

«Nuevo romanticismo: la actualidad del mito»

Los días 2 y 4 de diciembre se celebró en la Fundación Juan March, organizado por esta institución en colaboración con el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, un seminario público bajo el título «Nuevo romanticismo: la actualidad del mito». En la primera sesión, el día 2, pronunciaron sendas conferencias sobre el tema Carlos García Gual, catedrático de la Universidad Complutense («Mito, historia y razón en Grecia: del mito al lógos»), y Pedro Cerezo Galán, catedrático de la Universidad de Granada («Los claros del mundo: del lógos al mito»). En la sesión del día 4 los dos conferenciantes se reunieron con otros cuatro profesores para debatir sobre el tema objeto del seminario: Luis Alberto de Cuenca, profesor de Investigación del CSIC; Félix Duque, catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid; Reyes Mate, director del Instituto de Filosofía del CSIC; y José Luis Villacañas, catedrático de la Universidad de Murcia. Al término de la intervención de cada uno de ellos, siguió una discusión entre todos los participantes.

Carlos García Gual

«El mito en Grecia: del mito al lógos»

Tanto Platón como Aristóteles vieron en el *thaumázein*, el «admirarse» o «preguntarse extrañados por la explicación de lo asombroso» el comienzo del teorizar racional de los primeros filósofos. Ese preguntarse extrañado por el sentido profundo y veraz de la realidad adquiere un perfil muy acusado en la época histórica inicial de la filosofía griega. Algunos pensadores caen en la cuenta entonces de que los mitos tradicionales no explican con la garantía suficiente el mundo objetivo. El mito no puede explicitar ni probar la verdad de lo que cuenta. De modo que se planteará pronto la cuestión de la verdad, a la que el saber mítico no puede dar respuesta, pues requiere la creencia. Sólo el *lógos* sirve para buscar salida a la *aporía* detectada por el



asombro. Cuando las creencias fallan hay que recurrir a las ideas, cuando se suscita el asombro y el extrañamiento con tono crítico ya no valen los mitos para salvar las apariencias. La autoridad de la tradición narrativa, con sus dioses y prodigios, no funciona como justificación de una naturaleza admirable y autónoma (*physis*). Sólo la razón y los razonamientos, ese *lógos* que resulta ser *común*, como dirá luego Heráclito, sirven para explicarse el cosmos y los procesos naturales.

En esa búsqueda de la *alétheia* («verdad») llega un momento —en el siglo VI a. C.— en que los sabios griegos renuncian a la explicación mítica, advierten que no sirve ya y se erigen, frente a los poetas, en *maestros de la verdad*, prosaicos y razonables. El re-

chazo del mito como explicación válida es lo que produce el extrañamiento y lo que suscita la nueva inquietud teórica a la que sólo puede responder el *lógos*. Y ese proceso está situado históricamente en el siglo VI a. C.

En la Jonia del siglo VI se había producido esa crisis del mito tradicional y, por otra parte, se había logrado una confianza en la razón, el *lógos*, como instrumento metódico para avanzar hacia la verdad. Critican a Homero y los poetas, es decir, a los mitos y el desconcierto de la tradición mítica, Solón, Pitágoras, Jenófanes, Heráclito y Hecateo, a la vez que proclaman con fervor presocrático sus hazañas en el progreso hacia la conquista de la verdad.

La confianza en la razón se sustenta en algunos logros fundamentales: la constitución de la *pólis* y su ordenación ejemplar, la escritura alfabética y su precisión informativa, y el prestigio de los sabios, los *sophoi*, como figuras representativas de los nuevos tiempos. Estos tres hechos (aunque hay otros más) establecen un marco para el desarrollo del pensar racional. El prestigio de los sabios en esa sociedad arcaica griega queda claro en el ejemplo de los famosos Siete Sabios, legisladores y poetas, jueces, matemáticos, inventores del equilibrio y la armonía en la ciudad y el mundo. Los filósofos no llegarán a estar tan bien integrados en la *pólis* como esas figuras emblemáticas del saber al servicio del orden público y ético, sancionados por su saber ejemplar por el mismo oráculo de Delfos. Pero intentarán, como ellos, descubrir la *alétheia* para guiar a sus conciudadanos, a un nivel más profundo, exponiéndose así a la impopularidad.

En esa sociedad jonia de una época que Nietzsche llamó trágica, antitradicional e individualista, como muestran también los líricos contemporáneos, inquieta y creativa en extremo, para quien la verdad no era ya un don del pasado y la sabiduría una cómoda herencia, sino una esforzada búsqueda

del presente y la razón, es donde se presenta ese *thaumázein* del que comenzamos hablando. Y aquí es donde el *lógos* presenta sus bazas para desplazar al *mythos*.

Aunque surgió unos decenios más tarde, la historiografía jonia muestra esos mismos rasgos: rechazo de la explicación mítica y confianza en el discursar propio, basada en el buen juicio del narrador. Frente a los relatos tradicionales, el mejor testimonio es el que se basa en la propia visión, la *autopsía* de los sucesos. El historiador funda su relato verídico en su propio investigar la realidad. En los relatos históricos los dioses y los héroes míticos quedan silenciados u olvidados.

No deja de ser paradójico que Platón intente recuperar el encanto del *mythos* como instrumento de verdad y no sólo de persuasión retórica o pedagógica. El discípulo del escéptico y racionalista Sócrates, el maestro de la escritura, recurre a los mitos para exponer una realidad que está más allá del mundo lógico. En sus relatos, que él mismo califica de *mythoi*, acerca del destino que aguarda a las almas después de la muerte —en el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*—, el filósofo de la Academia recurre a esas bellas narraciones para avanzar, en una apuesta arriesgada y hermosa, hacia un ámbito no susceptible de ser explorado con el riguroso *lógos*.

Platón es un buen fabricante de mitos y un excelente narrador de innegable fantasía poética. Sobre una pauta tradicional modela el relato, unas veces como medio pedagógico, imitando o parodiando a algún otro autor (como el mito del Prometeo en el *Protágoras*, o el de los humanos demediados en boca de Aristófanes en el *Banquete*), otras como mera alegoría (como en el «mito de la Caverna» en la *República*) o como ficción de utilidad política (el de las tres almas metafísicas); pero otras veces, como en esos mitos sobre el destino del alma en el Más allá (que reelaboran materiales y esquemas órficos y pitagóricos), se

sirve de los mitos para exponer una verdad que es inalcanzable a la razón dialéctica. En esos juegos del mito Platón nos sorprende y, con su mágico empeño, injerta una adherencia vivaz y fantasiosa en su sistema filosófico, que mucho más tarde, recobrado y potenciado en el Neoplatonismo, reverdecirá con un extraño esplendor místico y teológico. Tanto Aristóteles como los sucesores de Platón en la Academia dejaron de lado ese anhelo de nuevos modelos de relatos míticos.

Pedro Cerezo Galán

«Los claros del mundo: del lógos al mito»

La racionalización avanza como un proceso de secularización —lo que llama Heidegger en su lenguaje «la fuga de los dioses»— que autonomiza los diversos contenidos de las distintas esferas de la cultura de su matriz religiosa para fundarlos en principios inmanentes a la práctica cognoscitiva y experimental del hombre. En este sentido, la razón moderna, esto es, la razón como ilustración que implica autonomía de fundamentación, discurso metódico, pautado por reglas y criterios, y análisis lógico-formal, provocaba un movimiento de desarraigo de la existencia de su antigua matriz mítica, suplantando la interpretación poético-numinosa de los fenómenos por la explicación científica y la dominación técnica.

Ahora bien, el modelo causal mecánico no sólo des-animaba a la naturaleza reduciéndola al tejido inerte de fenómenos enteramente objetivables y reproducibles, sino al propio mundo del hombre, sometiéndolo a una organización abstracta, con detrimento de aquellos vínculos orgánicos de proximidad y de identidad cultural, propios de una comunidad. A la escisión del



En todo caso, el avance del mito al lógos tiene en el pensamiento griego un largo camino de curiosos reencontrados. Al final, en la tardía época del neoplatonismo, del neopitagorismo y los gnosticismos —un tiempo alterado por ese «miedo a la libertad» del que escribió E. R. Dodds— la partida volvió a plantearse y esa vez el lógos parece que vio tambalearse su triunfo histórico, al menos aparentemente y en esa época espiritualmente muy revuelta, inquieta y angustiada.

hombre con respecto a la naturaleza, objetivada como un artefacto, vino a sumarse la escisión del hombre en sí mismo, reprimidas las bases de su naturalidad por el orden autónomo de la inteligencia, y, finalmente, la más dramática escisión de los hombres entre sí. La sociedad dejaba de ser una totalidad ética, animada por un espíritu común en la participación de un sistema de creencias y valores, para desenvolverse como una gran máquina, que ajusta funcionalmente su sistema de acciones y reacciones, con el fin de preservar el orden social. El artificio mecánico vino así a suplantar a la constitución interna y armónica de lo vivo e incluso de lo espiritual, descartando toda legalidad propia e inmanente. Y el artificio se convirtió en el modelo directivo en todos los órdenes de la existencia. Las consecuencias extremas de esta colonización técnica del mundo de la vida, tal como las describiera Heidegger, están a la vista: «La naturaleza objetivada, la cultura explotada como un negocio, la política convertida en una técnica, y los ideales prefabricados». Esto es propiamente lo que significa el oscureci-

miento del mundo.

Heidegger se queja de que el derrumbe del idealismo alemán, que actuaba como escudo protector, haya precipitado el oscurecimiento del mundo. Y en efecto, a finales del XVIII y principios del XIX, el pensamiento romántico denunció una crisis del *lógos*, al filo de la primera ilustración, y guardó viva la conciencia de un necesario re-nacer del espíritu del mito. El romanticismo lleva así a cabo una metacritica de la crítica ilustrada, haciendo ver sus límites e ilusiones. El dilema va a ser: o ampararse en el mito o desfallecer en escepticismo. Fue Nietzsche, sin embargo, quien radicalizó más tarde esta conciencia de crisis del *lógos*, hasta el punto de ver en ella una señal de quiebra inevitable.

La fatiga y la decepción del racionalismo trajeron consigo el malestar de la cultura. Es la sombra de la ilustración que se extiende por Europa por las postrimerías del siglo, el reverso desengañado y escéptico del gran proyecto de emancipación y justificación. Pero en el tiempo de la penuria cabe recordar lo perdido para fundar de nuevo las esperanzas. ¿No era ésta acaso la función del mito? El mito narra un acontecimiento, cuyo origen le trasciende, del que se encuentra ya alejado o distanciado fatalmente, pero la leyenda le permite preservar la memoria de un origen y alentar hacia su reiteración —el nuevo comienzo— en la esperanza.

El mito distribuye sobre la noche primera del caos una demarcación axiológica originaria, asigna valores y contravalores últimos, establece un régimen originario de orientación. En este sentido, es una palabra de salud. Se comprende así que el espíritu del mito haya renacido en aquellas ocasiones límites de disolución o disgregación social, en las que se hacía preciso restablecer nuevos vínculos entre los individuos sobre la base de un sentimiento y una idea unitaria de lo común. Tal fue el caso del romanticismo.

No se trata, pues, de una vuelta ha-

cia los mitos, pues para los dioses es ya demasiado tarde, sino un dar la vuelta, volver del revés el *lógos*, para en su hueco, en su déficit de sentido, poder de nuevo mitificar. La poesía, en su calidad de dadora de sentido, recibía la herencia del mito antiguo y lo transformaba al servicio de una cultura de la libertad. El mito es poesía en cuanto a su forma simbólica. La poesía es mito en cuanto a su pretensión de fundación de verdad.

Por lo demás, el pensar esencial pregunta, o mejor, se deja interpelar, por lo cuestionante de la era de la técnica. Y puesto que la pregunta genuina abre un ámbito de respuestas posibles, así prepara la apertura de un nuevo horizonte. Lo propio del creador es saber que su obra no es gratuita ni le pertenece. Pertenece a un acontecer que le trasciende y del que no puede dar razón. El poetizar (*Dichtung*), en cuanto «proyecto esclarecedor de la verdad», despeja un claro, abre un horizonte de sentido, pero como algo debido a una necesidad, que lo reivindica y así lo hace crear. ¿No fue ésta la experiencia oculta en el mito? ¿No era aquélla la palabra debida con que se dice lo que reclama ser dicho y se da a decir? Un vestigio de este acontecer lo encierra en su origen el lenguaje.

Entre mito y *lógos* hay una permanente tensión. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo, es decir, entre la fundamentación racional y la apertura imaginativa, o en otros términos, entre la verdad objetiva y la verdad revelación no ha cesado nunca de manar en Occidente. Esto no obsta para que ambos adversarios, en su pretensión de enseñorearse de todo el ámbito de la cultura, se envuelvan y transmuten en un curioso travestismo. El *lógos* se erige como absoluto implicando el propio mito de una razón omnicomprendiva y fundamental. E, inversamente, cuando el mito quiere dar prueba de su poder absoluto segrega un *lógos*, que precipita su secularización. Todo mito es así implícitamente mitología, aspiración a rendir cuenta de su propia sustancia

mítica como interpretación omniabar-cadora, y todo lógos, si desconoce sus límites internos, remitiza sus contenidos y absolutiza su posición.

Se diría que la razón actúa así por partida doble en el alumbramiento del

sentido: de un lado, a través de la imaginación poética, dándole al entendimiento «más que pensar»; del otro, a través de su influjo directo en el mismo entendimiento, manteniéndolo abierto y en tensión hacia lo incondicionado.

Debate sobre las ponencias

Tras la intervención de los profesores Carlos García Gual y Pedro Cerezo Galán, se estableció un turno de intervenciones, a cargo de **Luis Alberto de Cuenca**, **Félix Duque**, **José Luis Villacañas** y **Reyes Mate**, y un coloquio entre todos los participantes. «El mito es la indispensable subestructura de la poesía; como la poesía es la indispensable subestructura del mito», señaló en su ponencia **Luis Alberto de Cuenca**. «La función más preciosa de la lite-

ratura consiste en anular ese tiempo personal y terrible que nos va eliminando poco a poco, por el procedimiento de construir un discurso paralelo a la realidad que no tenga las limitaciones de ésta; un discurso que recupere la intemporalidad de los 'comienzos' (objeto del discurso mítico). Desde esta perspectiva, lenguaje mítico y lenguaje poético se confunden.»

Félix Duque, por su parte, no está de acuerdo con que «el mito haya sido 'liberador' y el lógos 'opresor'. Los dos han pretendido lo mismo: que la libertad sea exclusiva del Todo-Uno (y de su representante en la Tierra) y que todo lo demás esté sujeto a esa Dominación suprema. Da igual, pues, reivindicar la primacía de uno sobre otro. La progresiva estilización (a partir de la Revolución Francesa y del Idealismo) del mito en narración literaria (y por tanto, en ficción) y del lógos en lenguaje formal (o, al límite, en lenguaje-máquina) y la

consiguiente incompatibilidad de maneras de ser y de vivir impide afortunadamente que haya una sola 'manera de ser' administrada y dictada por un 'Jefe supremo'. Contra esa unión del *mythos* y el *lógos* es contra la que luchó el *romanticismo*».

José Luis Villacañas planteó su intervención enunciando preguntas acerca del mito, por estar «lleno de dudas sobre una respuesta afirmativa: ¿Estamos seguros del fracaso del mito? ¿Podemos aceptar la continuidad entre mito y *ratio*? ¿Podemos identificar sin más *lógos* y *ratio*? Cuando la *ratio* comprendió que no podía hablar racionalmente de su propio origen, ella misma escribió su propio mito. La ciencia no puede disminuir un ápice la autoridad del mito. Puede desplazarla, pero no disolverla. Mientras exista el hombre el mundo estará encantado».

Reyes Mate resumió el contenido de las ponencias de García Gual y Cerezo: «De la lectura de ambos textos se deduce que hay mitos buenos y malos, como hay lógos buenos y malos. ¿Cuál es el criterio de separación? Los *polimitistas* distinguen entre mitos buenos y malos. Los malos van en singular: una razón, una raza, la humanidad, el Hombre. Eso siempre acaba en barbarie. La pluralidad de mitos garantiza la división de poderes y, por ende, el ejercicio de la libertad. El mito reaparece, pues, como garante de la emancipación humana.» □

