

Instituto Superior de Estudios Bíblicos y Teológicos

Apuntes para un Ensayo sobre la Historia del Mito.

Javier R. Prendes
1er Año, 1er Semestre.
Enero 2009.

A modo de introducción.

Quiero con esta investigación abrir un paréntesis sobre un tema que ha sido debatido a través del tiempo por Historiadores de la Religiones, Mitólogos, Filósofos y Antropólogos. Un tema que, durante algunas lecturas recomendadas, me asaltó y que creo bien merece la pena algunas páginas, por conformar este tema una matriz en el lenguaje teológico.

El mito siempre ha sido tema de discusión sobre todo en cuanto se refiere a su origen e interpretación y he querido moldear una breve historia recogiendo datos de disímiles fuentes para la conformación de lo que sería un breve ensayo sobre su historia. Sin la intención de ser un erudito en el tema, trato de recopilar varios de los criterios de pensadores que, de alguna manera, han estado vinculados a este fenómeno, tanto desde el punto de vista religioso, filosófico o de otras disciplinas que lo estudian.

... ahora los mitos antiguos en nuestros altares.

José Martí

Mito, en su acepción más antigua, indica: el pensamiento expresado, la palabra, el discurso enfocado principalmente en cuanto: la noticia, el mensaje, el relato, acontecer o historia y por este motivo no parece extraño que en sus orígenes no aparezca distinción entre mythos y logos, de manera que estos dos vocablos se utilizan a veces indistintamente en la obra Homérica para indicar tanto la palabra argumentativa, como la palabra sabia y autorizada en virtud de los acontecimientos pasados.

La primera crítica que aparece sobre el mito es dada por Jenófanes, rechazando las expresiones mitológicas de la divinidad utilizadas por Homero y Hesiodo. Los griegos fueron vaciando de forma gradual al mythos de todo valor religioso o metafísico. Opuesto tanto al logos como más tarde a la historia, mythos terminó significando: “todo lo que no puede existir en la realidad.”

Desde que Jenófanes criticó el antropomorfismo de las mitologías, entre la pretensión del mythos de mostrar la verdad narrando y la capacidad del logos de demostrar la verdad argumentando, la filosofía griega escogió el segundo camino. Serán los Sofistas quienes radicalizan la contraposición entre mythos y logos entendiendo al primero como discurso/historia no verdadera y al segundo el logos como discurso verdadero. Creo que es válido recordar cuán numerosos son los filósofos que a pesar de insistir en la contraposición, no se muestran totalmente negativos al mito. El mismo Aristóteles le atribuirá cierto parecido a la especulación filosófica, reconociendo en la actitud admirativa el origen de los dos. El testimonio más claro nos viene de Platón, que no teme asimilar los mitos a las fábulas para niños (Gorgias) y dejarlos para los poetas (Fedón), no obstante el mismo utilizará los mitos y creará nuevos para representar la riqueza de una realidad inaccesible a la pura argumentación.

De esta forma el mythos vuelve a estar en continuidad con el logos. Y lo seguirá estando cuando con el Estoicismo y el Neoplatonismo se intente hacer brotar una verdad del mythos, o sea el logos del mito, a través de una interpretación alegórica. El mundo griego dejaba una problemática muy amplia con respecto al mito.

El problema de la verdad y la naturaleza del mito, en la época moderna hacen su aparición con G.B. Vico (1668-1744) nacido en Nápoles. El mito para Vico, no es un conjunto de fábulas que hay que contraponer al mundo real de la razón. Es el producto del pensamiento humano en el segundo grado de su desarrollo, al mismo tiempo es “forma del espíritu” y “época de historia”.

“Lo mismo que el lenguaje y que la poesía, el mito es creación de la fantasía, cuando los hombre advierten con ánimo turbado y conmovido la realidad inefable de las cosas.”

Scienza Nouva I

Es la dimensión poética de la mente humana la que se expresa en la fantasía, a través de un proceso de creación de ideas. En lo que se refiere a los mitos expresa:

“...la naturaleza poética...dio a los cuerpos ser sustancias animadas de los dioses y se lo dio por su propia idea”.

Scienza Nouva I

De esta manera Vico afirma por una parte la autonomía del pensamiento mítico y por otra atribuye a la fantasía el origen de esta expresión de la humanidad todavía niña. La intuición de Vico no tuvo éxito de inmediato, para los ilustrados del “Siglo de las Luces” el mito pertenecía a la noche del espíritu y se configuraba como fábula infantil, como conglomerado de absurdos y verdadera enfermedad del espíritu humano.

Solo el Romanticismo, con su exaltación de la intuición y de la imaginación podía romper este cuadro negativo. Así F.W.J. Schelling (1775-1854) podrá reivindicar para la mitología el papel de manifestación de lo absoluto y de condición necesaria del arte, negando el valor alegórico del mito, cuya relación con la verdad tiene que clasificarse más bien como “tautegórico.” Para Schelling aunque parezca un poco paradójico “el mito no dice “otra cosa” sino, lo que el mismo dice, y que no puede ser dicho de forma distinta”.

En el ambiente creado por las reflexiones de Schelling es donde la ciencia moderna del mito comienza a dar sus primeros pasos a comienzos del siglo XIX.

Uno de estos pensadores será: K.O. Müller (1797-1840) que reconoce el mito como expresión espontánea de la verdad, propia de una fase antiquísima de la cultura humana. Superando el problema de un origen racional o fantástico del mito, rechazó tanto su interpretación alegórica como su infravaloración respecto al pensamiento lógico. Además, Müller se sitúa en un camino de explicación del mito, identificando su originalidad en el hecho de ser un pensar indisolublemente unido con la imagen y su significado. Por otro lado también cabe destacar el elemento lingüístico en el análisis del mito.

La primera manifestación sobre este tipo de análisis nos es dado por Max Müller, principal exponente de la “Escuela Filológica” o “Escuela de la Mitología de la Naturaleza”. Para Max Müller, para entender su posición frente al mito debemos primeramente analizar su concepción del lenguaje. Para este el lenguaje surge como expresión fonética de las reacciones de los hombres frente a los fenómenos y las fuerzas naturales, pero cuando en una segunda fase se pierde la percepción del vínculo existente entre expresión fonética y fenómeno, las palabras son asumidas como denominaciones de figuras míticas individualizadas, llegando así a la personificación de las fuerzas naturales. Por consiguiente, el mito es fruto de un error lingüístico, consecuencia de una deficiencia original del lenguaje, debido a su no unicovidad. La Mitología es un discurso patológico, es un producto de los límites del lenguaje que hay que estudiarlo a través de las comparaciones etimológicas para remontarse a los valores de las palabras.

Al mito como mundo de la apariencia, fruto de la ilusión producido por la perversión metafórica del lenguaje, se contraponen la noción de mito como etapa “salvaje” del pensamiento, que se formula dentro de la escuela antropológica, en particular con E.B Tylor (1832-1917) y A. Lang (1844-1912). Para estos dos antropólogos el mito es la expresión del pensamiento en el momento prelógico, típico de las civilizaciones antiguas. Su aparente irracionalidad es tal sólo para nosotros, en realidad es un sistema coherente, que expresa la visión propia del mundo de los primeros pueblos. De este modo, el mito es la forma primitiva de la religión y la filosofía, cuya comprensión solo es posible renunciando a juzgarlo según categorías del pensamiento lógico, la suya es una racionalidad salvaje.

En el Racionalismo Positivista, W. Wundt (1832-1920), exponente de un positivismo evolucionista y fundador de la psicología experimental moderna, el mito es un producto del sentimiento, y por tanto de la subjetividad. No hay ningún contenido de verdad objetiva en el mito, pues las representaciones míticas transmiten reacciones afectivas, y no elementos de la realidad que susciten tales reacciones. En el camino de la interpretación irracionalista del mito y no lejos de la posición de Lévy-Bruhl está Henry Bergson (1859-1941) el cual atribuye a los mitos el carácter de ficciones y frutos indirectos de un residuo del instinto, la función de salvaguardar la realidad amenazada por los efectos nocivos de la inteligencia. R. Otto (1869-1937) con respecto al mito nos dice que la religión tiene un origen irracional, emocional. A través de la aplicación de la categoría de lo “numinoso” a las expresiones de la vida; el mito representa la modalidad propia del conocimiento de lo “numinoso”, lo mismo que la ciencia lo es para lo fenoménico.

También el psicoanálisis trata el problema del mito, en particular C.G. Jung (1875-1961). Para Jung el mito es una representación de los arquetipos que pertenecen al inconsciente colectivo; constituye por tanto, una expresión simbólica del drama inconsciente del ánima. Con ello queda excluida toda pregunta sobre la verdad de los mitos, de los cuales solo se retiene su función vital. Oponiéndose a la tesis sobre el origen irracional del mito tenemos a E. Cassirer (1874-1945). Relacionando el problema del mito con el del lenguaje, Cassirer observa que los dos están arraigados en una forma de pensamiento definida como “metáfora”, que se aparta del pensar Teorético o discursivo:

“Si este último tiende a la amplificación, a la vinculación, a la conexión sistemática, la actividad lingüística y mítica, por el contrario, tiende a la densidad, a la concentración, al relieve que aísla”.

Mito y Lenguaje. E. Cassirer

Existe por tanto una lógica del mito, que difiere de la lógica del pensamiento teorético y científico. En ello se expresa una objetividad, que es la experiencia misma del mundo, de la conversión en elementos sensibles de una realidad espiritual, en cuanto captada de forma simbólica, en una simbología no convencional, sino

hipostático: el contenido se resuelve en la palabra, el mito, que se transforma así en el concreto real.

B. Malinowski (1884-1942) rechazando igualmente la tendencia irracionalista, se mueve dentro de la “Escuela Funcionalista”. Para Malinowsky el mito es un fenómeno cultural, con el que se justifica y legitima la realidad actual, resolviendo las dificultades y las contradicciones de la vida cotidiana. Malinowski expresa refiriéndose al mito:

“Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica (...). Todos estos relatos son la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad. El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos”

Desde el s. XVIII hasta muy al principio del s. XX el desarrollo de la ciencia del mito ha abierto caminos muy diversos en su estudio, a veces complementarios y en algunas ocasiones hasta divergentes. Hasta ahora hemos podido comprobar la cantidad de criterios hasta ahora que forman la base de toda opción valorativa e interpretativa del mito.

Con respecto al mito, creo que sería oportuno comentar sobre dos pensadores contemporáneos, estos son C. Lévi-Strauss y Mircea Eliades.

Lévi-Strauss en su libro Antropología Estructural nos brinda desde un primer momento, en el capítulo dedicado al estudio del mito, una de sus principales características:

“el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje”

Acentúa que un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: “antes de la creación” o “durante las primeras edades” o en todo caso “hace mucho tiempo”, pero a este valor intrínseco atribuido al mito agrega que estos acontecimientos, bien pudiera decirse que se suponen ocurridos en un momento del tiempo teniendo la característica de ser una estructura permanente y que esta se referirá simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Adicionando más adelante que el mito, con respecto a su simultaneidad, puede pertenecer tanto al dominio del habla, y ser analizado en cuanto a tal, o al de la lengua, en la cual se formula.

Entonces partiendo de todas estas observaciones Strauss define el mito como:

“...ese modo del discurso en el que el valor de la formula traduttore/traditore tiende prácticamente a cero. En este sentido, el lugar que ocupa el mito en la escala de los modos de expresión lingüística es el opuesto de la poesía. Esta es una forma del lenguaje extremadamente difícil de traducir a una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. Sin embargo, el valor del mito como él mismo, persiste a despecho de la peor traducción, sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido.”

Antropología Estructural, Capítulo XI

La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, sino en la “historia” relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra despegar del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse.

Ya en este punto Strauss llega a tres conclusiones:

- *Si los mitos tienen un sentido, este no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados.*
- *El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas.*

- *Estas propiedades solo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera.*

Strauss más tarde nos llama la atención con respecto a estas tres conclusiones mostrándonos que estas, conllevan a una consecuencia:

“Como toda entidad lingüística, el mito está formado por unidades constitutivas y estas unidades implican la presencia de aquellas que normalmente intervienen en la estructura de la lengua, a saber, los fonemas, morfemas y semantemas.

Mircea Eliade en su libro Mito y Realidad nos proporciona una definición sobre el mito realmente muy convincente:

“el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los «comienzos». Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la «sobre-naturalidad») de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.”

También Eliade subrayando un hecho importante para la comprensión del mito, nos dice:

“el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen

de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.”

Puesto que el mito relata las acciones de los seres Sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, estos se convierten en arquetipos de todas las actividades humanas significativas, como: la alimentación, el matrimonio, el trabajo, la educación así como la sabiduría.

Creo que vale aclarar la distinción que se hace Eliade entre el hombre arcaico y el hombre moderno, el primero se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos, mientras que el segundo piensa que está constituido solamente por la historia.

Creo también válido referir la disparidad entre los mitos cosmogónicos y los mitos de origen. Los mitos cosmogónicos son todas las historias míticas que relatan el origen de algo, a sea, una creación del mundo por excelencia. Los mitos de origen igualmente narran una creación pero, esta sería nueva en el sentido que no estaba en el mundo. Los mitos de origen prolongan y completan al mito cosmogónico: cuentan como el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.

De todos estos tipos de mitos, me gustaría hacer énfasis en los mitos del “Fin del Mundo” mencionados por Eliade en Mito y Realidad.

Según Eliade los mitos del fin del mundo presuponen un nuevo comienzo, pero en el judeocristianismo el fin del mundo será único, así como la cosmogonía ha sido única. El mismo cosmos reaparecerá después de la catástrofe, será el mismo creado por Dios al principio del tiempo, pero purificado, regenerado y restaurado en su gloria original.

La diferencia con otras religiones en cuanto ha este tipo de mito está dado por el misterio mesiánico. Para los judíos la llegada del Mesías anunciará el fin del mundo, así como la restauración del paraíso. Para el cristianismo, el fin del mundo procederá a la segunda venida del Cristo y al juicio final.

En ambos casos nos comenta Eliade, el triunfo de la Historia Sagrada, manifestada por el fin del mundo, implica en cierto modo la restauración del paraíso. Yo me permito agregar que, amén de ser un mito de fin del mundo, este realmente sería un Mito de Redención.

Hemos podido verificar cuan variadas han sido, a través de los años, las concepciones del mito hechas por pensadores de todas las épocas. La naturaleza del mito, solo vista con una actitud positiva más allá de las múltiples diferenciaciones, es difícil negarla como portadora de verdad, o sea, el *mythos* también puede ser identificado a su vez con el *logos*. Las posiciones que pueden adoptarse, a saber, Historiadores de las Religiones, Etnólogos, Sociólogos, o Filósofos, para su estudio; arrojará sobre este, los resultados que hemos estado observando hasta el momento.

Creo que no deberíamos pasar por alto las relaciones entre el mito y los textos bíblicos. Existen dos factores fundamentales que influyen en esta problemática, estos son: la aceptación o negación respecto al valor del mito en cuanto a verdad.

Siguiendo el modelo de lo expuesto anteriormente recopilé varios criterios de algunos pensadores refiriéndose a la interpretación del fenómeno del mito en los Textos Sagrados.

Los primeros teólogos cristianos aceptaban este vocablo en el sentido que se había impuesto desde hacía siglos en el mundo grecorromano: el de fábula, ficción, mentira y en consecuencia se negaban a ver en la persona de Jesús un personaje mítico y en el drama cristológico un "mito." Desde el s. II, la teología cristiana se vio precisada a defenderla historicidad de Jesús frente a los docetistas, los gnósticos y frente a los filósofos paganos. A principios del s. II, Elio Theon, demostraba en su tratado *Progymnasmata* la diferencia entre mito y narración: Para este el mito era una exposición falsa que describía algo verdadero, mientras que la narración era una exposición que describía acontecimientos que tuvieron lugar o pudieron haberlo tenido. Los teólogos cristianos negaban que los Evangelios fuesen mitos o historias maravillosas. Justino, por ejemplo, no podía admitir la existencia de riesgo alguno de confundir los Evangelios con las historias maravillosas. La vida de Jesús decía, era el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y en cuanto al estilo literario, el de los Evangelios no era como el mito. Al mismo tiempo, Justino, Taciano y Clemente de Alejandría consideraban los Evangelios como documentos históricos despojados de los vestigios míticos.

Orígenes estaba convencido del valor espiritual de las historias conservadas por los Evangelios para admitir que se pudieran entender de una manera literal, como los simples creyentes y los heréticos. Orígenes en lugar de utilizar los vocablos mito y ficción, empleará enigma y parábola en una equivalencia bien comparada. Reconoce que los Evangelios presentan episodios que no son históricamente auténticos, a pesar de ser verdaderos en el plano espiritual, no obstante se muestra de acuerdo en que ciertos acontecimientos en la vida de Jesús están suficientemente confirmados por testimonios históricos. Orígenes no duda de la historicidad de la vida, pasión y resurrección de Jesucristo, se interesa más bien por el sentido espiritual, no histórico, del texto evangélico. La “problemática del mito” o su discusión, tuvo su evolución. Veamos algunos criterios.

J.G. Eichhorn, considerado el fundador de la crítica moderna del Antiguo Testamento, y J.Ph. Gabler, teólogo; a finales del s. XVIII e influenciados por un romanticismo naciente, fueron los primeros en tomar en consideración la relación mito/texto bíblico con relación a génesis 1-3. Estos pensadores contra la concepción común del mito como fantasía poética, ven al mito como una forma sensible del lenguaje, con el cual los pueblos antiguos manifestaban las verdades eternas. Sin embargo H. Gunkel, historiador de las religiones, entre finales del s. XIX y comienzos del s. XX, objeta la concepción anterior y siempre sujeto a la dimensión literaria del Antiguo Testamento expone:

“... la índole de la religión de Yahvé en sus rasgos específicos es poco favorable a los mitos.”

Su hipótesis sostiene esta afirmación por ser el mito, en su esencia, una historia de dioses, imposible de conciliar con el monoteísmo de la religión veterotestamentaria. De forma más reciente O. Eissfeldt reafirmando la hipótesis de Gunkel expresa:

“Un verdadero mito presupone por lo menos la existencia de dos dioses, uno opuesto al otro... Por este motivo no pudo existir en Israel un verdadero mito. El material mítico y las alusiones a los mitos que encontramos en el Antiguo Testamento penetraron en Israel desde fuera, pero no sin ser purificados a fondo de ciertas concepciones.”

Introducción al Antiguo Testamento

También los documentos del magisterio eclesiástico en esta época rechazan la presencia de mitos en los textos bíblicos, con particular énfasis en los primeros capítulos del Génesis. En la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica de 1909 se niega que Gén 1-3 contenga elementos fabulosos derivados de mitologías y de las cosmogonías de los pueblos antiguos. Más reciente, la encíclica *Humani Generis* de 1950 dirá que:

“las narraciones populares insertas en las Sagradas Escrituras no pueden colocarse en el mismo plano que las mitologías o cosas similares, que son más bien fruto de una fantasía desbordada, que de aquel amor a la verdad y a la sencillez que se percibe en los libros sagrados, incluso del Antiguo Testamento.”

La redefinición de los mitos caracterizada por la evolución del pensamiento tiene comienzo en el s. XX. En la década de los cincuenta H. Frankfort, aunque afirmando el distanciamiento de Israel del pensamiento mítico, niega una superación total de este; más aún, Israel sería creador de un nuevo mito, el de la voluntad de Dios. J. Hempel, llega a ver en el mito, una forma posible de expresión de fe y reconoce, en el mito de revelación, un elemento fundamental del Antiguo Testamento. G. H. Davies de forma mucho más clara, niega que el carácter politeísta sea propio del mito y lo define como un modo de pensar y de imaginar lo divino, reconoce por tanto, la presencia de una mitología en el Antiguo Testamento, expresada en los términos de personalidad y de actividad de Yahvé.

Ya a partir de la mitad del s. XX, el mito comienza a abrirse paso con respecto a los textos bíblicos, siempre teniendo en cuenta a qué definición de este se refieren los autores.

La aportación de J.L. McKenzie se refiere expresamente a E. Cassirer y a su teoría del mito como forma simbólica, sobre la base de la aceptación del pensamiento de Cassirer, McKenzie puede llegar a definir como mitológicos, diversos temas y textos veterotestamentarios, aún cuando admite procedimientos de historificación del mito, pero también de matización de la historia.

W. Pannenberg, afirma la permanente vitalidad de la concepción mítica en el pensamiento de Israel y el empleo de temas míticos en su literatura expresando:

“no solo el mito no se opone a la historia, sino que se convierte en un modo de expresar el carácter fundamental de la misma respecto al presente.”

Cristianismo y Mito

Pero también existen pensadores que todavía mantienen una actitud recelosa frente al mito y aún aceptando la existencia de elementos míticos o elementos mitológicos del ambiente pagano del Antiguo Testamento, consideran esta transposición como desmitologizante, en cuanto rompe la unitariedad del mito y hace de cada motivo mítico un material metafórico.

Son también J.G Eichhorn y J.Ph. Gabler los que a finales del s. XIX y principios del s. XX abren la problemática moderna de la relación mito/ Nuevo Testamento. El mito, como interpretación mítica de lo maravilloso, donde la causa es incomprensible, está presente en el Nuevo Testamento, sobre todo en relatos como los de los milagros y las tentaciones de Jesús, donde hechos imaginarios del Cristo se presentan de forma imaginada. Sobre la base de esta consideración hecha por estos pensadores, la distinción entre lo histórico y lo mítico llevará a la exégesis protestante del s. XIX a eliminar el carácter sobrenatural de los acontecimientos neotestamentarios, particularmente en los relatos de los milagros.

Se debe a D.F. Strauss una interpretación una interpretación sistemática del acontecimiento cristiano en clave mítica. Rechazando por una parte el racionalismo radical y por otra la interpretación conservadora del Nuevo Testamento, Strauss quiere llegar a determinar el núcleo histórico del acontecimiento Jesús, liberándolo del elemento mítico con que se nos ha transmitido. El criterio de distinción es la atribución al mundo mítico de todo lo que no puede reducirse a la dimensión del conocimiento racional de la realidad y que por otra parte puede atribuirse al sentimiento de exaltación legendaria que caracteriza a la joven comunidad cristiana, influenciada por el Antiguo Testamento y por las esperanzas mesiánicas del pueblo judío. Los acontecimientos de la vida histórica de Jesús entonces quedan rodeados por velos simbólicos y legendarios, mientras que las ideas religiosas de la

comunidad son expresadas en relatos fantásticos dentro de la trama del curso histórico de la vida de Jesús. Así pues, los mitos neotestamentarios son revestimientos pseudohistóricos del pensamiento cristiano primitivo, expresados en forma de leyenda. Es preciso entonces definir este revestimiento mítico para rescatar por un lado la historia de Jesús y por otro, el mundo ideal religioso de la comunidad cristiana.

Las raíces del pensamiento de Strauss deben buscarse en la aproximación romántica al mito, en particular en la lectura poética que de él hace Schelling, a la que él añade la convicción de que semejante actividad de la imaginación pertenece a modalidades ya superadas de la representación.

Con Rudolf Bultmann el problema del mito en el Nuevo Testamento llega a su formulación más radical.

La palabra clave en toda la teología de Rudolf Bultmann es desmitologización. Bultmann usa el término mito en la acepción que frecuentemente se le imputa en el terreno de los estudios históricos-religiosos y alega que es mitológica la concepción en que lo no-mundano o sea lo divino, aparece como mundano y como humano, o bien que el mito habla de lo que no es profano profanamente, de los dioses.

“Es mito todo modo de representación según el cual el culto se concibe como una acción que con medios materiales comunica fuerzas inmateriales”

Nuevo Testamento y Mitología.

Bultmann, influenciado por la filosofía existencialista de Martin Heidegger, cuando señala los rasgos míticos del Nuevo Testamento, define ante todo como mítica, la representación neotestamentaria del universo, con su distribución del mundo en tres planos, el cielo: donde habita la divinidad en compañía de los ángeles; la tierra: donde moran los hombres y que es además el escenario de las fuerzas sobrenaturales y el infierno: donde residen los demonios y que es lugar del tormento; pero asimismo es mítica toda visión de una fuerza sobrenatural en la historia, a saber, milagros, manifestaciones de

Dios, comunicación de su espíritu al hombre, y es mítica, finalmente, la representación del acontecimiento salvífico, la venida del Hijo de Dios como hombre a la historia, el valor expiatorio de su muerte, la resurrección como comienzo de un mundo nuevo, la elevación del resucitado a la derecha de Dios como “Señor” y como “Rey”. Según Bultmann el origen de esta comprensión mitológica del universo y de la salvación ha de buscarse fuera del cristianismo, particularmente en la mitología de la apocalíptica judía y en el mito gnóstico de la redención.

Para Bultmann las características básicas de la mitología del Nuevo Testamento se centran en dos clases: una es la vida fuera de la fe y la otra es la vida de fe. Los términos pecado, carne, temor y muerte, son explicaciones míticas de esta vida fuera de la fe. En la terminología existencialista significa: vida en esclavitud a realidades tangibles, visibles, que perecen. La vida de fe en cambio, significa abandonar este apego a las realidades tangibles, visibles. Significa liberación del propio pasado y apertura al futuro de Dios. El supuesto mito del nacimiento virginal de Jesucristo dice que es un intento de expresar el significado de Jesús para la fe. La cruz de Cristo no tiene significado respecto a la carga vicaria de nuestros pecados por Jesús, tiene su significado solo como símbolo de que el hombre asume una nueva existencia, renunciando a toda una seguridad material por una nueva vida que se vive apoyada en lo trascendente. Para Bultmann el discurso neotestamentario no es creíble para el hombre moderno pues para estos se ha disipado la figura mítica del mundo. Esta visión mítica a sido substituida por la científica, a cuya luz ciertas creencias como la de los espíritus y los demonios, las de los milagros, etc; aparecen carentes de todo fundamento. Bultmann observa que en el mismo Nuevo Testamento está presente un proceso de desmitificación y que en todo caso él mismo lo postula en virtud de la contradictoriedad de las mismas representaciones míticas. La visión bultmanniana abrió una amplia polémica y un debate que no es posible resumir aquí dada la naturaleza de esta investigación.

A modo de conclusión.

Hemos podido apreciar cuan variadas han sido las interpretaciones que se han hecho con respecto al mito y cómo las diferentes escuelas, ya sean antropológicas, filosóficas o teológicas, han entrevisto este fenómeno. Quisiera exponer a modo de conclusión mi definición de mito sirviéndome del modelo de Mircea Eliade.

“El mito cuenta una historia sagrada. Narra cómo los seres sobrenaturales han creado el mundo y lo han transformado. Ha sido una visión poética que, sirviéndose del lenguaje, ha llegado a nuestra realidad desvinculado por completo de la vieja concepción de fábula o historia falsa como se creía en la antigüedad. Es la base de muchos sistemas sociales y religiones. No hay que interpretarlos de forma negativa sino como fundamento social o necesidad de una sociedad para configurarse. La religión cristiana, como las demás religiones, está estrechamente vinculada al mito, pero este no debe ser interpretado de forma errónea, sino visto como un mensaje constituido por un fuerte contenido simbólico y revelador, de una realidad fuera del alcance de la razón humana, más bien en el reino de la subjetividad, aspecto que debe ser tomado en cuenta para su correcta interpretación”.

Bibliografía

Abbagnano, Nicolás: Historia de la Filosofía, 3 tomos, Edición Revolucionaria, 1973.

-----: *Diccionario de Filosofía, Edición Revolucionaria, 1973.*

Bronislaw, Malinowski: Magia, Ciencia y Religión, Editorial Ariel, S.A, Barcelona, 1986.

Diccionario de Pensamiento Contemporáneo, San Pablo, Madrid, 1997

Eliade, Mircea: Mito y Realidad, Editorial Labor. S.A., Barcelona, 1991.

-----: *El Mito del Eterno Retorno, Emecé, Buenos Aires, 2001*

Ferrater Mora, José: Diccionario de Filosofía, Atlante, México, 1941.

*Jainz de Roble, Federico Carlos: Ensayo de un Diccionario Mitológico Universal,
Editorial Aguiar, Madrid, 1958.*

*Lévi-Strauss, Claude: Antropología Estructural, Editorial Ciencias Sociales, La
Habana, 1970*

Sacramentum Mundi, Herder, 6 tomos, Barcelona, 1972-1975.

http://mitosyleyendas.idoneos.com/index.php/Los__mitos_en_las_grandes_religiones