

## MITO Y MISTERIO\*

En la Teología cristiana de la última década, dentro de un proceso que corre paralelo a lo que sucede en la filosofía, se ha despertado un nuevo interés por el *mito*. Esta vez se trata de un interés de signo muy diferente al que caracterizó, desde los años cuarenta, el programa desmitificador impulsado por el luterano Rudolf Bultmann<sup>1</sup>. Se trataba entonces de desarrollar una nueva hermenéutica del Nuevo Testamento, que, de acuerdo con los postulados bultmanianos, le despojara de sus presuntos elementos mitológicos, y facilitase la comprensión y asimilación del libro sagrado por el «hombre moderno», es decir, por un hombre cuyas categorías y horizonte mentales habrían sido determinados irreversiblemente por los planteamientos y la visión del mundo propios de la era de la ciencia.

El actual debate filosófico-teológico en torno al mito y a su alcance cognoscitivo y religioso incluye precisamente entre sus presupuestos *la crisis* del programa desmitificador bultmaniano, y la *revisión* científica y cultural de las categorías en las que se apoyaba. Se ha puesto de manifiesto que la misma *noción de mito* empleada por Bultmann no puede servir de base a ningún proyecto bíblico-hermenéutico coherente. Las ideas de «hombre moderno» y de ciencia, tal como son empleadas por el teólogo alemán, se han revelado categorías apriorísticas, que poco tienen que ver con la realidad.

Se ha hecho notar también que los contenidos religiosos de los libros del Nuevo Testamento acusan ya un proceso de desmitificación que hace básicamente superfluo un programa filosófico dirigido a ese

\* Publicado en «Scripta Theologica» 28 (1996) 77-95.

1. Cfr. *Neues Testament und Mythologie, Kerygma und Mythos*, Hamburg-Bergstedt 1967, 15.

fin. Dice H. Schlier: «No puede haber una “desmitologización” del Nuevo Testamento. Porque ni la forma antigua de ese proceso –la separación de los articulados mitológicos supuestamente puros–, ni su forma moderna –la interpretación existencial del mito– responden al hecho de que, en el N. Testamento, el mito se encuentra ya desmitologizado»<sup>2</sup>.

De otra parte, la figura de Jesucristo supone en sí misma y por sí misma, no sólo la superación del logos griego y de la Ley mosaica, que resultan desbordados y enaltecidos por el Logos divino y por el Evangelio, respectivamente, sino también la superación de los presentimientos y anhelos encerrados en los aspectos más nobles del mito, que se ven sustituidos por la auténtica realidad de los misterios salvadores.

El *mito* es en la actualidad una noción decantada a lo largo de siglos de reflexión y de experiencia, y es considerado como una vía de alta significación –diferente, pero no meramente opuesta a lo racional y científico– para conocer la realidad. La actividad mitopoyética se manifiesta como innata a la mente humana. La creación de mitos aparece, en efecto, como un modo perenne y típicamente humano de establecer puentes con la realidad del mundo. Lo empírico y condicionado se une o vincula, a través del mito, con una instancia incondicionada. El mito expresa cuestiones básicas e ineludibles de la existencia humana, procedentes de la experiencia y que buscan una explicación.

La concepción y alcance de lo mítico varían, desde luego, con las condiciones culturales. Pero la presencia del mito, como medio no discursivo y simbólico de conocimiento, y como categoría crucial para la interpretación del mundo y del destino humano, resulta compatible con el hecho de que la civilización suponga en gran medida un proceso irreversible de racionalización. El mito no se opone a la verdad, ni debe ser confundido con las fábulas o las leyendas. No pertenece al género de lo fantástico ni es un producto de la poesía o de la mera imaginación. En este sentido, hay que distinguir entre mito y mitología, una distinción sobre la que volveremos más adelante.

La especulación sobre el mito, que se ha llevado a cabo simultáneamente en los campos de la filosofía, la religión, la antropología cultural, la literatura, la psicología, etc., tiene una prolongada historia, que ha atravesado etapas de signo muy diferente<sup>3</sup>.

2. *El N. Testamento y el Mito*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid 1970, 106 (El texto original alemán data de 1955: «Hochland» 48, 201-212).

3. Cfr. A. HORSTMANN, *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, ABG 23 (1979) 7-54.

En los albores de la reflexión filosófica sobre el mito se desarrolla una interpretación inicial de las narraciones míticas, particularmente las que se encuentran en Homero y Hesiodo, que acude a la *alegoría*, para determinar el sentido de los mitologemas. Estos se consideran por estoicos y epicúreos como cándidos intentos de personificar las fuerzas elementales de la naturaleza; mientras que Euhemeros (300 a.C.) aprecia en el mito un deseo de glorificar a reyes, héroes y sabios desaparecidos.

Estas interpretaciones alegóricas, que encontrarán algún seguimiento entre los teólogos cristianos de los primeros siglos, no eran capaces de apreciar el hecho, que es patente para la investigación moderna, de que los griegos poseían en sus mitos un alfabeto con el que expresar sus experiencias de las cosas últimas. En cualquier caso, lo cierto es que el recurso a la alegoría dominó la hermenéutica del mito hasta la Ilustración del siglo XVIII. Fuertemente adheridos al culto —¡al mito!— de la razón y de la racionalidad, los ilustrados proclamaron al mito como expresión de una edad ingenua de la humanidad, incapaz aún de usar adecuadamente su inteligencia. La eliminación del mito y la destrucción de sus raíces en el espíritu humano serían el resultado fecundo del esperado triunfo de la razón. La misma racionalidad ha venido de ese modo a ser mitificada por la ilustración. Lo mítico de la naturaleza y su dominio absoluto se transfieren a la razón.

La ilustración habría hablado con mayor cautela y menos desprecio hacia lo mítico, si hubiera leído a los críticos filósofos griegos con más detenimiento y respeto. Aunque el *logos* supone la crítica del mito y de lo mitológico, y la filosofía comienza en Grecia un proceso de erosión de lo mítico en nombre de la razón y lo racional, lo cierto es que la relación entre *mythos* y *logos* no supone en los filósofos griegos una oposición tajante. Hay, por el contrario, «el reconocimiento de una referencia mutua y una correspondencia entre el pensamiento argumentativo y el acervo de leyendas transmitido de forma acrítica»<sup>4</sup>.

Platón une, en efecto, la herencia racional del pensamiento socrático con elementos recibidos de la tradición mítica, presente en la religión popular. La argumentación racional desborda así, en Platón, sus límites demostrativos, e invade, por así decirlo, los territorios de la narración y de los motivos mitológicos<sup>5</sup>. El pensamiento platónico conecta las tradiciones antiguas, que son recibidas acríticamente como saber

4. H.G. GADAMER, *Mito y logos*, «Fe cristiana y sociedad moderna», n. 2, Madrid 1984, 14.

5. Cfr. id.

legendario, con la reflexión conceptual más aquilatada y rigurosa. Resulta entonces un edificio filosófico, que «se levanta con una especie de aspiración religiosa a abarcar la totalidad del pensamiento que busca la verdad»<sup>6</sup>. En un marco de seriedad, desprovista de toda ironía, Platón reconoce y tiene en cuenta la verdad mítica<sup>7</sup>. Al hablar de las verdades últimas que determinan la existencia humana, el Sócrates platónico no tiene inconveniente en reconocer que no las sabe por sí mismo, sino «por haberlas oído» (*Fedón* 61 d; *Fedro* 235 c; *Timeo* 20 d).

Puede afirmarse que la tradición cultural griega muestra una serie no interrumpida de intentos para relacionar armónicamente los resultados del análisis racional con las representaciones míticas alojadas en el culto. «El mismo Aristóteles –escribe Gadamer– ve en la tradición *mítica* sobre los dioses una especie de información sobre conocimientos olvidados, en los que él redescubre su metafísica del primer motor (Met XII, 1/ 746 1)»<sup>8</sup>.

Los antiguos filósofos parecían haber intuido a su modo que si el *mito* contenía en efecto un tipo peculiar de racionalidad, y si la *racionalidad* podía incluir aspectos míticos, era coherente hablar de una indestructible unidad entre ambos productos o factores de la mente humana<sup>9</sup>.

El clasicismo alemán representado por Goethe establece una suerte de conexión con estas raíces interpretativas, y adelanta una concepción del mito, que nada tiene que ver con las ideas de la ilustración. Para Goethe y muchos de sus coetáneos, el mito es poesía, pero es precisamente esta condición poética esencial lo que permite a lo mítico conectar con los niveles más altos de la realidad, que se encuentran íntimamente vinculados a la productividad y creatividad de la naturaleza. Así como la naturaleza manifiesta en inagotables variaciones las ideas eternas que se reflejan en la Creación, también el mito presenta ante nuestros ojos, en versiones innumerables, los modelos del ser, que suministran a la Poesía su materia prima.

El pensamiento de F.W.J. Schelling, que supone un decidido intento de integrar al mito en la filosofía, conecta directamente con las ideas de Goethe. Rechaza, sin embargo, toda concepción meramente alegórica, y ve en los mitos formas no desarrolladas de la conciencia hu-

6. Cfr. id.

7 Cfr. J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona 1984, 25.

8. Id., 14.

9. Cfr. G. PLUMPE, *Das Interesse am Mythos*, ABG 20 (1976) 240.

mana, que poseen un carácter apriorístico y necesario<sup>10</sup>. Al hacer visibles las *archai* de la creación en figuras de dioses, el mito nos *revela* a su modo una verdad metafísica.

Otros autores del siglo XIX, como F. Creuzer, J. Görres, y J.J. Bachofen, hablan de los mitos como expresiones simbólicas de una sabiduría primitiva de la humanidad. El mito representaría en esta concepción, que debe mucho a influencias románticas, experiencias fundamentales del ser humano, que viene de la Tierra y debe volver a ella.

La interpretación psicológica del mito se halla representada principalmente por F. Nietzsche y, más recientemente, por C.G. Jung. Para el primero, existen dos formas fundamentales de lo mítico: lo dionisiaco y lo apolineo. Lo dionisiaco manifiesta la voluntad que subyace a todo tipo de ser, mientras que lo apolineo representa el afán de atenuar en el espíritu las tensiones provocadas por lo dionisiaco.

Jung se aparta de esta perspectiva demasiado personal, y entiende el mito como reflejo de las estructuras de la vida espiritual del hombre. Estas estructuras se expresarían en arquetipos, que, con versiones diferentes, se pueden detectar en todas las culturas y en todos los tiempos.

Finalmente, la denominada interpretación *numinosa* del mito, defendida en nuestro siglo por W.F. Otto, K. Kerényi, y M. Eliade, puede condensarse en tres afirmaciones: 1. El mito descansa en la experiencia de una presencia divina, que se produce mediante una hierofanía de dioses y héroes; 2. El mito muestra un sistema cerrado de pensamiento y experiencia, que engloba la totalidad de la existencia humana; 3. Este sistema es comprensible solamente en base a sus condicionamientos históricos.

La historia que hemos diseñado en sus grandes líneas enseña que se ha producido una gradual rehabilitación del mito como medio de conocimiento y vía para comprender el sentido de la realidad. Lo mítico parece ofrecernos un sistema coherente de experiencia, que se apoya en concepciones o representaciones fundamentales, con las que la realidad en su conjunto viene a ser aprehendida, ordenada e interpretada<sup>11</sup>.

El mito es una narración acerca de los fundamentos de todo acontecer. En este sentido, habla de lo sagrado en cuanto realidad originaria que, desde un tiempo primordial no datable, se hallaría en la base de todo lo que ocurre en el mundo real de nuestra experiencia. «El mito

10. Cfr. *Werke*, XI: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1837, 198 s.

11. Cfr. K. HÜBNER, *Mythos* I, TRE 23 (1993) 599.

no es, por lo tanto, lo contrario a la verdad, ni debe confundirse con la invención, la fábula o la leyenda, sino que constituye un discurso que quiere expresar la verdad describiendo la realidad más allá de la mera facticidad, y explica los acontecimientos mediante el retorno a su realidad primigenia, que es al mismo tiempo una realidad arquetípica»<sup>12</sup>.

Lo mítico obedece a una ontología peculiar, de carácter propio, que presenta al menos cuatro notas específicas, a saber, modelo ejemplar o paradigma, repetición de carácter cíclico, ruptura del espacio neutro o profano, y despliegue de los acontecimientos naturales o humanos con referencia a un tiempo primordial. Estos elementos constituyen todos ellos, en mayor o menor medida, tendencias espontáneas de la mente humana, y los dos primeros se conectan estrechamente con la misma condición del hombre.

Junto a esto, el régimen ontológico del mito une lo concreto y lo general, así como lo personal y lo colectivo, lo cual explica el sentido intencional y flexible de las categorías que usa, dentro de unos modelos de pensamiento que no son de separación ni de oposición, sino de integración y asimilación. Es únicamente en el pensamiento abstracto y puramente discursivo donde lo concreto y lo general se resuelven en tensión dialéctica. La dinámica del discurso mítico está como impulsada y dirigida por una intención holística, que, por encima de todo, quiere captar la realidad global, sin renunciar por ello a sus matices, particularidades, y aspectos. En cualquier caso, la distinción entre ciencia natural y ciencias humanas o del espíritu es irrelevante para el mito.

La formación de los mitos se remonta generalmente a momentos históricos de cultura oral, en los que la memoria opera cómodamente con personajes *fuertes*, que son seres de empresas monumentales, memorables y públicas. Nunca son personalidades incoloras o modestas, que no habrían podido sobrevivir en un contexto de narraciones orales que deben confiarse a la memoria. Narración, oralidad, y memoria son tres aspectos esenciales del estatuto original del mito.

Esta es una de las razones por las que un arquetipo, paradigma humano, héroe primordial, o personaje epónimo –que son a la vez individuos y símbolos– desempeñan un papel tan importante en la sustancia del mito. Un acontecimiento o acción determinados adquieren sentido

12. H. FRIES, *Mito y Revelación. Perspectiva Teológica*, «Fe cristiana y sociedad moderna» n. 2, Madrid 1984, 38.

y realidad sólo en la medida en que son considerados repetición de una acción original y arquetípica.

El *eterno retorno* de todo lo que ha ocurrido una vez no es un mito particular propiamente dicho. Es mucho más, porque constituye un aspecto esencial de las concepciones míticas de la realidad. Acción arquetípica y repetición incesante se vinculan estrechamente a la idea de eterno retorno. Todos los sucesos y realidades básicas de la existencia humana tienen, según el mito, su origen, explicación y legitimación en un suceso primordial, protagonizado generalmente por un personaje arquetípico.

En este marco de legitimación, que es últimamente religiosa, se incluyen también las instituciones sociales, que reciben un *status* ontológico radicalmente válido, gracias a su inserción dentro de un marco sagrado de referencia cósmica. Las construcciones de la actividad humana son consideradas aquí desde una óptica superior, que trasciende al hombre y a la historia. El modo más antiguo de esta legitimación mítica es la idea del orden institucional humano como reflejo o réplica débil de la estructura divina del cosmos. La relación entre la sociedad y el cosmos es entendida entonces como una relación entre un microcosmos y un macrocosmos.

El mito hace remontar, por tanto, los fenómenos naturales y los patrones de la actividad humana –reglas históricas y leyes naturales reciben tratamiento idéntico– a determinadas explicaciones o narraciones de sus orígenes divinos, que pueden denominarse *Archai*. Estos *Archai* se repiten de modo incesante y periódico. Los mitos griegos nos hablan, por ejemplo, del nacimiento del día a partir de la noche, como de un acontecimiento divino que se reitera diariamente. Hablan también del nacimiento del mar a partir de la tierra, que se repite en cada manantial de agua. El ritmo de las estaciones del año se remontaría al rapto y vuelta de Perséfone, que suceden una vez y otra a intervalos fijos.

En el terreno social pueden mencionarse como ejemplo de mito la enseñanza de usos y costumbres que Zeus habría comunicado a la humanidad, y más en concreto la técnica de trabajar la arcilla, enseñada por Palas Atenea. La idiosincrasia de una raza, pueblo o tribu vendría explicada míticamente por las características psicológicas individuales de determinados dioses y héroes.

A estos rasgos debe añadirse la concepción mítica del *tiempo*, que radica en su carácter *cíclico*. El tiempo de los mitos nada tiene que ver con el tiempo de la física, de la filosofía o de la historia humana. Los sagrados prototipos son principios explicativos de la realidad que no pueden ellos mismos ser objeto de explicación. No pueden por lo tanto

ser remitidos a otros acontecimientos, a modo de efectos que se remontan a su causa. No son entonces susceptibles de inserción dentro de una cadena continua de tiempo o de sucesos profanos. Son en este sentido trascendentes respecto al tiempo ordinario de los mortales.

Se imprimen así en la realidad profana como el sello sobre la cera, y se manifiestan dentro de esa realidad a modo de repeticiones cíclicas y permanentes.

La noción de *espacio*, que en la física clásica es un medio continuo en el que se hallan situados los cuerpos, es para el mito una propiedad o característica del ser numinoso. Cada lugar o espacio se asocia a un objeto sagrado, que puede ser un árbol, un monte, un paraje, o incluso la misma tierra. Lugar mítico y objeto mítico no son distinguibles, por lo que el paso de un lugar a otro se encuentra sujeto a determinados ritos ordenados a desbloquear el camino.

La ontología propia del mito que hemos diseñado aquí en sus líneas generales, implica que el mito deba contener una racionalidad propia, y que mito y racionalidad no se opongan. Mito es un modo, distinto al de la ciencia, de articular la experiencia humana de la realidad. Ofrece desde luego un sistema de experiencia que es diferente al puramente científico, pero su base empírica permite y exige distinguirlo de la fantasía y del reino de lo ficticio.

Las nociones míticas se hallan dotadas además de un alto grado de intersubjetividad que las hace comunicables en el espacio social y en las relaciones humanas. Cumplen así una función aglutinadora y de cohesión interhumana que refuerza el horizonte común de una comunidad o de un grupo.

Lo mítico está finalmente penetrado de su lógica peculiar, que no es tan determinante, imparcial y exacta como la lógica de las ciencias, ni tiende a sistematizar todo en una unidad, libre de cualquier contradicción real o aparente. La del mito no es una lógica del concepto, sino de la representación, que origina en lo mítico una coherencia y un equilibrio últimos.

Aunque el mito no domina ya nuestra vida, como ocurría en el caso de las culturas antiguas, lo usamos y contamos con él, para dar expresión a factores y elementos anímicos que, sin apoyo mítico, se perderían por entre los resquicios del razonamiento formal discursivo.

De todo lo dicho hasta aquí es fácil deducir que los *mitos* deben distinguirse de la *mitología*. Lo mítico y lo mitológico no coinciden, si bien la mitología se constituye sobre el suelo del mito.



Hemos visto que los mitos se apoyan en fragmentos de la realidad ordinaria, tal como es experimentada e interpretada por el ser humano. Se refieren a arquetipos o principios sagrados, que suelen vincularse con la actividad de algún dios o héroe.

La mitología, en cambio, narra historias que reflejan en casos concretos la acción de los arquetipos, según múltiples variantes psicológicas, culturales, geográficas, religiosas, etc. Estas narraciones mitológicas *no son* los arquetipos que informan, interpretan o legitiman la realidad, sino que más bien son conformadas por esos arquetipos, y resultan indiferentes en cuanto a su valor de verdad. El dios Apolo, por ejemplo, representa un paradigma de orden, armonía y belleza, y es objeto de culto en el mundo pagano, pero las numerosas historias mitológicas relacionadas con él no tienen sitio en el ámbito cultural.

La mitología se desarrolla y toma cuerpo en la fantasía, lo extraordinario y lo preternatural. Viene a ser como una excrescencia o un resplandor naturales y espontáneos de lo mítico. Mito y mitología suelen aparecer confundidos y mezclados en la creación artística.

Hay que observar finalmente que el mito es una narración operativa. Es decir, demanda participación existencial de quienes lo recitan. En el mito no hay simples espectadores o simples oyentes. Tiene una fuerte dimensión tradicional y social, que convierte en actores a todos los presentes. El mito se conoce y se vive.

El mito guarda, como es lógico, una estrecha relación con la llamada religión natural o cultural. Mito y religión son, ambos, fenómenos humanos originarios, que mantienen por lo tanto vínculos muy estrechos. La religión se expresa en gran medida con ayuda de la tendencia mitopoyética del hombre, y suele adquirir cuerpo y volumen en la mitología.

Las estructuras, en parte míticas, de la precomprensión humana de la realidad se muestran particularmente activas en la articulación y despliegue de las religiones. Las narraciones que tienen como protagonistas a dioses y héroes, el culto sagrado que se apoya en esos relatos y los recuerda periódicamente, y las leyes de origen divino que han establecido inicialmente y rigen en todo tiempo a la comunidad, son tres componentes básicos de la religión que viven asociados al mito.

Las narraciones constituyen el texto mítico explicativo, en base al cual la religión se desarrolla, se aplica y se vive. Fundamentan la tradición religiosa de que se trate, y quieren unir, por así decirlo, el cielo con la tierra.

El culto es el ámbito ritual de acciones sagradas donde el hombre y la mujer se apropian individualmente de la eficacia psicológicamente liberadora del mito. Las leyes organizadoras del mundo y de la estructura social encuentran su legitimación última y definitiva en la narración mítica, y son ellas mismas un componente del mito.

En este marco de comprensión peculiar y no-racional del hombre y de las cosas, lo decisivo es la vigencia de los mitos (protológicos, etiológicos, y escatológicos), que tienen que ver con los orígenes del mundo y del ser humano, con la sexualidad, con la aurora y las estaciones, con el paraíso, con hombres visitados por dioses, con la solidaridad humana en la felicidad y en la desgracia, con banquetes sagrados, con la pervivencia y reencarnación del alma.

El mito manifiesta frecuentemente en la religión anhelos humanos de inmortalidad, sabiduría, divinización, fecundidad, pureza, felicidad, etc. Podrían entenderse como presentimientos de un futuro de plenitud, que corre siempre el riesgo de ser arruinado por las fuerzas del mal y de lo negativo. Son en cualquier caso aspectos proyectivos del espíritu humano, que se abre al infinito, sin saber bien cómo terminará esa apertura.

## BIBLIA Y MITO

Al acoger y reflejar masivamente *lo real*, que deriva de la Palabra divina, y es *lo verdadero operante en la historia*, la Biblia supone un gran proceso desmitificador. Este proceso, en el que la Palabra de Dios (*Dabar*) contiene un fuerte impulso racionalizador, corre paralelo de algún modo a la desmitificación realizada, bajo otros presupuestos, por el logos racional griego.

En la historia religiosa y cultural de la humanidad, *Dabar* y *logos* aparecen así como los dos grandes elementos racionalizadores, y aunque ambos seguirán contando con el mito, ambos representan también la superación de la concepción mítica de la realidad, es decir, de la concepción mítica de Dios, el mundo y el hombre. Aunque el mito haya resistido con cierto éxito, ha tenido que ceder, en último término, ante la revelación divina y la razón humana<sup>13</sup>.

En su sobriedad y laconismo religiosos, el primer versículo del Génesis contiene claras resonancias polémicas. La concepción bíblica de la

13. Cfr. H. CAZELLES, *Le mythe et l'A. Testament*, DBS 6 (1957) 246-261.

realidad se declara desde el principio incompatible con todo planteamiento mítico. Cuando el autor sagrado nos dice que «en el principio Dios creó el cielo y la tierra» (1, 1) nos está indicando las intenciones y las tendencias que subyacen al proceso desmitificador bíblico. Se trata de un proceso triple, en virtud del cual, el autor personaliza, historifica, y conceptualiza.

En el plano de la personalización, el sujeto es Dios, que desborda y supera a las fuerzas anónimas y fatales del cosmos. Este Dios que crea el mundo no es un arquetipo ni una proyección de la mente humana. Es, por el contrario, el Dios vivo que se automanifiesta al hombre que ha creado, y se constituye en protagonista principal y soberano de los acontecimientos humanos.

Esto implica la existencia de la historia, que es, por así decirlo, correlativa a una recta concepción de Dios y del hombre. Quedan atrás los ciclos atemporales y siempre recurrentes del mito, de modo que todo lo que es cíclico en la naturaleza, o tiene apariencia de serlo en la historia, resulta esclarecido desde una visión lineal del curso histórico del mundo, en el que hay una duración temporal, un argumento, y un sentido, que no siempre puede ser descubierto por el hombre. La humanidad no está prisionera del eterno retorno de lo mismo, ni camina hacia la utopía. Camina hacia la plenitud y consumación escatológicas, en las que se resuelve lo temporal.

La desmitificación opera, en tercer lugar, una conceptualización, que supera los aspectos imperfectos y débiles del pensamiento no-racional. Los conceptos pretenden aquí realizar una categorización de las cosas y de las acciones que permite entenderlas en su realidad concreta. El concepto sustituye entonces a la fantasía y a la arbitrariedad mental. Es como un tributo al rigor que impone la existencia de seres reales, que vienen al conocimiento dotados de una naturaleza propia, que no puede por lo tanto ser ignorada o alterada por la libertad creativa. La libertad humana deja de ser la libertad ilimitada propia del espacio mítico, y se reconoce a sí misma como libertad condicionada que debe ejercer su creatividad en contacto con la verdadera realidad de las cosas, y sobre todo con el auténtico ser personal de Dios.

La Palabra divina creadora supone de este modo un radical desencantamiento del mundo, que deja de estar determinado por fuerzas ocultas, causantes de la deriva cósmica y del encadenamiento de la libertad humana. No es la fatalidad mítica, sino la Providencia la que gobierna el mundo, y rige los destinos del hombre. La Biblia, en suma, lleva a cabo un acto crítico de primer orden respecto al mito. Este pre-

tende abarcar los trabajos y los días de los hombres, pero quien ha realizado verdaderamente esa colosal tarea es el texto bíblico, en el que convergen lo divino y lo humano.

No es posible desnudar y presentar un núcleo de la S. Escritura, al modo en que lo pretendía la interpretación existencial de hace unas décadas, y que todavía tiene algunos revendedores. La desmitificación no es realizable en el caso del Evangelio, en primer lugar porque en el libro sagrado no es dado distinguir, al menos en la práctica, entre un núcleo esencial y un revestimiento a modo de cáscara, de la que se pueda fácilmente prescindir. No existe un núcleo o centro del Evangelio, como tampoco existe una esencia de la naturaleza.

Además, la desmitificación como programa hermenéutico se encuentra ya incorporada primaria o básicamente al texto sagrado<sup>14</sup>, y a un nivel secundario e interpretativo ha sido llevada a cabo de modo gradual en la tradición cristiana de los primeros siglos. La desmitificación bíblica operada, entre otros, por los teólogos cristianos de la escuela de Alejandría en el siglo III, consiste fundamentalmente en un procedimiento interpretativo que se basa en la alegoría con el fin de obviar el tenor literalmente inaceptable de algunos relatos.

Se trataba de salvaguardar el valor de las tradiciones religiosas basadas en la S. Escritura, denunciadas por la crítica pagana como fabulosas. La solución encontrada era mostrar que esos relatos se presentaban bajo una veste mítico-simbólica, y que no era necesario ni adecuado tomarlos a la letra. Era posible entonces describir la verdad escondida bajo los símbolos del lenguaje mítico, mediante la aplicación de una exégesis alegórica a relatos como la plantación del Paraíso por Dios, la formación de Eva a partir de la costilla de Adán, el papel desempeñado por la serpiente en la tentación de la primera pareja, etc.<sup>15</sup>.

Pero este programa resulta muy modesto para la teología bultmaniana. La visión mitológica del mundo permea, según Bultmann, todas y cada una de las partes del Nuevo Testamento. Abarcaría, en suma, los Evangelios, las Epístolas de San Pablo, y el ámbito entero del Kerygma cristiano. La preexistencia de Cristo en el cielo antes de su nacimiento terreno, su encarnación como ser humano, la crucifixión como ofrecimiento expiatorio al Padre en favor de los pecadores, la Resurrección

14. Cfr. H. SCHLIER, *El Nuevo Testamento y el Mito*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el N. Testamento*, Madrid 1970, 91-107.

15. Cfr. J. DANIÉLOU, *La démythisation dans l'école d'Alexandrie*, «Archivio di Filosofia» (1961) 45-49.

ción como victoria conseguida en una batalla cósmica contra las fuerzas del mal, la salvación mediante Jesucristo, entendida como la remoción de las maldiciones derivadas del pecado que Adán infligió a la humanidad, la Ascensión al cielo y el estar sentado a la diestra del Padre, serían todas afirmaciones de carácter mitológico. A estas habría que añadir además el retorno de Cristo sobre las nubes del cielo al final de la historia, la resurrección, el juicio final, y la presencia del Resucitado en la Iglesia a través del Espíritu Santo y los sacramentos.

La cruz y la resurrección, en concreto, no son para Bultmann eventos reales dentro de un universo real, sino acontecimientos producidos por Dios a nivel individual en la existencia del hombre y la mujer creyentes.

Lo decisivo en esta interpretación, que prescinde del tiempo y de lo real en la predicación del Kerygma cristiano, es un proceso de *traducción*. Este proceso consiste en eliminar todo lo marginal que en la tradición evangélica son términos de referencia trascendente, o bien traducirlo en términos de referencia inmanente, cuando se trata del núcleo que debe ser conservado. Es decir, las referencias a otros mundos se traducirán en términos referidos a este mundo, lo supraempírico se traducirá por lo empírico, y lo que desborda o supera lo humano deberá vertirse en lo humano.

Los numerosos críticos de Bultmann han puesto de manifiesto su equiparación de mito y mitología, su visión unilateral y pesimista de la condición humana, así como el ingenuo «pedestal cognoscitivo» en el que sitúa al «hombre moderno». Pero sobre todo han denunciado el hecho de que esta desmitologización resulta en un fatal empobrecimiento del pensamiento, y en una pérdida efectiva de trascendencia<sup>16</sup>.

Hay efectivamente en el lenguaje de la religión cristiana estructuras y categorías míticas. Son elementos que hacen de vehículo de lo numinoso y de lo sacro, y que pueden resultar de algún modo necesarios para que el creyente apoye su experiencia espiritual. Estos elementos míticos advienen al Cristianismo, o se encuentran en él, por el hecho de ser una religión. Son elementos o estructuras primarias, que no se dejan ni se pueden desmontar en un proceso existencial de desmitificación.

Pero los misterios cristianos nada tienen que ver con los mitos. Los misterios dicen relación a una realidad trascendente. Los mitos son

16. Cfr. B. JASPERS, *Existenz-Mythos-Theologie. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsgrogramm*, NZSThRPh 34 (1992) 125-148.

productos de la mente humana. La relación entre misterios revelados y narraciones míticas ha sido, desde hace tiempo, objeto de un vivo debate teológico. Es un debate que ha devenido cada vez más sereno y pacífico, lo cual no significa que haya sido, o sea, todavía, una discusión bizantina. Puede hacerse ya, sin embargo, un cierto balance.

Es bien conocido que los grandes representantes de la denominada escuela de la historia de las religiones constituyen la parte más crítica del litigio. Influidos por prejuicios de corte racionalista, y sorprendidos por algunas analogías entre el lenguaje del culto y los dogmas cristianos, y determinados elementos narrativos y rituales de los cultos místéricos paganos, autores como Bousset, Reitzenstein, y Loisy, a los que podríamos añadir el mismo Bultmann, afirmaron la dependencia de los primeros respecto a los segundos. Los ritos místéricos habrían tenido un cierto papel genético respecto a los misterios del Cristianismo.

Estudios más precisos, debidos particularmente a Kittel, Dölger, Prümm, Nock, Metzger, y Daniélou<sup>17</sup>, han puesto de manifiesto las lagunas y consiguiente insostenibilidad global de las teorías mencionadas, así como lo aparente de la dependencia de los misterios respecto a los mitos. Desde entonces nadie ha sentido como una verdadera amenaza para la originalidad del Cristianismo la comparación entre lo cristiano y lo mítico.

Conviene, sin embargo, no deslizarse hacia el extremo opuesto, y afirmar —como ha hecho, por ejemplo, Eric Fascher—, que el Cristianismo es una realidad hasta tal punto original, que nada tiene que ver con el mundo religioso en cuyo marco nació y se desarrolló. Lo cierto es que si bien el misterio cristiano constituye una realidad completamente *nueva*, aparece ocasionalmente insertado en formas propias de cultos cósmicos de la edad antigua. Entre los ejemplos más célebres se halla el del domingo cristiano. Que el domingo sea el día de la Resurrección del Señor no ha impedido a los cristianos transferir a un simbolismo litúrgico propio la denominación de *día del sol*, que tenía en el paganismo. Es una referencia directa al «Sol que surge desde lo alto» (Luc 1, 78), como modo de designar a Cristo. La cruz nos suministra otro ejemplo, porque si es ante todo el signo de la Pasión de Jesús, ha tomado también, sin menoscabo de lo primero, un simbolismo religioso nuevo, en el que sus cuatro dimensiones o direcciones sirven para representar la universalidad cósmica de la Redención.

17. Cfr. J. DANIELOU, *Mythes païens et mystère chrétien*, Paris 1966.

En estos casos, es evidente que la *vis attractiva* corresponde el acontecimiento histórico-revelado, y que los demás elementos pierden autonomía, por así decirlo, para servir a un significado más real y profundo. *Quidquid evenit in suum colorem trahit*<sup>18</sup>.

Lo mismo ocurre con los elementos míticos que el escritor sacerdotal ha integrado en los primeros capítulos del Génesis. La luz, el caos, la oscuridad, el abismo (Gen 1, 1-2), así como *los días* que comienzan a sucederse en el versículo tercero del mismo capítulo, son categorías míticas que han dejado de ser independientes, y cumplen en el relato bíblico una función historicificante y concreta bien definida<sup>19</sup>. La narración de la caída de Adán y Eva es literalmente un mito<sup>20</sup>, que mediante el lenguaje y los elementos simbólicos que le son propios, transmite una enseñanza perenne que la Iglesia considera parte de la Revelación.

Las historias patriarcales de los capítulos doce y siguientes del Génesis se refieren a sucesos históricos que adoptan formas arquetípicas, gracias a las cuales recuperan continuamente su significación y relevancia presentes. Lo mítico y lo histórico no se oponen en este caso.

Pueden también considerarse míticas en la S. Escritura las ideas de que el pecado de uno contamina a todos y de que la expiación de uno a todos libera, o la unión de lo divino (inmaterial) y de lo humano (material) en la encarnación de un dios. Mítica puede ser asimismo la idea de que un rito determinado presencializa aquí y ahora un misterio o realidad arquetípica.

El mito es así, para la Biblia, una especie de presagio de Revelación o una revelación natural, que supone una cierta y lejana comprensión de los contenidos histórico-salvíficos revelados<sup>21</sup>.

Todo lo que es más específico del Cristianismo se diferencia, sin embargo, del mito. La Revelación implica, de hecho, un no decidido al mito, y esta negativa a suscribirlo es parte de su razón de ser.

El mito busca la justificación de los acontecimientos históricos y realidades humanas *fuera* de la historia, en una «realidad» primordial o

18. SÉNECA, *De Providentia*, II, 1.

19. Cfr. P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris 1986.

20. M. GUERRA, *La narración del pecado original, un mito etiológico y parenético*, «Burgen» 8 (1967) 10-64.

21. Cfr. W. KASPER, *Christentum und Mythos. Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, ed. P. KOSLOWSKI, Tübingen 1985, 269.

arquetípica, que es producto de la mente humana. La fe cristiana, por el contrario, sitúa ese acontecimiento o realidad justificadora o fundante *dentro* de la historia misma, o en una relación estrecha y directa con ella.

El mito elimina, de otro lado, la contingencia del hecho histórico, al hacerlo un reflejo o repetición del arquetipo. La fe cristiana, en cambio, mantiene la contingencia de la historia y de los hechos que la componen, pero habla de unos misterios, ocurridos no cíclicamente sino *una sola vez*, de los que la *historia salutis* deriva su irrepetibilidad y su eficacia temporal salvadora.

Los cristianos hablan de una única Revelación, plasmada en una Escritura sagrada y en una Tradición vinculantes. El mito se caracteriza por la multiformidad y las variaciones de los fenómenos que expresan lo divino. Las hierofanías míticas no son convergentes.

La fe cristiana anuncia a un Dios personal, mientras que el mito es politeísta. La fe confiesa la encarnación de una sola Persona divina, mientras que el mito conoce hombres divinos en abundancia. La fe habla de la Resurrección milagrosa de Jesucristo por su propio poder. El mito no incluye nada propiamente milagroso, aunque cultive lo extraordinario y lo preternatural.

Finalmente, muy poco tiene que ver el *eschaton* bíblico, como final absoluto de una historia lineal, con la concepción cíclica del mito. Hay en suma una diferencia cualitativa entre mito y hecho salvífico real.

Cuando confesamos que Jesús de Nazareth «nació, murió y resucitó por nosotros», y que «vendrá de nuevo y será finalmente nuestro juez, y también —como esperamos— nuestra plenitud de vida y nuestra felicidad»<sup>22</sup>, nos estamos refiriendo a sucesos históricos.

En estos sucesos, el misterio cristiano realiza inesperada, graciosa y verdaderamente, con el poder y la originalidad de Dios, anhelos precristianos que palpitan en el mito. Dios no puede ser conjurado, ni obligado a venir, ni el hombre está en condiciones de disponer de Él. Pero el Altísimo puede ser implorado. La respuesta divina amorosa al grito de auxilio que es la religión, y a la esperanza orante y profética que, a otro nivel, despierta en la humanidad la revelación del A. Testamento, es precisamente lo que llamamos historia de la salvación, un

22. Homilía de Pablo VI en Manila, 29.XI.1970. Cfr. *Insegnamenti* VIII, 1237.



conjunto de acciones divinas que el hombre no podría barruntar como ciertas, y mucho menos hacer.

En esta historia, los sueños, presentimientos e intimaciones mesiánicas del mito se han hecho realidad. Ya no son lo que nunca acaeció pero existe siempre en una ilusión humana forjadora de utopías. Han acontecido realmente hechos paradójicos que llenan de estupor sagrado al hombre y asombran a la naturaleza: «el Inmenso se hace límite; una Virgen da a luz; por la Muerte, Aquel que es la Vida derrota para siempre la muerte; en lo alto de los cielos, un cuerpo humano está sentado a la derecha del Padre»<sup>23</sup>.

Así como Cristo trasciende el logos con el Logos, y la Ley con el Evangelio, trasciende y consume el mito con la realidad salvadora.

23. Carta Apostólica *Oriente Lumen*, n. 10.