EL GENIO MALIGNO

ISSN:1988-3927

Revista de Humanidades y Ciencias sociales

Nº 2, marzo de 2008

Mito y sentido en Mircea Eliade
Una crítica fenomenológica

José Eugenio Zapardiel Arteaga

En estas líneas intentaré mostrar ciertos problemas en el estudio del mito realizado por Mircea Eliade. Mi propósito es aportar nuevos fundamentos a las críticas que ha recibido nuestro autor, pero no desde opciones metodológicas extrañas a las asumidas por él (contra lo que ocurre a menudo), sino desde su propia perspectiva fenomenológica. Mi discurso se basará en la detección y el análisis de algunas importantes omisiones en la investigación efectiva de Eliade.

En primer lugar nos acercaremos brevemente al planteamiento del fenómeno del mito ofrecido por Eliade. Advertiremos como en este planteamiento la función simbólica dirige de modo eminente la comprensión del sentido de ese fenómeno, en detrimento de aquellas dimensiones de sentido correspondientes a las estructuras que presenta el mito en cuanto relato. Con nuestra aproximación a ellas sacaremos a la luz los límites del análisis fenomenológico del mito realizado por Eliade. De esta forma pondremos de relieve la *ilegitimidad* fenomenológica de los juicios de valor que Eliade ha aplicado al pensamiento mítico arcaico y al propio de las sociedades modernas desacralizadas, especialmente al historicismo, así como la inconsistencia de las relaciones lógicas de derivación que él ha establecido entre ambos.

Sin apenas variaciones, Eliade siempre define el mito del siguiente modo: es el relato de la historia de unos hechos acontecidos en un tiempo primordial (el tiempo mítico de los comienzos) y protagonizado por unos seres sobrenaturales, que constituye una explicación de los aspectos más importantes de la vida humana, pues narra como la realidad en su totalidad, o cada objeto en particular, o cualquier acto o costumbre humana, ha llegado a la existencia.

Definiéndolo así, Eliade adopta ante el mito una actitud fenomenológica. Esta actitud consiste en dirigir la «mirada» intelectual hacia el sentido del mito, hacia su significación, con independencia del problema de su verdad, entendida

como la correspondencia con lo real. Eliade se opone así a la concepción del mito como mera fábula o ficción que ya Aristóteles expuso en su *Metafísica*, en donde los «physikoi» (los filósofos presocráticos) aparecen como los portadores del «logos» que busca la «alétheia», la verdad, en contraposición a los «mythologoi» (pensemos en Hesíodo), que no se rigen por esa búsqueda. También se enfrenta Eliade a las ideas evolucionistas y reduccionistas que sobre el mito estuvieron en boga durante el siglo XIX, que lo consideraban, bien como la expresión de una fase arcaica de la conciencia, superada por el pensamiento científico, o bien como una manifestación de la conciencia explicable en su totalidad desde el ámbito de la psicología (como «falsa conciencia», por ejemplo), de la sociología, etc. Frente a estas opciones, Eliade se situó en la línea abierta por Rudolph Otto a principios del siglo XX, que supuso una verdadera revolución en el enfoque del mito y de la religión en general. Para Otto, no se trata de hacer simple historia objetiva de la religiones, ni de colocarlas a la luz de la teología o de la filosofía de la religión, sino de determinar las estructuras específicas de la *experiencia mítica*, o religiosa en general, cuyo a priori (lo «numinoso», lo misterioso) pone a esta experiencia a salvo de todo evolucionismo y reduccionismo. A partir de aquí, Eliade, junto a otros autores, decidió imprimir un nuevo rumbo al estudio de la historia de las religiones, aplicando a esa experiencia mítica o religiosa los instrumentos propios de la fenomenología iniciada en el siglo XX.

Desde esta nueva perspectiva, el mito ha de considerarse como *fenómeno*, como un modo de manifestación de la experiencia. La fenomenología dicta que el fenómeno del mito ha de ser descrito *tal como* se da, esto es, tal como lo experimenta el hombre arcaico. El punto de partida metodológico de tal descripción es la puesta entre paréntesis de todo nuestro conocimiento de lo real, y así del valor de verdad del mito (de los hechos narrados, de los seres sobrenaturales, del tiempo primordial); a lo que hay que añadir la suspensión de nuestros prejuicios, que incluye la neutralización de las aportaciones de la psicología, la sociología, la teología, etc. El objetivo perseguido por toda investigación fenomenológica consiste en el descubrimiento del «logos» del fenómeno (que no es otro que su sentido, su significación), a partir del método de las libres variaciones y de la intuición del núcleo esencial (la llamada intuición eidética). En consecuencia, Eliade persigue el esclarecimiento de la *lógica* de la experiencia mítica en sus estructuras fundamentales, que en la práctica científica

implica la elaboración de síntesis de orden sistemático de las significaciones históricamente dadas. Este planteamiento ha dado pie a la famosa tensión, tan estudiada por los críticos, entre la especialización del historiador, centrada en la descripción del mito concreto y en la que predomina el análisis causal, genético, y el espíritu universalizante del fenomenólogo, que da prioridad al análisis lógico. Como han demostrado los estudiosos, en el caso de Eliade ese difícil equilibrio siempre ha oscilado hacia el polo fenomenológico.

La fenomenología (en la versión primitiva de Husserl) establece que todo fenómeno es una experiencia de la conciencia y que la conciencia se define por su intencionalidad (su «tendencia hacia»). Así, el sentido de cada fenómeno se muestra en un determinado modo intencional de la conciencia. Eliade define el modo intencional de la experiencia del mito desde la categoría de «lo sagrado»: como la «tendencia hacia… lo otro», «lo trascendente» (hechos y seres sobrenaturales, tiempo primordial). Esta categoría aparece, pues, como un elemento estructural de la conciencia, cuyo correlato «objetivo» se hace patente en el fenómeno de la hierofanía: la manifestación de «lo otro», «lo trascendente». Sobre la base de este fenómeno, Eliade subraya que la experiencia de lo sagrado se articula de un modo dialéctico, en tanto que presupone la experiencia opuesta, la correspondiente al modo intencional de «lo profano», en donde precisamente se materializa toda hierofanía; y en tanto que lo sagrado irrumpe en el campo de la experiencia profana abriendo significaciones, sentido, de modo que, para el hombre arcaico, lo profano sólo alcanza su «verdadero» sentido en el modo intencional de lo sagrado. Así, el mito da sentido a la totalidad de lo real, al narrar cómo, en el modo de lo sagrado, cualquier cosa, o el mundo en general, ha venido a la existencia; o bien da sentido al conjunto de los actos humanos, que se vuelven significativos en la medida en que imitan los comportamientos de los seres sobrenaturales que se narran en el mito. Del mismo modo, el tiempo profano, el tiempo mortal de los trabajos y los días, sólo adquiere sentido por la irrupción del tiempo sagrado, el tiempo mítico «eterno» de los comienzos en donde todo se originó, al que se accede mediante la repetición periódica de los rituales, de los que forma parte la recitación del mito.

En este rendimiento explicativo del mito juega un especial protagonismo la llamada función simbólica. Cualquier objeto o asunto de la experiencia profana se convierte en símbolo en la medida en que «abre» intencionalmente la dimensión

de lo sagrado. Esta «apertura» se establece, por lo general, mediante la constitución de un vínculo analógico entre un sentido profano (el literal, el cotidiano) y el correspondiente sentido simbólico. La analogía simbólica revela lo inaccesible a la experiencia profana inmediata. Esta articulación analógica ejerce, además, una función unificadora sobre esta experiencia: experiencias a primera vista heterogéneas integran totalidades orgánicas a modo de sistemas simbólicos específicamente estructurados. Ante esto, Eliade entiende que la fenomenología ha de mostrar la *lógica* que da coherencia a esos sistemas simbólicos articulados en los mitos, y que confiere a cada símbolo su sentido. Para ello, piensa Eliade, hay que comenzar con un análisis morfológico de los símbolos, con el fin de descubrir analogías estructurales que den a conocer núcleos invariantes (mediante el método de las libres variaciones). Este proceso es, en realidad, la superación de las limitaciones culturales e históricas de los símbolos contenidos en los mitos, y el acceso a las estructuras universales del simbolismo *arquetípico*, transhistórico. Así, la fenomenología de Eliade desemboca en una labor hermenéutica: ese simbolismo arquetípico que subyace en los mitos demanda una interpretación.

Eliade no ha ocultado sus diferencias con el enfoque psicoanalítico de Jung a la hora de interpretar el simbolismo universal arquetípico. En lugar del ámbito del inconsciente, prefiere apelar a la condición humana en su totalidad. He aquí un punto decisivo. Eliade rebasa la pura descripción fenomenológica de la función simbólica e introduce en su trabajo hermenéutico presupuestos de orden ontológico acerca de la condición humana, sobre los que ha apoyado una serie de juicios de valor. Se atreve a hablar de la validez de los símbolos: además de su coherencia en un sistema simbólico, cada símbolo presenta un grado de revelación de lo universal. No es sólo el grado de revelación del simbolismo arquetípico, sino además el grado de adecuación a las estructuras ontológicas de la existencia humana: nuestro «modo de ser en el mundo», nuestras situaciones existenciales. Eliade defiende que la universalidad y perennidad de las estructuras simbólicas se sostiene sobre la unidad de los «modos de ser en el mundo» y de aquellas situaciones existenciales que muestran una naturaleza arquetípica: el sufrimiento, la muerte, etc. Así, el símbolo posee un valor existencial en cuanto aporta un sentido a nuestros «modos de ser en el mundo», a nuestras situaciones existenciales. Ese sentido reside en la propuesta, por medio

de mitos, de esquemas simbólicos paradigmáticos que resuelven, en mayor o menor grado, los problemas existenciales del ser humano (iniciación, ascensión, etc.). Por eso Eliade se ve autorizado a hablar de una metafísica u ontología arcaica: en ella sólo es «real» aquello que participa, por imitación o repetición, de un arquetipo; y así, el único tiempo «real» es aquel en el que se repite algo arquetípico, lo que equivale a la negación del concepto de tiempo entendido como historia irreversible. Con la presentación de esta metafísica Eliade ha introducido sus juicios de valor de mayor calado, que han sido blanco de las críticas de los comentaristas: la metafísica arcaica, con su categoría de «lo sagrado», ofrece respuestas más adecuadas a las situaciones existenciales que el pensamiento contemporáneo desacralizado, cuyo historicismo sólo conduce a la desesperación ante el tiempo mortal e irreversible; y cualquier respuesta ciertamente «esperanzadora» que pudiera provenir del pensamiento contemporáneo (el marxismo, por ejemplo), delata la permanencia «disfrazada» de los arquetipos arcaicos.

Se adivina sin dificultad que la formulación de estos juicios se funda en el uso de dos relaciones de distinta naturaleza: la relación de tipo lógico, que Eliade emplea para conectar nuestro existencial «modo de ser en el mundo» con la metafísica arcaica, y la relación de tipo histórico (de orden genético, causal) que trenza entre esta metafísica arcaica y el pensamiento contemporáneo desacralizado. Con ello, Eliade soslaya la directa relación lógica, exactamente fenomenológica, que cabe establecer entre nuestro «modo de ser en el mundo» y el pensamiento contemporáneo, de sesgo historicista, al que Eliade juzga precisamente por su exclusión de la categoría de «lo sagrado». Ahora bien, tal juicio sería *legítimo*, fenomenológicamente hablando, si Eliade hubiera integrado el modo intencional de lo sagrado, y con ella la metafísica arcaica, en el seno de una rigurosa fenomenología de nuestro «modo de ser en el mundo», de clara orientación ontológica. Sabemos que Eliade siempre mostró sus simpatías por la concepción existencial de la fenomenología (más que por la versión primitiva de Husserl), pero jamás llegó a elaborarla. En su contra, contamos con un dato objetivo: disponemos de desarrollos fenomenológicos de nuestro «modo de ser en el mundo», con fehacientes pretensiones ontológicas, que han excluido la categoría de «lo sagrado» (Heidegger -del que Eliade toma la misma expresión «modo de ser en el mundo»-, Sartre, Merleau-Ponty, etc.).

Con esto hemos marcado un límite de la investigación fáctica de Eliade en el terreno de la función simbólica en general. No equivale, como es obvio, a una refutación. Creemos, sin embargo, que en el caso concreto del mito es posible trascender lo meramente fáctico y vislumbrar, de un modo original, los límites estructurales que impone la investigación fenomenológica, fuera de los cuales Eliade ha asentado sus juicios de valor. En nuestra opinión, Eliade ha transgredido esos límites movido por una parcial y, en verdad, insuficiente interpretación de la función simbólica del mito. *Toda su investigación, y con ella sus juicios de valor, se desarrolla con la puesta en práctica de un supuesto: el sentido intencional de la experiencia simbólica de lo sagrado determina la totalidad del sentido del mito; de modo que la ausencia de lo sagrado implica una pérdida sustancial de su sentido intencional*, y de ahí las miserias de todo proceso de desacralización. Nadie discute que la relación con «lo trascendente» orienta la función simbólica del mito: como la narración del origen sagrado de cualquier cosa, o del mundo en su totalidad; como la narración de aquellas acciones de los seres sobrenaturales que presentan modelos arquetípicos de conducta, dignos de imitación por el hombre arcaico; y en uno y otro caso, como la narración de un tiempo sagrado, el tiempo mítico de los comienzos, que se repite cuando el mito se recita ritualmente. Pero el análisis fenomenológico del mito pone de manifiesto dimensiones intencionales de sentido, con sus propias articulaciones temporales, ciertamente desatendidas por Eliade, y que *median* de modo esencial en la función simbólica, marcando los límites estructurales de la propia comprensión de lo sagrado. La conciencia de estos límites nos brindará la oportunidad de interpretar y *valorar* esta misma comprensión en la dirección opuesta a la suscrita por Eliade.

Volvamos a la definición de mito: es el relato de la historia de unos hechos acontecidos en un tiempo primordial (el tiempo mítico de los comienzos) y protagonizado por unos seres sobrenaturales, que constituye una explicación de los aspectos más importantes de la vida humana… Evidentemente, la intencionalidad hacia lo sagrado se expresa en los conceptos de tiempo primordial y de ser sobrenatural, y el rendimiento del mito se mide por su capacidad explicativa acerca del mundo y de la vida humana, regulada por la dialéctica de lo sagrado y lo profano. Así, Eliade traza una conexión directa entre el sentido del mito y estos elementos de lo sagrado. Pero obvia la primera parte de la definición: el mito es el relato de una historia. Eliade pasa por alto las dimensiones

intencionales de sentido propias del mito en cuanto relato que es objeto de recepción, y que giran en torno a la vertebración narrativa y a la articulación del tiempo como historia narrada. Intentaremos comprobar que tales dimensiones de sentido de ningún modo son irrelevantes, precisamente porque en ellas se articula la dialéctica de lo sagrado y lo profano, tanto en la imitación del modelo sagrado ejemplar como en la repetición del tiempo primordial. Si las excluimos del sentido intencional del fenómeno del mito, atendiendo únicamente a la tendencia hacia lo sagrado, jamás daremos respuesta a la pregunta más elemental que cabe plantear en este asunto (ante la que Eliade, por cierto, enmudece): por qué el mito posee una forma narrativa.

Curiosamente ha sido el mismo Aristóteles, el declarado crítico de los «mythologoi», quien nos ha legado la posibilidad de contemplar el relato mítico más allá del problema de su correspondencia con lo real. De la *Poética* hemos aprendido que cualquier historia transmitida, sea o no verdadera, es una «mimesis praxeos» (la mímesis -imitación- de una acción), y que no hay mímesis sin «mythos» (la trama). El «mythos» es la disposición *lógica* de los hechos que componen la historia. Sin «mythos» no hay historia. No es una simple redundancia: sin «mythos» no hay mito.

Debemos a Paul Ricoeur (cf. *Tiempo y narración*, vol. I -París, 1983-) el estudio de la mímesis aristotélica desde una perspectiva hermenéutica de orientación fenomenológica. Ricoeur ha desglosado la mímesis en tres momentos fundamentales. Lo que él denomina Mímesis I abarca las condiciones previas, no estrictamente narrativas, sobre las que se asienta todo relato: el universo simbólico (en su más amplia extensión), el discurso de la acción (con la red conceptual propia: motivos, intenciones, fines, etc.) y la intuición de que cualquier hecho ocurre *en* el tiempo, según la relación del antes y el después. Mímesis II corresponde al nivel del relato propiamente dicho. En ella los hechos son ordenados a modo de una síntesis de lo heterogéneo (incluye actos, circunstancias, motivos, azares, etc.), conforme a una determinada configuración. Esa configuración es el «mythos», la trama, cuya función unificadora representa una indudable innovación semántica en el plano lingüístico del relato, y un *plus* de sentido, en el plano fenomenológico, a la comprensión no narrativa de la acción y del tiempo (la de Mímesis I). Pero este incremento de sentido que pone en juego la *lógica* de la trama no se da fenomenológicamente en este nivel del puro relato,

sino en Mímesis III, que es el momento de la recepción del relato. En este tercer momento, la primitiva comprensión de la acción, esquematizada por la simple intuición de la temporalidad como sucesión de hechos en el tiempo, se transforma en la comprensión de una historia, que es la comprensión de la unidad de un todo ordenado según una lógica temporal intrínseca, con un principio y un fin.

Este análisis nos permite descubrir dimensiones esenciales del sentido intencional del fenómeno del mito. Centrándonos en el último momento de la recepción del relato, parece evidente que la imitación del modelo arquetípico sagrado exige por parte del receptor, además de su competencia en la red conceptual de la acción, otra competencia, la narrativa, que consiste en la capacidad de asimilar el sentido de una trama, en su unidad lógica y temporal. Por ello también se hace patente que la repetición o reactualización del tiempo sagrado se alza sobre la comprensión del tiempo narrado establecido por la trama. Así pues, puesto que no hay mito sin forma narrativa, la trama y el tiempo narrado son elementos *constitutivos* del sentido intencional del mito, en tanto que *se dan fenomenológicamente* en Mímesis III. Naturalmente, tales elementos no se fundan en la experiencia intencional de lo sagrado, pues pertenecen a todo relato. Pero, como mostraremos a continuación, sí determinan los límites del sentido de esta experiencia.

Eliade acepta que el sentido del fenómeno del mito se da, fenomenológicamente, en el momento de su recepción, que es la ceremonia ritual, con la ruptura del tiempo profano que produce la evocación del tiempo sagrado. Pero, como hemos visto, la experiencia intencional del tiempo sagrado únicamente se da *como tal* en Mímesis III, es decir, como un tiempo narrado. La necesaria comprensión de la trama lleva consigo que la experiencia intencional de ese tiempo narrado sea la de una historia, que es una unidad de sentido con principio y fin. Ahora bien, necesitamos saber *como*, desde el punto de vista fenomenológico, el tiempo narrado es experimentado intencionalmente como tiempo sagrado.

Si atendemos a la comprensión de la trama y a su correspondiente tiempo narrado, *el discurso sobre la función simbólica se detiene*. En dicha comprensión no hay intencionalidad analógica alguna. A diferencia del mero símbolo, la introducción de la categoría de «lo sagrado» no trae consigo un *plus* de sentido para la comprensión del relato mítico. Por eso el relato mítico se refiere a lo

sagrado, y a la par marca la distancia ontológica respecto a lo profano, mediante otro recurso: la fijación de un marco temporal («in illo tempore», «ab origine»). Pero la lógica temporal de esta operación no supone ninguna clase de ruptura en Mímesis III. Primero: tanto el concepto de tiempo sagrado como el de tiempo profano se mueven únicamente en el nivel de Mímesis I, es decir, bajo la mera intuición de que los hechos ocurren «en el tiempo» (sea sagrado o profano). Segundo: la diferenciación del tiempo sagrado como «eterno» se lleva a cabo mediante su caracterización como tiempo pasado, lo que también pertenece a Mímesis I. Y tercero: en este mismo nivel se articula la lógica temporal de la irrupción de lo sagrado en el tiempo profano, ya que unos hechos transcurridos «en» un tiempo acontecen «en» otro tiempo. Ciertamente, si soslayamos la estructuración histórica del mito en cuanto relato (introducida en Mímesis II), creeremos que la temporalidad, *tal como* la experimenta el hombre arcaico, no va más allá de Mímesis I, y que en ella solamente se da la dicotomía entre tiempo eterno (sagrado) y tiempo mortal (profano). Es el caso de Eliade. Nuestro autor no consideró que en la recepción del mito (Mímesis III) la experiencia del tiempo sagrado se da como un tiempo narrado articulado históricamente, y que este tiempo histórico (y no el tiempo de Mímesis I) es el que dirige la intencionalidad de la propia recepción del mito, provocando la suspensión del tiempo cotidiano, profano; y que si el tiempo sagrado es experimentado por el hombre arcaico como ilimitadamente recuperable, se debe a que los mitos son historias, unidades de sentido con un principio y un fin. En efecto, el final posibilita tanto la repetición como la proyección de la historia «en» el pasado; o sea, la experiencia narrativa de lo «eterno». Por eso, para el hombre arcaico el olvido del mito es la caída en lo profano, en el tiempo irreversible, mortal.

De estas consideraciones fenomenológicas se derivan algunos argumentos que, a nuestro juicio, pueden esgrimirse contra la valoración que hace Eliade de los pensamientos mítico y contemporáneo, especialmente del historicismo.

Eliade sostiene que el pensamiento mítico se caracteriza por el «terror a la historia». El hombre arcaico no acepta que la historicidad de los acontecimientos (la singularidad e irreversibilidad) sea una categoría de su existencia. Por eso, el hombre arcaico, gracias al mito, trasciende el tiempo profano, mortal, experimentando la eternidad del tiempo sagrado, periódicamente recuperable,

repetible. Eliade nos recuerda que la aparición del judeocristianismo acuñó un nuevo concepto de tiempo que culminó, en cierto modo, en Hegel, y que se define por la irrupción de la conciencia histórica, que es la base de los historicismos contemporáneos. El pensamiento contemporáneo ha destruido la idea de un tiempo sagrado, así como la necesidad y viabilidad de su repetición. Pero, según Eliade, no ha logrado eliminar la herencia mítica, que aún pervive de modo camuflado: la importancia de la rememoración del pasado, la existencia en la cultura contemporánea de personajes arquetípicos, la literatura como rebelión contra el tiempo histórico (la novela como sustituta del mito), la lectura como suspensión del tiempo cotidiano, etc. Lo interesante es que Eliade no se limita a constatar esta pervivencia, sino que la *justifica*: todavía pervive, aunque sea de modo devaluado, porque el pensamiento contemporáneo (y la cultura actual en general) no salva al hombre del «terror a la historia», lo que sí consigue el pensamiento mítico con su metafísica arcaica.

Es cierto, por ejemplo, que entre el mito y la literatura contemporánea cabe establecer un orden genético, causal. Las diversas mitologías han propuesto numerosas tramas que han sido asimiladas en la historia de la literatura hasta la época contemporánea. Sobre este orden genético, la labor hermenéutica puede descifrar (como en el caso de los símbolos) lo que serían «tramas arquetípicas». Pero esta relación de derivación viene a ser, pensamos, una prueba más de que la intelección del relato mítico no discurre ajena a la conciencia histórica. Como hemos visto, de la fenomenología de la recepción del relato se deduce que sin conciencia histórica no hay recepción del relato mítico, precisamente porque el tiempo narrado es un tiempo histórico. La repetición del tiempo sagrado a través de la recitación del mito, cuyo destino es la abolición del tiempo profano, no elimina la comprensión del tiempo histórico. Eliade piensa que el relato contemporáneo es heredero de la «huída» de la historia experimentada en el mito, pero sin contar ya con el referente del tiempo sagrado, lo que supone una degradación del *valor existencial* que poseía la primitiva función narrativa. Según él, la devaluación existencial del relato sólo trae la desesperación ante el «terror a la historia», cuya única alternativa es el «salto» (judeocristiano) de la fe. Pero, a la vista de nuestras consideraciones, es igualmente *legítimo* considerar lo contrario: que el relato contemporáneo, en la medida en que se ha emancipado de ese referente sagrado, pone totalmente de manifiesto los *valores* de la conciencia histórica del tiempo.

Esta conciencia se gestó *ya* en el alba de la humanidad, en el momento en que surgió el fenómeno narrativo. La narración muestra el sentido de la conciencia de la irreversibilidad del tiempo, de la muerte. Ahora bien, que el relato fuera ilimitadamente repetible, abrió para el hombre arcaico la posibilidad de experimentar «otro» tiempo, de naturaleza cíclica, equiparable a los ciclos naturales. La experiencia narrativa abre «otro» tiempo, al que una y otra vez se puede volver. Siendo siempre el mismo, es eterno, es sagrado. Proyectada en ese «otro» tiempo, la conciencia histórica logra «huir» de sí misma: de la irreversibilidad del tiempo, de la muerte.