema, sobre el cual me propongo hacer ahora algunas reflexiones en estas páginas de homenaje y gratitud hacia el maestro desaparecido.

Estoy lejos de compartir la postura de Roland Barthes ², cuando descalifica globalmente el mito, como «sistema semiológico segundo» con relación al lenguaje y considera que los elementos simbólicos de las «mitologías» modernas deben evaluarse negativamente. Comparto, en cambio, la actitud de principio de Ernesto Cassirer ³, cuando asume que el mito por su valor cognoscitivo, su originalidad histórica y su vitalidad (vitaminas de todas las letras) en la esfera del espíritu, sigue siendo una intuición preciosa de la vida en un tiempo dominado por la razón desacralizada y relativista.

Para recordar que la concepción mítica del universo no es algo demodado en los tiempos que corremos, tenemos a mano múltiples ejemplos de lo que llamaría «remitificación» de nuestra imagen del mundo por parte de bastantes hombres de ciencia y filósofos de la historia, sensibles a los peligros que desde una hegemonía absoluta de la técnica se ciernen sobre la vida humana y sobre nuestra tierra, el suelo que la sustenta. Viejos mitos, latentes muchísimo tiempo, se reactivan y convierten en símbolos de problemas actuales. Son redescubiertos espontáneamente, casi siempre con independencia de la línea literaria de recepción de los mitos. Pensemos, en días tan ecologistas, en la repristinación de la imagen mítica multimilenaria de la «tierra madre»: la tierra es nuestra madre y lo que a ella sucede, sucédele a sus hijos; cuando los hombres —amonesta un dicho indio americano— escupen a la tierra, se escupen a sí propios. Otro ejemplo: para denunciar la ambigüedad del progreso científico atómico ³, el sabio suizo Max Thürkauf titula un libro suyo, publicado en 1973, *La caja de Pandora de la ciencia* ⁴, una nueva aplicación del símbolo mítico que hay que añadir a las colegidas en el concienzudo estudio de los Panofsky ⁵ sobre la tradición de la mítica caja de la Eva griega que, al abrirse, trajo consigo la destrucción y la muerte. Otro caso significativo: en el volumen cuarto de la celebrada obra de Toynbee *Estudio de la historia* ⁶, encontramos una sección, de más de 300 páginas, titulada «La némesis de la fuerza

² *Mythologies*, París, 1958.

³ *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*, repr. Darmstad, 1977 ¹ y «Die Dialektik des mythischen Bewusstseins» en el vol. col., (Edit. K. Kerényi), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt, 1976 ².

⁴ *Pandorabüchsen der Wissenschaft*, Friburgo Br., 1976. Idéntico uso de este símbolo mítico hace el autor de una reseña, que acabo de ver, al libro de R. RHODES *The Making the Atomic Bomb*: F. GODED, «La caja de Pandora nuclear», *Saber leer*, núm. 17, 1988, pp. 8-9. Vid. otras citas pertinentes de K. JASPERS y A. PORTMAN, en A. LESKY, pp. 439 de «Der Mythos im Verständnis der Antike», *Gesammelte Schriften*, Berna-Munich, 1966, pp. 422-439.

⁵ Trad. esp. Barcelona, 1975.

⁶ *Estudio de la Historia*, vol. IV trad. esp. Buenos Aires, 1955.

creadora», que se divide en cuatro epígrafes: *pleonexía* (deseo de tener siempre más), *kóros* (saciedad del que está lleno de sí mismo), *hybris* (envanecimiento que se le sale por todas partes, desmedida autoestimación) y, finalmente, *áte* (ceguera y desgracia), y que da la casualidad que son las mismísimas etapas, a través de las cuales un escritor «mitohistórico» como Heródoto plasma la ley del vivir histórico en un itinerario ejemplar, que implica toda una moral devota de griego arcaico.

Una vuelta patente hacia lo mítico y lo «mitoide» se evidencia también en los «mitos de cada día»⁷ utilizados en la propaganda y el reclamo. Representan una forma harto cruda de la recepción del mito; pero también muy interesante, al poner de manifiesto que los signos míticos, por su capacidad de sugestión para un público amplio, resultan muy adecuados como señales para fines de mercado y venta. El tema «mito y reclamo» requeriría, por sí solo, un tratamiento exclusivo; pero que aquí no es del caso⁸. El maestro de primeras letras clásicas conoce bien la reacción del escolar que, por primera vez, encuentra en las páginas de su libro de ejercicios nombres como *Áyax* o *Pégaso*. El nombre del héroe iliádico, tan exquisito en su honrilla homérica que, cuando en circunstancias que todos conocen queda infamado y publicado por loco, toma tan a pecho el menoscabo de su honra que, para limpiar la mancha, abandona la vida por propio designio, ha sugerido al inventor de la marca la asociación semántica «lavar a fondo y duraderamente», quizá para competir en el mercado con aquella otra, verbigracia, que, sobre el «slogan»: «más blanco no se puede», evoca la figura celestial de Ariel, con blancura de luz alba. En cuanto a *Pégaso* (que pronuncian *Pegaso*, con mediana prosodia), el nombre del mítico caballo alado sirve de reclamo para una marca de camiones que vuelan como el viento.

En el caso extremo de su utilización como reclamos, nos damos cuenta de que los signos míticos pertenecen al plano metalingüístico, son metalingüaje⁹. Su utilización abusiva (*abusio*) está presupuesta de antemano, porque es lo propio del signo metalingüístico ponerse al servicio de algo para lo que primariamente no sirve. Del pelícano, ave mítica, se decía que, luego de llorar por tres días a los hijos que le nacían muertos, picándose en el propio pecho, con la sangre derramada sobre los polluelos (*sanguine super pullos effuso*) les volvía de muerte a vida. Por eso, los cristianos primitivos pueden decir de Cristo que es *pious pelicanus*. Pero hoy en día el pelícano, en virtud de una curiosa sustitución de «sangre» (la roja y la azul, según parece) por «tinta», es la marca muy popular de una tinta para

⁷ Con este título, (*Mythen des Alltags*), se ha traducido al alemán (Frankfurt, 1964) el libro de ROLAND BARTHES, que citamos en nuestra nota 2.

⁸ Cf. UDO FRINGS, en pp. 109-121 de «Rezeptionsspielarten-Zur Mythendeutung im Antike und Moderne», *Der altsprachliche Unterricht*, XXIII, 2, 1980, pp. 96-121.

⁹ Cf. H. G. HEIL, «Mythos als Gegenstand der Sprachreflexion», *Der altsprachliche Unterricht* XXIII 2, 1980, pp. 26-42.

estilográfica. La estrella, que conduce por el buen camino a los tres Magos de Oriente, se asocia con la de la marca de automóviles «Mercedes» («La buena estrella en todos los caminos», pregona el «spot» publicitario). Y, ejemplo más curioso todavía, la «concha», imagen mítica henchida, entre otras, de sugerencias lúbricas, se ha utilizado, en su forma vernácula inglesa «shell», como emblema de una marca de lubricante, la gasolina así rotulada. La asociación, conforme al diseño de su inventor, es completamente arbitraria y puede ilustrar la tesis de De Saussure sobre el carácter arbitrario del signo lingüístico.

Los industriales del reclamo, reclamándose del crédito que todavía poseen los nombres míticos para las personas cultas de cultura general, los utilizan como arsenal de etiquetas y marcas comerciales. Para las personas laicas literariamente esos nombres, en todo caso, suenan a sus orejas en formas claras y eufónicas, tienen viento fonético. Me viene a la memoria todo un elenco de productos certificados con nombre mítico griego como sabroso llamativo que autoriza la mercancía y convida a adquirirla.

Una marca de jabón se llama Diana, la beldad divina, que, desnuda mientras se bañaba, fue vista por Acteón. Una «olla-pronto» se etiqueta «Prometeo»: alude al fuego y suple las funciones de la antigua previsorama de casa. Argo, el de los mil ojos, es el nombre de una agencia de investigaciones privadas. Hermes, seguro mensajero con alas al tobillo, es el nombre de una compañía de seguros y también, de una agencia de viajes, que casi nos ofrece el vuelo por los espacios intersidiales. Otra agencia de lo mismo se llama Calipso, nombre que nos invita a embarcarnos, como Ulises, en el bajel de la aventura y, después de atravesar la mar alterada, a rendir viaje, en mansión despaciada, en la gruta de una ninfa. Una marca griega de cemento lleva el nombre de Heracles como garantía de construcciones que serán, en verdad, un trabajo digno de Hércules. Atenea de azulencia pupila, la diosa virgen y erudita, patroniza con su nombre infinitas Academias de piso que deben de ser, a juzgar por el rótulo, pozos de sabiduría. Venus o Helena, la distraída esposa de Menelao, son marcas de exquisitices de la cosmética femenil que garantizan su eficacia como cepo de amor o dardo venusino. Posidón es la marca de una camiseta para marineros y Marte, la de unas zapatillas deportivas. El Olimpo entero sirve de reclamo de los objetos deseables que disparan los afanes adquirentes de la joven quinceañera para emperejilarse o del varón maduro insatisfecho, y eso que tales productos no siempre se venden (como muchos políticos) a precios módicos. «Business becomes poetics», que decía Leo Spitzer. Este abuso (pero, a veces, divertido) de los símbolos míticos, tan lejos en ocasiones de la jurisdicción filológica, pues no tiene nada, o poco más que nada, que ver con la prestigiosa progenie de los mismos, lastima su sentido histórico y enoja, acaso, al amante de la cultura clásica. Pero, a nuestros efectos de ahora, la utilización de los nombres míticos o bien por combinaciones basadas en su contenido temático (Prometeo, Pégaso), o ya por asociaciones presumibles (Ajax, detergente), o ya vaya usted a saber

por qué (la concha de la Shell), nos resulta un buen punto de partida para aproximarnos al fenómeno «mito», aunque sea tomando el problema en sus zonas superficiales. El mito *usurpado*, el abuso del mito, la *abusio*, es el caso límite de la recepción del mito. Pero, incluso en este estadio degenerativo, queda patente la flexibilidad y polivalencia del mito griego. El caso Edipo y su fatalidad ineludible, y va de ejemplo privilegiado, provee una muestra de esa dispar eficacia. Ha facilitado a Freud el más popular de sus descubrimientos, el del «complejo de Edipo». Pero, por otra parte, al sociólogo K. R. Popper ¹⁰, le ha procurado la base para el llamado «efecto de Edipo», esto es, el descubrimiento de que el pronóstico puede influir decisivamente sobre el suceso pronosticado. En la encrucijada de tres caminos Edipo mata a su padre, a quien nunca antes había visto, y esto es la consecuencia inmediata del vaticinio, que moviera a su padre a deshacerse de él, pues predicho estaba que el hijo acarrearía el infortunio de su padre. El nombre de Edipo sirve para nombrar un complejo psíquico o un principio sociológico (la profecía que se realiza a sí misma) y sus respectivos inventores acuden al mismo paradigma mítico para exponer sus ideas con la deseada eficacia y para soliviantar el interés del público oculto.

Cuando los nombres míticos se patentan con fines comerciales, se alcanza el grado más bajo de una «depotenciación de los mitos», reducidos a tan modestas proporciones. Usando de una terminología familiar a los lingüistas, pero que no sé si hallará buena acogida entre los no lingüistas, un crítico juicioso, K. Stierle ¹¹, afirma que, en el reclamo, nos tropezamos con el «grado reducido (cuasi-cero), peculiarmente moderno, de la mitología clásica». Así dice en un trabajo suyo sobre «El mito como *bricolage*», título tomado de una comparación levistosiana, que ha tenido grande fortuna: el «bricoleur» que descompone en piezas un conjunto y recompone luego a su sabor los elementos que ha dislocado, sirviéndose de ellos como de piezas para nuevas construcciones.

A mi ver, se trata en efecto de una tendencia muy a lo del día. Notamos fenómenos paralelos en otros campos. En buena medida, es otro ejemplo de la llamada estética del mal gusto (*Kitsch*): la reproducción de un cuadro célebre como reclamo de un producto vulgar; la novela famosa de tal suerte retocada que desciende a no más que melodrama de serial radiofónico o televisivo; el «lied» schubertiano deprimido a banda sonora de una película cursilona. Aunque, por otra parte, no sobra recordar que, ya en la Antigüedad clásica (Homero e himnos homéricos, la comedia aristofanesca o la de Epicarmo, etc.) ¹², asistimos a una depotenciación del mito, en forma de parodia o de travestismo, distorsión burlesca que, preservando la

¹⁰ K. R. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, Tübinga, 1965, p. 11.

¹¹ K. STIERLE, en pp. 465 de «Mythos als "bricolage" und zwei Endstufen des Prometheusmythos» en el vol. col. (Edit. M. Fuhrmann), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munich, 1971).

¹² Cf. W. B. NESTLE, *op. cit.*, en nuestra nota 1, pp. 120-152.

forma, trivializa el contenido, o a la inversa. Bien es verdad que no siempre tal deformación significa trivialización, reducción del paradigma a mero episodio y juego y, a veces, a lo sin sentido, excéntrico o provocativo. Bien mirado, también puede ser una prueba de la vitalidad y de la fuerza inquebrantable del mito (caso de Aristófanes, por ejemplo).

En otra latitud y alzada se mueve normalmente la recepción de los mitos en la más seria tradición literaria. Los mitos han tenido originariamente, como suele decirse, su «sitio en la vida»; pero, a medida que pierden su conexión con el culto y la sociedad, han sido utilizados literariamente. Al tiempo mismo, la literaturización los hace más libres, más universales.

Advierto, desde luego, que la fórmula «del mito a la literatura» debemos manejarla con prudencia, primero porque también el mito ha tenido una función literaria (o preliteraria), ya que, además de dar expresión a una cierta estructuración de la realidad y de la sociedad, también despierta (como la lectura o la contemplación de la obra literaria) en el hombre una distensión liberadora, cuando el éxito o fracaso del héroe mítico resuelve, como representante ejemplar de la Humanidad, conflictos elevados a un plano sobrehumano. Y, en segundo lugar, porque, en la Antigüedad clásica, mito y literatura (nuestro vehículo casi exclusivo de acceso a los mitos) no se pueden distinguir fácilmente: una tragedia clásica, verbigracia, es, por una parte, algo próximo a la literatura, en el sentido moderno del término (es un producto artístico, puesto por escrito, leído, citado, y suscita esparcimiento y diversión); pero es también una forma religiosa, vinculada a la fiesta divina y al culto y tiene funciones de aclaración del mundo, de integración social y de purificación emocional; en ella se patentizan los tres componentes del «comportamiento mítico», si bien hay la diferencia de que la vivencia del tiempo mítico (la supresión del tiempo cotidiano y el olvido de uno mismo durante la representación) consiste en una identificación *virtual* contemplativa (a través del actor representante), que ya no es la identificación *real* en el desenfreno de la fiesta primitiva, que dementa y hacer caer en éxtasis al participante, y todavía no es la mera satisfacción *imaginativa* o participación emocional del lector o espectador moderno durante la lectura o la representación teatral.

Hay un tipo de recepción mítica, que llamaríamos afirmativo. Hay otro polémico-negativo. Entre ambos pendulea el tratamiento literario, en nuestros días, de los mitos griegos. Dos ejemplos, citados al pasar, me vendrán muy bien para ilustrar la tendencia provocativa y polémica que a veces se alarga hasta la anulación del mito, caso límite de su depotenciación. Y con un tercer ejemplo ilustraré la apropiación afirmativa y productiva de un mito griego desde las condiciones de recepción propias de la época que corre.

Una muestra de la que he llamado actitud polémica nos la ofrece Ezra Pound en su tratamiento de la figura de Ulises en los *Cantos* pisanos. El curso mismo del relato, el orden expositivo, se contrapone ya de entrada al

tradicional de la Odisea. Los *Cantos* comienzan con la visita de Ulises al reino de los muertos. El cambio de procedimiento en el relato se corresponde con una visión de Ulises que, en cierto modo, es la inversión del héroe homérico. Es un héroe negativo que adquirió su fama, la «gloria clásica» prerrogativa del héroe, a costa del infortunio de sus camaradas. Las gestas de Ulises y sus tumbos mil se revelan como una gloria negativa, como la de sus camaradas que finalmente acaban en el fondo del mar en «carne salada de Apolo» (fórmula chocante y surrealista: «carne salada de Apolo, diez cajas en una lancha»). Ahora bien, esta visión de Ulises viene muy de atrás, empalma con una tradición antiódiseica ¹³ antigua que, en el poema homérico, se contiene sólo como negación; pero que el poeta moderno explota hasta el final, quizá espontáneamente y sin conocer aquella tradición. Porque en este Ulises rehecho *per negationem* Pound refleja su propio yo. Y sus inquietudes del momento aparecen y dan luz de sí: «Yo soy Nadie. Mi nombre es Nadie», repite jugando con el doble sentido de la célebre frase de Ulises, que también puede declararse, a la moderna: «yo soy que no es nadie».

En cambio, no ya una derivación (por modificación de sus mitemas, por intrusión de episodios adventicios o de otras variables en los mitemas invariantes que lo definen), sino una completa depotenciación del mito, que consuma su evaporación en una liquidación radical, es lo que encontramos en la obra de Gide ¹⁴, *Prometeo malencadenado* (año de 1899, fecha que es todo un símbolo). No se trata ni solo ni tanto de la irreverencia, el frío sarcasmo, el remedo risible, rasgos en los que este Prometeo deja tamañitos a todos los Prometeos habidos en la larga tradición literaria del tema, y han sido los tales legión. Se trata de que los mitemas que, siglo tras siglo, desde hace veintitantos, han definido el mito de Prometeo desaparecen uno tras otro y, al final, nos damos cuenta de que hemos asistido a una desintegración total del mito. Tales mitemas («pequeñas unidades semánticas en que es segmentable el discurso mítico») son cinco ¹⁵. Primero, la naturaleza titánica de Prometeo y su intervención en la titanomaquia, poniéndose de parte de Zeus. Segundo, la desobediencia astuta (con mañas y picardías, «tecnológica») al nuevo amo del mundo. Tercero, el castigo divino, endureciendo con talante másculo Prometeo el suplicio vulturino (en otras versiones, en lugar de buitre, tenemos águila). Cuarto, y de mayor sustancia: Prometeo padre de la Humanidad, que él protege por la chispa de su inteligencia, razón por la cual es victimado por Zeus. El quinto pun-

¹³ Cf. W. B. STANFORD, *The Ulysses Theme*, Oxford, 1968 ², pp. 90-158, aunque no menciona a Pound.

¹⁴ En general, he tratado de la relación de Gide con el mundo griego en mi libro, *Los temas griegos en el teatro francés contemporáneo: Cocteau, Gide, Anouilh*, Murcia, 1982, pp. 85-132.

¹⁵ Cf. G. DURAN, «Perennité, dérivations et usure du mythe», en pp. 28 y 43-47, del vol. col. *Problèmes du mythe et son interpretation*, París, Les Belles Lettres, 1978, pp. 27-50.

to es por lo que mira a la libertad que Prometeo personifica y, en definitiva, a la inmortalidad que ofrece. Pues bien, en Gide no hay ni rastro de titanomaquia. El padredió Zeus se achica aquí en un banquero riquísimo que, por el don gratuito de un billete de 500 francos a un desconocido, consigue, de un solo tiro, hacer dos desgraciados, Damocles y Cocles (resonancias caricaturales del *De uiris illustribus*): el mal proviene de un capricho malvado del dios y la intervención divina equivale al triunfo del mal gratuito. Este Prometeo, animado por amor del mejoramiento humano, no es un filántropo; dice cosas como éstas: «no amo al hombre, amo lo que le devora». Además, es antiprogresista, todo lo contrario de un Prometeo civilizador. Y, en su rebeldía hacia Zeus, se nos presenta como responsable, pero no enteramente culpable, cual lo ha sido igual en la tradición antigua como en la romántica del tema: un rebelde a conciencia, indolegable, que sostiene sin renuncias su plena responsabilidad ante un Zeus fiero y tonitruante. Evacuándolo, con tenaz consecuencia, de sus mitemas constitutivos, Gide ha consumado la muerte del mito. Importa mucho menos la pérdida del decorado mítico, el tono de sorna, el argumentillo semibufo, que ha dado bastante que reír, de este Prometeo barriolatinesco que, cansado de estar en el Caúcaso, desde su calvario brinca hasta París y baja, como cualquier personaje vulgar sin historia, desde el bulevar de la Opera a la Magdalena: una manera de humanización de los mitos, envueltos en aroma doméstico y cotidiano, a la que debe nuestra literatura presente algunas de sus galas y muchos de sus horrores, en numerosas desventuras dramáticas, pues en este punto se ha exagerado bastante la nota, de acuerdo con la lamentable receta estética «a mal Cristo, mucha sangre». Lo importante es que, si el nombre mítico se conserva, se ha operado un vaciado implacable de su sustancia mitémica, la serie de sus mitemas cualitativos y no desperdigados, sino en cierto número y alineados en un conjunto. Gide ha compuesto esta pieza para sustentar su consabida tesis de que el hombre es «el animal capaz de un acto gratuito». Ha dado expresión a sus fobias irreligiosas. El águila, que devora a Prometeo, crece y se embellece su plumaje, al tiempo que Prometeo enflaquece y enferma: este motivo Gide lo presenta como burla de la frase bíblica «menester es que él crezca y que yo disminuya», como befa del clásico tema cristiano del pelicano (a que antes aludíamos) y como crítica del ideal cristiano de la vida que, a costa del dolor, espera en la felicidad eterna. El águila que devora a Prometeo no es el águila de Zeus (curiosamente Zeus es aquí el único que no tiene águila). «La creencia en el progreso era su águila... La historia del hombre es la historia de las águilas, señores», dice al final Prometeo y, acto seguido, se come a su águila; «Desde hace tiempo me comía. He pensado que ahora me tocaba a mí. ¡A la mesa! ¡Vamos a la mesa, señores!.. La comida fue más alegre de lo que puede aquí contarse, y se encontró que el águila era deliciosa». Es, en el designio de Gide, un símbolo de una Humanidad liberada de religiones, que deja de torturarse a sí misma y de agotarse en la persecución de un ideal falaz —muy real, sin embargo—, la som-

bra —que no es sombra— del dolor... Ciertamente, Gide estaba en su derecho para pensar y escribir así, de acuerdo con las ideas con las que simpatizaba. Pero del mito de Prometeo, desustanciado, no ha quedado nada más que el nombre, que recubre una mercancía falsificada.

Mas no siempre los mitos parecen así tergiversados o deprimidos en lo trivial o en la intrascendencia más o menos eutrápélica. Hay también, de cuando en vez, una auténtica revitalización del mito heredado de nuestros mayores griegos. Como acabamos de hablar de Prometeo, me viene a la memoria el caso de otro personaje mítico que, por un curioso cambio de paradigma, ha podido sustituir a Prometeo en lo que éste ha simbolizado en lo antiguo y a lo largo de una tradición ininterrumpida. Todavía para Carlos Marx, Prometeo era «el santo y mártir más noble en el calendario filosófico» (bien será que recordemos que Marx, razonablemente instruido en materias de erudición clásica, recibió de doctor con una memoria sobre Epicuro: del delantal de este libro extraigo precisamente la susomentada sentencia). Alberto Camus, *El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo*¹⁶, ha hecho de Sísifo, tan trocado en su modo de ser con relación a la tradición anterior del tema, noble alcaña del humano linaje que vive en un mundo caótico, absurdo; una primera imagen del «hombre absurdo», que luego seguiría perfilando en el drama *Calígula* (1945) y en la novela *La peste* (1947).

Sísifo, el más astuto de los hombres, llegó a encadenar a la muerte, logrando así que, durante algún tiempo, no muriera mortal alguno. Castigado a morir, con su astucia logró que el dios de los muertos le diera permiso para subir a la tierra, circunstancia que aprovechó para no regresar a los infiernos hasta muchos años después, cuando ya era viejo. Su castigo consiste en arrastrar a perpetuidad una roca por una montaña pina y costosa, o sea, en cuesta; luego de subirla hasta la cima, la roca baja, siempre de nuevo, por el deslizadero y la fatiga de Sísifo vuelve a empezar: según algunos intérpretes, el castigo tenía por finalidad mantener a tan astuto personaje siempre ocupado, sin punto de vado para urdir fechorías. Las figuras de los precitos en el Tántalo, por delitos contra los dioses, eran para los griegos figuras de escarmiento. Así las danaidas, que llenan ininterrumpidamente una cratera sin fondo y Tántalo sitibundo y hambriento, pero que, sumergido hasta el cuello en las aguas de un lago y con árboles colmados de fruto sobre su cabeza, no puede ni beber ni comer, pues cada vez que lo intenta, la tierra absorbe el agua, y el viento eleva de repente a los frutales. Pero Camus se aparta de la cañada convenida y cambia por completo el sentido de la lección moral desenlace del mito. De un Sísifo figura de escarmiento hace una figura de confortación. El castigo sin sentido de Sísifo, su tarea iterativa e inútil, le parece a Camus el símbolo ilustrativo de la extrema absurdidad de un mundo, en el cual, empero, el hombre manifiesta su libertad.

¹⁶ *Le mythe de Sisyphus. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942.

El hombre hodierno siente con hiperestesia el contradicho insalvable entre su deseo de encontrarle un sentido a la vida y la imposibilidad de hallárselo: en esta contradicción consiste «el absurdo». Pero, a diferencia de Kafka en *El proceso* (que simboliza que el hombre se encuentra perdido en medio de un mundo incomprensible y absurdo que, sin embargo, acepta como algo natural), Camus propugna una protesta, una lucha sin pausa y sin esperanza contra el absurdo. El absurdo de la existencia humana, que se patentiza sobre todo en la muerte, abre para el hombre, pese a todo, perspectivas insospechadas, fundamenta la verdadera libertad del hombre. En un universo, más allá del cual solo hay ruptura y nada, el condenado a muerte posee la libertad de «su increíble desinterés frente a todo, salvo la pura llama de la vida»; de ahí extrae su fuerza.

En un mundo sin sentido, en un mundo del trabajo sin sentido, la figura mítica de un constante hacer absurdo se convierte en metáfora contemporánea de la condición humana, muy próxima a nuestro corazón de hombres de hoy. «Su desprecio de los dioses —escribe Camus—, su odio contra la muerte y su amor a la vida le han atraído la tortura indecible, en la que todo ser se fatiga y no consigue nada» y «como los mitos están ahí para ser animados por la fantasía», nada nos impide imaginarnos a Sísifo en el momento preciso en que la roca, llevada hasta la cima con fatiga infinita, se le escapa otra vez de las manos y vuelve a rodar cuesta abajo. En ese momento de pausa, el momento de la conciencia, el rostro de Sísifo es también roqueño como la roca («un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même!»). Desciende desde la cima otra vez al antro de los dioses para reanudar su fatiga. En ese momento Sísifo está por encima de su destino y es más fuerte que su roca. Ese momento es trágico, porque el héroe es consciente y esta conciencia es su victoria. «No hay destino que no se venza por el desprecio» («Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris»). Sísifo se convierte casi en la roca rodante que arrastra de por vida. Se identifica con ella; pero, al mismo tiempo, al volverla a subir por la pendiente —empeño inútil—, sabe reconocer en el nuevo comienzo sin sentido, su condición humana y, al tener conciencia de ella, resulta superior a la roca y a los dioses que le victiman. «Sísifo —escribe— nos enseña la más grande fidelidad, la que niega a los dioses y hace rodar las rocas. Encuentra él que todo es bueno. Este universo, que ya no conoce amo alguno, no se le aparece ni como infecundo, ni como desprovisto de valor. Cada grano de arena de esta piedra, cada astilla de ese monte significa para él un mundo entero. La lucha contra la cima puede llenar su corazón de hombre. Debemos imaginarnos a Sísifo como un hombre feliz. El grito de vencido, por el desdén sin riberas, se torna canto de victoria, como en el Prometeo del homónimo poema byroniano, según señala Highet¹⁷.

Este Sísifo, cuyo retrato por Camus nos produce carne de gallina, es un

¹⁷ G. HIGHET, *La tradición clásica II*, trad. esp. México-Buenos Aires, 1954, pp. 342-343.

personaje imposible de olvidar. De la figura de escarmiento, para advertencia ejemplar de los hombres en su insania, hélo aquí convertido en paradigma de la condición humana y en materia ejemplificadora de la humana conducta delante del absurdo. En su *Antropología estructural* (libro de 1958¹⁸), Claudio Lévi-Strauss propone prescindir de la búsqueda de la «versión auténtica» del mito, y en lugar de eso, «definir cada mito por el conjunto de sus versiones». Según este enfoque, no vacilaremos en contar, entre las fuentes legítimas del mito de Sísifo, la interpretación que Camus ha dado del mismo, prestándole alma de hoy y transfundiéndole nuestra propia mitología interior. *El mito de Sísifo* (que su autor puso bajo el «motto» pindárico, sacado de la Pítica tercera (VV, 61-62), «alma mía, no aspiras a la vida eterna, sino realiza lo posible», lema también del *Cementerio marino*, de Valéry, y muy citado por Gabriel Miró) me parece un texto importante para entender lo que hoy llaman algunos «transferencia existencial», esto es decir, la traducción de un mensaje antiguo a nuestra lengua de hoy, a la propia situación existencial.

En las consideraciones que hasta aquí hemos tocado, disponiéndolas en una escala que va desde su presencia superficial a su eficacia en profundidad, comprobamos que el mito griego sigue siendo una forma disponible, sobre la cual descarga el hombre actual sus problemas, sus experiencias, sus traumas íntimos, sus pependencias políticas, su sensibilidad diferente¹⁹. La crítica de la sociedad tardoindustrial retoma el uso de imágenes míticas. Está de epidémica moda su explotación pasquinera en la propaganda y el reclamo de una sociedad de consumo. Más significativa es, desde luego, la presencia del mito griego en la literatura actual, y no sólo en la dramática de nuestro tiempo, asunto que, en mi modestia, yo he tratado en algunos libros publicados durante la corriente de estos últimos años y allá remito, para más pormenor, a la generosa curiosidad de mis lectores²⁰.

Pero la presencia del mito griego en nuestro tiempo no se limita a la recepción, o usurpación, del mismo. Porque el mito —insisto— pertenece constitutivamente al pensamiento humano. No es —huelga desdecirlo— un episodio en la historia del pensamiento, que se desarrollaría en línea rectilínea desde el mito al logos. Todavía, en nuestro mundo profano y racional, el pensamiento reposa, en parte, sobre estructuras míticas.

En su ensayo, de 1973, «La actualidad del mito», el filósofo polaco Leszek Kolakowski²¹, se interesa por descubrir —y lo hace muy bien— el componente mítico en una serie de aspectos de los ámbitos no míticos del pensamiento y la experiencia actuales: conocimiento, valores, lógica,

¹⁸ Trad. esp. Buenos Aires, Eudeba, 1968.

¹⁹ Cf. P. BARIÉ, «Aspekte des Mythos und unsere Zeit. Versuch einer thematischen Einführung», *Der altsprachliche Unterricht* XXIII, 2, 1980, pp. 5-25.

²⁰ *Helenismo y literatura contemporánea*, Madrid, Prensa Española, 1967; *De Sófocles a Brecht* Barcelona, Planeta, 1976²; *op. cit.*, en nuestra nota 14.

²¹ *La presencia del mito*, Trad. esp. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

amor, libertad. Por su parte, el fenomenólogo de las religiones, Mircea Eliade ha estudiado, en varios trabajos suyos, los mitos del mundo moderno. En uno de ellos, así intitulado precisamente ²², señala que tres notas se advierten en el «comportamiento mítico» del hombre, como rasgos conspicuos e inviolables:

- La imitación de un modelo sobrehumano.
- La repetición de un «escenario ejemplar».
- El traspaso del tiempo profano y la inmersión en la dimensión mítica del tiempo, resucitando todo aquel buen tiempo del «illud tempus», punto cero del tiempo.

En efecto, para la buena inteligencia del fenómeno mito es fundamental distinguir dos especies de tiempo. Propiedad es del tiempo profano discorrir lineal y progresivamente, seguir adelante, darse una vez y no repetirse. Por contra, estas son las señas del tiempo mítico: discurre cíclicamente, periódicamente; hace posible el eterno retorno de lo mismo (uno más, el mismo de siempre) y sincroniza al hombre, que discurre en tal tiempo, con lo que sucedió *in illo tempore*, allá en la hora germinal y en el trance creativo.

Cuando las tres condiciones o atributos de imitación, repetición e irrupción ocasional en otra dimensión del tiempo (atemporalidad, «fuera del tiempo») concurren en un nexo o trabazón, le otorgamos a título debido el de mítico. En un mundo secularizado esos componentes se dan por separado, andan desperdigados. Es posible, y aun sospechable, que residuos suyos en nuestro tiempo son fenómenos como el culto de la persona; la obsesión por los símbolos y «slogans» nacionales; la «participación mística» de las masas en un partido de fútbol (que responde, estoy por decir, al ritual consagrado: «espera-sugestión-identificación con el propio equipo»); la fetichización de las técnicas, que se constata, por ejemplo, en la mitificación y la alienación («el culto del coche sagrado»), en la relación hombre-máquina, una relación de afectividad morbosa teñida de «libido» (que ha dado tema para algunas novelas y películas, como una que acabamos de ver en nuestras pantallas «Christine», de John Carpenter); también, el éxito electrizante de ciertos conciertos de música clásica, en no pequeña parte del auditorio, parece deberse a la mitificación de la «ejecución» y al temor-esperanza de un fracaso posible, pero improbable, del ejecutante (cuando este se llama, por ejemplo, Christian Zimmermann o Arturo Benedetti Michelangeli, pianistas que alternan los recitales clásicos con el «hobby» de mecánico en las carreras de automóviles). Gillo Dorfles, en su libro *Nuevos ritos, nuevos mitos* ²³, ha señalado cómo, en nuestros días, junto a un proceso de desmitificación, de crisis de lo sacro y de disolución de símbolos «consumido» (pues es una característica del hoy

²² «Los mitos del mundo moderno» en, *Mitos, sueños y misterios*, trad. esp. Buenos Aires, 1961, pp. 19-36 y también, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, pp. 197-219.

²³ Trad. esp. Barcelona, Lumen, 1969.

maquinista y presuroso, la rapidez del consumo también de los símbolos, su «autodesmitificación»), asistimos, al propio tiempo, a un proceso de mitificación o simbolización de nuevos elementos, con análoga eficacia a la que, otrora, tuvieron los mitos de la Antigüedad étnica.

En último término, también las grandes ideologías de nuestro tiempo derivan de concepciones míticas. Eliade no ha sido el primero, ni el solo en aseverar que «el autor del manifiesto comunista recoge y prosigue uno de los grandes mitos del mundo asiático-mediterráneo: el mito del papel redentor del justo (ahora, el proletariado, la humanidad jornalera), cuyos sufrimientos están llamados a cambiar la concepción ontológica del mundo ²⁴». Cosa parecida pudiéramos decir del racismo, con su modelo ario a imitar para recuperar la pureza racial, la fuerza, la moral heroica de los tiempos gloriosos. Y de la mafia, pongo por caso.

En el terreno de la experiencia individual lo mítico emerge en los sueños y nostalgias del hombre actual. El retorno al paraíso se une con el deseo de liberarse de la tensión diaria, de evadirse de las garras frías del tiempo impiadoso y de sumergirnos, al menos por unos días, en un baño reparador en otro espacio-tiempo. Toda una industria de la vacación y del tiempo libre nos promete el cumplimiento de estos sueños nuestros.

¡Cuántas estructuras míticas subyacen en las imágenes y pensamientos del hombre promedio de nuestros días! En el mito de Superman (sobre esto ha escrito Umberto Eco finas páginas, penetrantes ²⁵), en la fascinación que prepara altares de respeto a los héroes de la música (Beatles), del cine, la televisión, o el deporte se encuentra, a bien mirar, la nostalgia hacia la identificación con un modelo sobrehumano, esto es, una estructura fundamental de la relación mítica. Advirtamos que si el mito se «historiza», pierde su carácter simbólico y asistimos a su agonía y muerte: si Marilyn o Charlot (dos mitos que, en mi primera juventud, ejercían tanta atracción) se tornan «históricos», se convierten en «recuerdo». En el interés, tan extendido, por relatos fantásticos de «ciencia ficción» que se desarrollan en dimensiones espaciotemporales absurdas, verbigracia, en las «máquinas del tiempo» capaces de transferirnos al pasado o al futuro, es notorio que tropezamos con el deseo de traspasar el tiempo profano y conseguir el hiperespacio y la reversibilidad cronológica.

No hay holgura de tiempo, no hay huelgo, digo, para analizar cómo, hoy en día, el comportamiento del hombre frente al tiempo nos descubre notables semejanzas con el comportamiento mítico. La evasión en la lectura de cierta literatura o en la contemplación de cierto teatro o cine presenta analogías interesantes con la función de los mitos, de los que alguien ha dicho que son «máquinas para la neutralización del tiempo ²⁶». Pero no

²⁴ *Mitos, sueños y misterios*, p. 22 y *Aspects du mythe*, p. 222.

²⁵ *Il Mito di Superman* en el vol. col. (Edit. E. Castelli) *Demitizzazione e Imagine*, Padua, 1962, pp. 131-148.

²⁶ Cf. P. BARIÉ, en pp. 20-25 de *op. cit.*, en nuestra nota núm. 19.

olvido que soy profesor de lenguas clásicas. Quisiera por ello, concluir con unas breves reflexiones sobre la presencia del mito en la didáctica de nuestra disciplina. Pues dicha presencia la determina específica y distintivamente. Es verdad que el interés, hoy en día, por la investigación antropológica de la función de los mitos en las sociedades primitivas ha llegado al público culto, en buena medida, a través de algunos libros fascinantes, como, por alto ejemplo, *Argonautas del Pacífico occidental*, de Malinowski o, más recientemente, *Trópicos tristes*, de Claudio Lévi-Strauss, un libro de melancólica poesía sobre los indios del Brasil. Pero, en el nivel de la enseñanza, la literatura griega y latina (donde el mito es omnipresente o ya como contenido, ora como presupuesto o bien como telón de fondo) se reservan, hasta ahora, la exclusiva del fenómeno mito y su posible relevancia pedagógica.

Por razón, primero, de su proximidad a lo mítico; pero también por razón de los variados intentos de liberarse de lo mítico por una desmitificación, sea en la reflexión filosófica, sea en el juego poético (parodia y burla incluidas), para nosotros la comprensión del mito griego es, al mismo tiempo, algo próximo y algo distante. Observamos, fascinados, cómo la mitología clásica, en el proceso de sus recepciones, contiene en sí misma también momentos de su propia disolución; que es ambas cosas, algo directo y algo complicado, ingenuidad y reflexión, entrega y distanciamiento, incluso terror y juego (con este título certero se ha editado, por Manfred Fuhrman en 1971, un bello volumen colectivo sobre «Problemas de la recepción de los mitos ²⁷»).

El hombre sigue teniendo necesidad de símbolos y mitos, y más en concreto, los jóvenes están particularmente asignados a lo que Margaret Mead llama «cultura prefigurativa», es decir, la que se reclama de modelos previos (la cultura griega lo fue esencialmente) y establece, en cada caso, una relación o «transferencia existencial» entre el modelo y la propia situación vital. Es claro que no todos los mitos valen lo mismo a tales efectos. El mito esencial se reconoce porque intenta expresar lo que es universal en la singularidad irreplicable del suceso mítico. Insisto, de nuevo, sobre el carácter privilegiado, de derecho como de hecho, hecho histórico, del mito griego. No se trata ya de mitos australianos o amerindios (cuyo valor ejemplar aquí yo no discuto ni ligeramente sentencio, descalificándolos como razas aún no bien salidas de la selva), sino, en el marco de una cultura helenocéntrica como la nuestra, de los paradigmas míticos de Prometeo, Ulises o Edipo, Anfitrión y Narciso. Se trata de la recepción, en sentido estricto, de estos mitos en nuestra formación literaria e histórica y también, en sentido amplio, de su carácter de «metáforas» de la condición humana.

Lo dice, y lo dice muy bien, Ortega en su ensayo (de 1920) «Don Quijote en la escuela»: «Yo creo que imágenes como las de Hércules y Ulises

²⁷ Cf. nuestra nota. núm. 11.

serán eternamente escolares. Gozan de una irradiación inmarcesible, generatriz de inagotables entusiasmos. Un pedagogo prácticista despreciará estos mitos y en lugar de tales imágenes fantásticas, procurará desde el primer día implantar en el alma del niño ideas exactas de las cosas. ¡Hechos, nada más que hechos! Para mí los hechos deben ser el final de la educación: primero, mitos; sobre todo, mitos. Los hechos no provocan sentimientos. ¿Qué sería, no ya de un niño, sino del hombre más sabio de la tierra, si súbitamente fueran aventados de su alma todos los mitos eficaces? El mito, la noble imagen fantástica, es una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría parálitica. Ciertamente que no nos proporcionan una adaptación intelectual a la realidad... Pero, en cambio, suscitan en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica»²⁸.

El valor educativo del mito auténtico se mide fácilmente por comparación con el de otras lecturas juveniles: con los cuentos (con los que sólo formalmente se avecina el mito, que es siempre un decir de dioses y del sentido de la existencia, y no un relato de fingimiento y solaz). De los cuentos el niño extrae sustancia de placer. En los mitos, encuentra una puerta de acceso a la realidad y su ambivalencia, a la problemática de la propia vida y de sus conflictos inevitables²⁹. Con otras lecturas que pretenden entretener o informar o ambas cosas a la vez y que, si son más entretenidas o instructivas que el mito, son mucho menos formativas. En fin, con los textos triviales que consumen a diario niños y jóvenes y muchos adultos sin madurez. Tales historietas (desde Micky-Mouse a los «comics» para mayores) admiten una sola lectura unidimensional. Les falta la relativización del *hic et nunc*. Les falta la capacidad de transformación en diferentes mensajes que han atesorado generación tras generación, por muchas vueltas de siglos, siempre cargados de sentido futuro. Y además, y acaso sobre todo, les falta la «pregnancia simbólica», la ambigüedad fructífera de sentido y simbolismo, la disponibilidad para una lectura siempre nueva y para nuevos intentos de identificación con ellos del individuo. Y esto que digo vale no sólo para los mitos en sentido propio, con trasfondo histórico en el culto, sino también para las grandes creaciones mitopoéticas de Platón y otros pensadores. El «mito de la caverna» no es un texto descriptivo, ni un significado definitivo, sino un siempre renovado *interpretandum*.

Pues, llegados aquí, convendrá que avisemos de un peligro que hay que sortear: el de destruir o malrotar la riqueza potencial de un texto mítico, su polivalencia y complejidad, cuando se intenta por vía del análisis residen- ciar el sentido del mito, su pepita de sentido, en un «fábula docet» unívoco.

²⁸ *Obras completas* II. Madrid, Revista de Occidente, 1957⁴, pp. 275-307.

²⁹ Se abre aquí, para el educador, la posibilidad interesante de utilizar los temas míticos en los cuentos infantiles: cf. Y. A. BARTON, *The Shaping of Myth: An evaluative Study of Selected Versions of Greek Myths adapted for Children*. Dis. Stephen F. Austin State Univ., 1984.

Paréceles a algunos muy en su punto ajustar el mito al mundo de las verdades discursivas, con el consiguiente carácter de fijeza y univocidad. No advierten que así se destruye la eficacia psicológica del mito y también su presencia funcional viva, su capacidad de transferirse a situaciones y circunstancias anímicas, contribuyendo a nuestra aprehensión de la «condición humana» y a nuestra propia autorrevelación.

El mito es una forma de declaración que semánticamente no puede «desambigüizarse» (como casi toda palabra nueva, reconozco que ésta es malsonante). Querer hacerlo definitivamente unívoco vale tanto como condenarnos a fracasar en lo que se pretende conseguir, descifrar el sentido del mensaje mítico.