

o, si se prefiere, objetivo, lo que por otra parte no demostraría la realidad del Nirvâna, sino sólo la imposibilidad de reducirlo a mera subjetividad, a una mera perspectiva psicológica que no produce sufrimiento, a mera psicoterapia.

El proceso del *samsara* (rueda de existencias) tiene, además de una dimensión moral, un claro componente físico y real, por lo que no parece ser muy consistente con el buddhismo afirmar que la transcendencia con respecto a ese proceso (Nirvâna) es únicamente de orden moral. Si la transcendencia del Nirvâna fuera sólo moral, ¿cómo habría que interpretar la doctrina de la reencarnación? Para la tradición Theravâda, el Nirvâna no es sólo trascendente en sentido moral, por lo que la insinuación que hace el autor según la cual su interpretación coincide con esta escuela de buddhismo, es sorprendente y bastante cuestionable, aunque comprensible ya que el autor es el director de un departamento de filosofía budhista en un país perteneciente a esa tradición.

En conclusión, el autor presenta una interpretación contemporánea del buddhismo que, si bien es profunda y consistente desde una perspectiva filosófica, no corresponde a la filosofía del buddhismo primigenio. Muy al contrario, se desvirtúa el espíritu del buddhismo primigenio y se convierte en el Dharma en una psicoterapia sin apenas relevancia soteriológica. Como me decía un famoso monje de la tradición budhista Theravâda, tras leer este tipo de interpretaciones, uno se pregunta como puede ser el Buddha ese gran maestro espiritual que es y no un mero precursor indio (con la cabeza afeitada y hábito color azafrán) de Hume o William James. «¿Dónde está el Maestro en el que he tomado refugio, el Maestro de Dioses y hombres?».

Abraham Vélez

MITOLÓGICAS DE LLUÍS DUCH

*There are more things in heaven and earth
Than are dreamt of in your philosophy*

DUCH, LLUÍS, *Mite i Cultura*. Aproximació a la Logomítica I, y *Mite i Interpretació*. Aproximació a la Logomítica II, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995 y 1996, 250 y 345 pp., respectivamente.

En el momento de ponerme a reseñar estos dos importantes volúmenes, me resulta difícil abstraerme a una especie de tentación: empezar por el segundo, que se estructura como una revisión utilísima de muchas de las grandes escuelas de interpretación de los mitos (con un énfasis muy especial en el mundo germánico, algo bastante infrecuente en nuestros lares) y obviar de momento el primero y sus tomas de posición más personales y comprometidas. Pero ello constituiría una traición a las intenciones del autor, quien (aunque sea, en parte, atendiendo a criterios editoriales, contingentes) ha querido publicarlos separadamente y en el presente orden. En todo caso, ambos volúmenes están regidos por la conciencia de la importancia que debe atribuirse al mito en la explicación y comprensión del

fenómeno humano. Cada vez más, la mitología se presenta como uno de los aspectos esenciales de nuestra relación con nosotros mismos.

La función más importante del primer Volumen radica en presentar los rasgos fundamentales de la antropología de Duch); éstos pueden ser compartidos o no, pero en todo caso constituyen la base sobre la que se alzan sus interpretaciones. Para Duch, el ser humano disfruta de una vasta gama de lenguajes y se define a partir de su *holismo*, su anhelo, su sed de infinito; su naturaleza misma no tolera ser reducida a una expresividad única. Debe servirse, por necesidad, de una serie de 'artefactos lingüísticos' (el mito entre ellos); pero no se mueve solamente *a través* de ellos, sino, sobre todo, *más allá*. La constitución *logomítica* humana (este término es clave en el sistema de Duch), que consiste en explotar a fondo la diversidad de lenguajes, sin minimizar sus diferencias, se convierte en una de las características absolutamente definitorias del hombre. El esfuerzo humano por pacificar, reconciliar y unificar la pluralidad de los lenguajes a su disposición podría definirse como «una teodicea de la vida cotidiana».

Frente a este sistema, coherente y orgánico, me parece lícita una perplejidad: ¿es realmente útil una caracterización no-histórica (*a-temporal*, trascendente) de un fenómeno como el mito? Una perspectiva puramente fenomenológica no puede dejar de minimizar la dimensión histórica, diacrónica, de su objeto de estudio; y, además, el autor se resiste a arriesgar una definición del mito y prefiere apuntar que una *logomítica* que funcione por la vía de la complementariedad, en lugar de adoptar el discurso de la exclusión, está en óptimas condiciones para alcanzar una sanidad plena, fundada en la adecuada integración del ser humano.

A lo largo de todo su trabajo, Duch no tiene demasiado inconveniente en utilizar los cómodos términos de *mythos* y *logos* — bien es verdad que *no* para contraponerlos sino para destacar su necesaria complementariedad. Sin embargo, desde el punto de vista del helenista profesional, estas vidriosas categorías colorean inevitablemente el discurso, y en más de una ocasión tienden a distorsionarlo. Wilhelm Nestle es refutado severamente en varios pasajes; pero el autor no parece darse cuenta de hasta qué punto se trata de alancear a un moro muerto, y muy olvidado en todas partes (salvo, quizá, en Alemania). Dejando de lado esta precisión, el inmenso impacto del sistema platónico es analizado con agudeza considerable.

A mi entender las mejores virtudes del Volumen residen en otras partes: en el interesante resumen de la reacción de la Patrística frente al hecho mitológico; en la adecuada presentación de Lafitau y Fontenelle; en las excelentes páginas que se consagran a Giambattista Vico (1668-1744), a propósito de quien se subraya, con acierto, que se puede aprender incluso de los errores de un genio, y de Christian Gottlob Heyne (1719-1812), profesor en Göttingen y uno de los grandes nombres de la filología clásica emergente (I p. 114ss.)... Por el contrario, la valoración de Gilbert Durand me parece demasiado generosa: más que de una antropología de la imaginación, habría que hablar en su caso de un obscurantismo imaginativo, por lo menos en mi parecer. Duch halla expresiones particularmente felices para referirse a la «precariedad humana», al modo como la historia es 'también y sobre todo' «una historia *dolorosa*»; pero, al mismo tiempo, no se olvida de subrayar que «las limitaciones inherentes al ser humano quedan relativizadas por la infinitud de

posibilidades de su discurso» (I p. 178). Cuestionabilidad y, de un modo particular, *contingencia* constituyen términos clave en su argumentación.

He insistido ya en los puntos que me parecen más discutibles de este Volumen: su orientación hasta cierto punto antihistórica, una cierta insensibilidad a la diacronía. Otro aspecto me preocupa: la insistencia (¿excesiva?) en la «diversidad de formas de la racionalidad», que podría caer en el riesgo del irracionalismo. Nada que objetar a la noción de un mito *políglota*, que conlleva diversidad y pluralidad de lenguajes; pero los peligros del eclecticismo no son menos reales. Quizá deberíamos atender todos a la útil sugerencia (I pp. 152-3, nn. 25-28) a referirse con menor frecuencia *al* mito y mucho más *a los* mitos.

A propósito del segundo Volumen, conviene empezar reconociendo que la sombra de la fenomenología todavía es muy alargada. En algunos momentos, la vieja (e inapropiada) noción de *das Heilige* parece pugnar por irrumpir en el texto. De todos modos, Duch pertenece al grupo de los que saben y pueden hablar de Eliade con honestidad. Debo admitirlo con cierta nostalgia: de las encontradas reacciones de amor/odio que Duch confiesa experimentar respecto al demasiado famoso autor rumano, sólo me siento capaz de experimentar la segunda; y aún pienso que el autor alude a las veleidades fascistas de aquél con excesiva indulgencia. A su debido tiempo, van apareciendo los grandes motivos eliadianos: la oposición 'sagrado ↔ profano', el *homo religiosus*, la noción de *tempus illud*. La clara exposición de Duch no disimula en modo alguno que Eliade desconfió siempre de los métodos históricos, convencido como estaba de que la religión trasciende radicalmente a la historia. Precisamente el mito, presente en la trama de la existencia humana, permite superar (en una suerte de *a*-historicismo militante) el radical *terror de la historia*. No creo que sea impertinente sugerir que el 'terror de la historia' de Eliade es, en realidad, terror *a* la historia. Tampoco me parece muy difícil precisar la razón de muchos malentendidos en este campo: existe una tensión nada inocente entre quienes se interesan por la historia de *las religiones* y quienes pretenden practicar una *historia* de las religiones. En casos de este tipo, el sutil desplazamiento del acento adquiere una importancia crucial. A mi parecer, Duch consigue recuperar lo más válido de las propuestas eliadianas cuando se refiere, con feliz expresión, al mito como «una praxis de dominación de la contingencia» (II p. 213).

Este tipo de observaciones deben integrarse con otras, tomadas en préstamo a Hans Blumentberg, quien ha subrayado hasta qué punto los mitos devienen barreras decisivas en la lucha del hombre contra esa 'angustia' que constituye uno de los datos básicos de su existencia. Blumentberg, uno de los teóricos de la crisis del sentido, ha sabido encontrar expresiones adecuadas para referirse a la 'arcaica' extrañeza del mundo, que el mito enfrenta en términos no dogmáticos. El mito, en efecto, sería la contrafigura exacta del dogma. Este ser en cierto sentido *manqué* que es el hombre se hallaría zarandeado sin respiro y desgarrado entre sollicitaciones constantes y contrapuestas: situación genuinamente trágica. Pero me pregunto si la posición de Blumentberg (incluso en los términos cordiales y moderados en que la presenta nuestro autor) no se vería incurso en la genérica acusación de escapismo.

En términos generales, si algo caracteriza a esta obra es el hecho de que la habitual perspectiva 'anglo/francófona' haya sido substituída por una posición muy

decididamente germanocéntrica. Indudablemente, la importancia concedida a autores como Nietzsche o Freud no merece sino plácemes. En lo que a C.G. Jung respecta, a Duch le resulta tan antipático como al autor de estas notas: «una moderna gnosis obscurantista» me parecen una expresión muy exacta para calificar sus propuestas. Por otra parte, es justo agradecer al autor la osadía necesaria para referirse extensamente a un autor como Drewermann, del cual dudo que en este país, al margen de círculos muy especializados, se tenga la menor noticia. Pero me siento obligado a disentir de su invitación a interesarse por la *psychê* humana *en general*, más allá de localismos (?) culturales y religiosos. Drewermann, en efecto, se ocupa genéricamente de *formas narrativas* que, totalmente *al margen* de las determinaciones espacio-temporales y de las coyunturas político-sociales, son imprescindibles para la buena salud de la *psychê* humana, y gozan de una validez suprahistórica, intemporal... Pienso más bien que *sólamente* son *significativas* (contra lo que Drewermann parece dar a entender) en el seno de aquellos concretos contextos históricos y sociales en los que tuvieron origen.

Este repaso al pensamiento académico alemán de nuestros días en torno al fenómeno mitológico culmina, de algún modo, en Kurt Hübner. Procedente de una reflexión *sui generis* sobre el campo ontológico de las ciencias empíricas, con una buena preparación en epistemología científica, Hübner, contrariamente a muchos de sus colegas, incluye en su sistema un análisis severo de las concepciones científicas y racionalistas. Según él (pero me temo que no todos los especialistas en mitología se mostrarían de acuerdo) los mitos poseen todos la misma estructura ontológica, porque, siempre y en todas partes, realizan *la misma función*. Además de recordar que el mito no es una magnitud cerrada en sí misma, valora la *intersubjetividad* de conceptos e imágenes, y, en nombre del «polifacetismo, del poliglottismo» humanos, se alza contra lo que él considera prejuicios científicos y postula una experiencia *numinosa*, que no pretenda distinguir entre sujeto y objeto.

De todos modos lo más importante del Volumen —sin minimizar el valor que sin duda tiene la presentación de una reflexión académica muy insuficientemente conocida entre nosotros—, aquello que le convierte en auténticamente importante, es su profunda familiaridad con el discursar del gran pensamiento clásico alemán, a partir de la desconfianza romántica contra la *Aufklärung*, que había intentado organizar la existencia humana sobre las únicas bases de la razón ilustrada. Moritz, con su voluntad de liberar al arte de la moral y a la mitología de la razón, y su antipatía por las explicaciones alegorizantes; Hegel, muy atento a la función *social* del mito, el cual, contrariamente a lo que sucedía en las sociedades antiguas, ha perdido casi toda su efectividad en el mundo moderno; los auténticamente grandes (desde esta perspectiva): Herder, Creuzer, Bachofen, convencidos de la unidad espiritual de todas las religiones, de la obsesiva importancia del lenguaje («*Alles ist Sprache*»), perseguidores de la *Natursymbolik* —esas figuras sensibles que la naturaleza revela y ofrece, cuando es interpretada y asimilada por el espíritu humano.

Los dos momentos más altos del Volumen los constituyen, a mi entender, las páginas consagradas a Schelling y a Ernst Cassirer. Schelling aspira a que los hombres lleguen a comprender el sentido, oculto en lo más íntimo de sus corazones, de la mitología y del lenguaje, porque la tarea propia de la filosofía consiste en activar y desvelar la esencia de la verdadera poesía, que se oculta tras las narraciones

míticas (II p. 170) y, juntamente con ella, la relación concreta y real de la conciencia humana con la divinidad. La filosofía, que según Schelling constituye la forma suprema de la ciencia, concibe la misma verdad que el mito, aunque este último es más apto para capturar lo subjetivo; pero, en lo más profundo, ciencia y mito tienen el mismo valor. Hay que tender con todas las fuerzas a una *participación* de los elementos dispersos de la humanidad en la unidad del gran poema (*Gedicht*) del futuro, porque la situación actual de la conciencia se caracteriza por la fragmentación, la separación y la desarmonía (II p. 173).

La antropología neokantiana de Cassirer rehúye semejantes fugas líricas. El hombre —caracterizado como *animal symbola formans*— llega a estructurar, gracias al mito, un sistema extremadamente coherente de intuiciones y conceptos, por medio de los cuales resulta capaz de ordenar y clasificar las experiencias de su vida. En la mejor tradición humboldtiana, se atribuye una enorme importancia al lenguaje como configurador del pensamiento. La religión no sería otra cosa que un sistema simbólico *al lado de* otros sistemas simbólicos. El mundo jamás se nos ofrece de forma espontánea, como apariencia desnuda, sino siempre determinado en términos *culturales*, gracias a la exhaustiva tarea del espíritu, que conforma, moldea, elabora y representa el mundo exterior, con la colaboración de un sistema de signos y de símbolos; ellos contribuyen a forjar una *Wertbild*, una imagen del mundo. Y, para concluir, una observación a propósito de la cual no sabría expresar mi acuerdo en términos suficientemente enfáticos: la organización de la sociedad, mucho más que la de la naturaleza, constituye el modelo privilegiado para la tarea de construcción mítica.

Las conclusiones del segundo Volumen retoman, con mayor profundidad y concisión, algunos de los motivos cruciales que informaban el primero. El autor manifiesta un interés absorbente por el *homo loquens*, de acuerdo con una gloriosa tradición que cuenta con pilares tan ilustres como el propio Aristóteles (*zōon echonta logon*), o Humboldt. Nadie se atreverá a discutir que la preocupación por los problemas del lenguaje se agudiza en los momentos críticos de la historia cultural del hombre. En la nosología de Duch, un mal uso de la palabra comporta inexorablemente un mal uso 'de los mitos' y éste, a su vez, un mal uso (= abuso) del poder. También son muchos los que estarán de acuerdo con la afirmación de que «la irreducible *irreconciliación* que anida en el corazón del hombre constituye una realidad que podemos calificar de estructural». Por mi parte, achacaría al autor un énfasis quizá excesivo en lo *emocional* a la hora de analizar el funcionamiento del mito. A partir de estas premisas, Duch retoma las propuestas básicas de su *logomítica*: la palabra humana debe ser —como la realidad misma— polifónica e intersubjetiva. Se trataría de encontrar, para la expresividad humana, un régimen adecuado, a la vez justo y humanizador. La *logomítica* hundiría sus raíces en el polifacetismo de la palabra: habría que aprender a conocerlo y practicarlo, aprovechando que el *mythos*, en razón de las características propias de la tradición occidental, ha constituido secularmente un medio muy eficaz para plantear un gran número de temas, situaciones y circunstancias en términos a la vez *concretos* y de interpretación. Conformarse con menos sería reductivo y empobrecedor.