

# EL VALOR DEL MITO: Sacralidad, Religión y Pensamiento Mítico ante el Humanismo del Siglo XXI

CONFERENCIA  
**El valor del mito:  
sacralidad, religión y pensamiento mítico  
ante el humanismo del siglo XXI**

Conferencista  
**M.L. Melvin Campos Ocampo**

Universidad de Costa Rica  
—ORCID: 0009-0003-7258-6899—  
melvin.campos@ucr.ac.cr



**EEG**  
Escuela de  
Estudios Generales

**CEML**  
Cátedra  
Carlos María Leizaola

**SCL** Sección de  
Comunicación y Lenguaje

**SFP** Sección de  
Filosofía y Pensamiento

**SHC** Sección de  
Historia de la Cultura

**Edición: Rebeca Jesed Ramírez García**



SECCIÓN: CONFERENCIAS. COORDINACIÓN: GRACIELA AURORA MOTA BOTELLO Y REBECA JESED RAMÍREZ GARCÍA. REVISTA MEC-EDUPAZ. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. ISSN 2007-4778. No. XXV. SEPTIEMBRE A MARZO,

## **1. Introducción: ¿Qué es el mito?**

En principio, una reflexión sobre el mito pareciera remitir directamente a creencias primitivas, estudios antiguos o filología clásica; sin embargo, como veremos, la búsqueda que persigo es, más bien, comprender el mito desde una nueva perspectiva y visualizar cómo diversas categorías del mito y del pensamiento mítico continúan vigentes en la actualidad e, inclusive, todavía mantienen presencia en diferentes disciplinas académicas y científicas.

Las preguntas generadoras de estas reflexiones son:

¿Qué es el mito? ¿Son mito y mitología lo mismo? ¿En qué se diferencian mito y religión?

¿Hay mitos en el siglo XXI? ¿Qué vigencia sociopolítica tienen los mitos en la actualidad?

De modo que el tema que nos convoca requiere el estudio de un concepto cuya historia probará ser particularmente compleja. Lo anterior puesto que el término 'mito' es de uso popular y recurrente en textos de periodistas, políticos y académicos de muy variadas disciplinas.

Además, la reflexión sobre la categoría se remonta a la antigüedad y, si bien actualmente existe algún consenso entre los mitólogos, hay varias discusiones que se han ido ignorando o postergando. Dichos rasgos exigen una reflexión más amplia en cuanto a los abordajes que hagamos del concepto, más crítica para desechar lo desechable y cuestionar a quien corresponda y más propositiva con el fin de elaborar una noción más precisa.

A esta reflexión me abocaré en las siguientes líneas. Aclaro de antemano que las páginas escritas sobre el mito son legión, por lo cual no pretendo ser totalizador —afán que en sí mismo sería mitificador—, sino exhaustivo en comentar los textos que son pilares de los estudios mitológicos. Empecemos por los consabidos populares.

## **2. La noción popular de mito: orígenes y problemas**

Es necesario iniciar despejando el camino en relación con el concepto de mito, pues hay muchos usos disímiles de la palabra, aun en espacios académicos. El uso más popular del término lo plantea como algo falso, ficticio. Veamos la definición que ofrece la Real Academia Española:

**Mito: del griego. μῦθος (mýthos)**

- 1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico.
- 2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana. *El mito de don Juan*.
- 3. m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria admiración y estima.
- 4. m. Persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no tiene. *Su fortuna económica es un mito*.

Las primeras tres acepciones relacionan la categoría con elementos maravillosos, universales, transtemporales o extraordinarios.

Pero la segunda y la cuarta refieren un componente ficticio, falso, que el uso común le asigna al concepto de mito. Ya veremos que hay, en efecto, un componente maravilloso y sobrenatural en el mito pero, por ahora, concentrémonos solo en la acepción de falsedad.

Tan amplia es la difusión de esta perspectiva que, solo a modo de ejemplo, este es un pequeño listado de títulos en la biblioteca de la Universidad de Costa Rica, que manejan la noción de mito opuesta al concepto de verdad:

*Mitos y realidades de los desastres naturales, La agricultura en el desarrollo económico: mitos y realidades, Bromato: mitos y verdades, La apertura del recurso de casación penal: mitos y realidades, Características del maestro de primaria en México: mitos y realidades, El marxismo: verdad y mito, Delincuencia juvenil: sobre mitos y realidades, Exportaciones no tradicionales en Costa Rica: mitos y realidades, Mitos y verdades: información básica acerca del VIH/SIDA, Finanzas públicas: mitos y realidades, El machismo en América Latina: mitos y realidades de la supuesta supremacía del hombre, Tecnología e innovación: mitos y verdades.*

Es claro que el uso del mito como algo falso está presente en muy diversas áreas de conocimiento: agronomía, bioquímica, derecho, sociología, educación, política, economía, estudios de género, salubridad, geología.

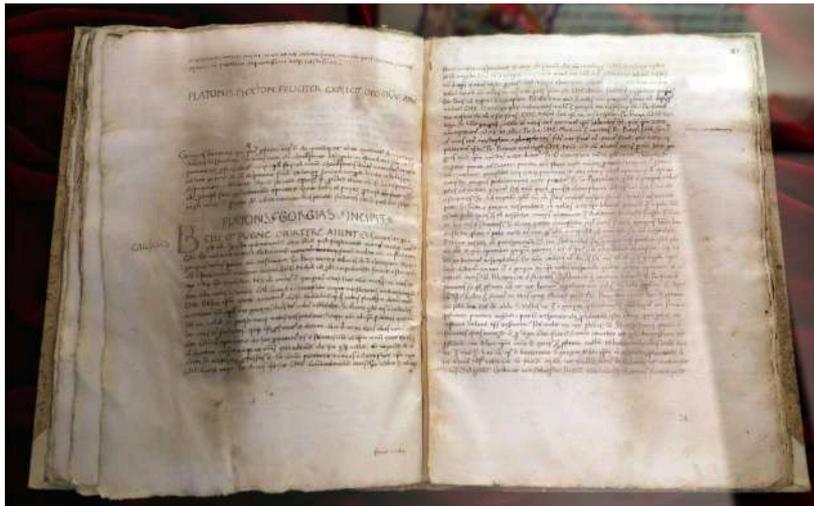
Y esta solo es una pequeñísima selección de una búsqueda rápida en la biblioteca, que arroja poco menos de 240 títulos en la misma tónica. Indudablemente, debe haber más.

Lo que plantea al respecto el filósofo italiano Nicola Abbagnano en su *Diccionario de filosofía*: Esta idea de contraponer el mito a la verdad tiene un origen tremendamente antiguo: realizando una pesquisa casi arqueológica, el uso de la noción de mito como falsedad se rastrea hasta Platón. Al respecto el filósofo italiano Nicola Abbagnano en su *Diccionario de filosofía*:

En la Antigüedad clásica el [mito] fue considerado como un producto inferior o deformado de la actividad intelectual. Al [mito] se le atribuyó, a lo sumo, la “verosimilitud” frente a la “verdad”, propia de los productos genuinos del entendimiento.

En efecto, si revisamos la referencia que ofrece Abbagnano, en el *Gorgias* —sección 523a—, dice Sócrates, el personaje de Platón, en respuesta a Calicles:

Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad. (Platón, 1983, p. 139)



[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leonardo\\_bruni\\_traduzione\\_del\\_gorgia\\_di\\_platone\\_firenze\\_1475-1500\\_ca.\\_\(bml\\_pluteo\\_89\\_sup\\_58\)\\_01.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leonardo_bruni_traduzione_del_gorgia_di_platone_firenze_1475-1500_ca._(bml_pluteo_89_sup_58)_01.jpg)

Como se puede notar, Platón contrapone el término ‘mito’ al de ‘relato verdadero’: lo mítico es, entonces, falso.

La supervivencia de este uso era esperable en el cristianismo medieval, dado el prestigio que Platón mantuvo con Agustín de Hipona. Y, lógicamente, cuando el Renacimiento retoma el mundo grecolatino —especialmente la trinidad Sócrates, Platón y Aristóteles—, con él seguirá la interpretación platónica del mito.

Por su parte, el filósofo José Ferrater Mora indaga la evolución del término y de su uso en el sentido platónico de ‘falsedad’.

Dice el barcelonés:

Desde el Renacimiento se abrió paso un problema que, aunque ya tratado en la Antigüedad, había quedado un poco a trasmano: el problema de la realidad, y, de consiguiente, el problema de la verdad, o grado de verdad, de los mitos. En la medida en que múltiples tendencias escépticas mordieron sobre no pocas creencias, mordieron asimismo sobre los mitos. No pocos autores modernos se negaron a considerar los mitos como dignos de mención; la “verdadera historia”, proclamaron, no tiene nada de mítico. Por eso el historiador debe depurar la historia de mitos y leyendas. Así pensó, [...] Voltaire, y todos los “ilustrados” del siglo XVIII. (Ferrater Mora, 1964b, p. 210)

De modo que el uso de la palabra ‘mito’ como mentira pasa del Renacimiento a la Ilustración: continuidad esperable dado que ilustrados y renacentistas, son ávidos relectores de la cultura grecolatina. Es lógico, entonces, que también continúen la interpretación del término que nos ocupa. Además, la búsqueda de los ilustrados por desterrar todo lo “barbárico” y “salvaje” en favor del concepto de “civilización”, ubicó al mito como las creencias de pueblos “inferiores” y “primitivos” en relación con el Occidente moderno, cuyas creencias sí serían “religiones”. Por último, dado que la Ilustración configura el mundo moderno en muchos aspectos (política, economía, ciencia), es de ella de donde proviene el uso de la noción de ‘mito’ como algo falso.

Y podríamos aceptar esa definición, si no fuera porque presenta un problema teórico: acostumbramos hablar de mitos griegos y de mitos egipcios, de mitos japoneses, nórdicos o celtas.

¿Sería válido entonces hablar de mitos hebreos?

¿Y qué tal de mitos cristianos o de mitos musulmanes?

Recuérdese que estamos en el ámbito de las creencias sagradas y aquello que es verdad para unas religiones, para otras es falso. Todo musulmán considera incuestionable que Mahoma ascendió al Cielo en cuerpo y alma en Jerusalén y que Jesús fue solo un profeta; en tanto para los cristianos es indudable el carácter de Jesús como mesías de la Humanidad y toda historia sobrenatural sobre Mahoma les parece fantasía.

Y para los griegos era verdad que a los dioses se los aplacaba con sacrificios, como verdad era para los sumerios la epopeya de Gilgamesh o para los egipcios que, tras la muerte, enfrentarían a Thot, en el inicio de su viaje al Más Allá.

Toda religión considera que sus creencias sobrenaturales son verdaderas, mientras que las ajenas le parecen mentira. Pero seamos honestos: no hay mayor diferencia entre creer que Zeus envía un rayo o que lo envía Jehová, o que el diluvio lo mandó Enlil o Kukulkán.

¿Por qué serían falsos los mitos griegos, aztecas o hindúes sobre la creación divina del mundo, leyes sagradas, seres alados y héroes rescatados de la muerte, pero los relatos cristianos sobre estos mismos temas sí serían verdaderos?

Y podríamos aceptar esa definición, si no fuera porque presenta un problema teórico: acostumbramos hablar de mitos griegos y de mitos egipcios, de mitos japoneses, nórdicos o celtas.

¿Sería válido entonces hablar de mitos hebreos?  
¿Y qué tal de mitos cristianos o de mitos musulmanes?

Recuérdese que estamos en el ámbito de las creencias sagradas y aquello que es verdad para unas religiones, para otras es falso. Todo musulmán considera incuestionable que Mahoma ascendió al Cielo en cuerpo y alma en Jerusalén y que Jesús fue solo un profeta; en tanto para los cristianos es indudable el carácter de Jesús como mesías de la Humanidad y toda historia sobrenatural sobre Mahoma les parece fantasía.

Y para los griegos era verdad que a los dioses se los aplacaba con sacrificios, como verdad era para los sumerios la epopeya de Gilgamesh o para los egipcios que, tras la muerte, enfrentarían a Thot, en el inicio de su viaje al Más Allá.

Toda religión considera que sus creencias sobrenaturales son verdaderas, mientras que las ajenas le parecen mentira. Pero seamos honestos: no hay mayor diferencia entre creer que Zeus envía un rayo o que lo envía Jehová, o que el diluvio lo mandó Enlil o Kukulkán.

¿Por qué serían falsos los mitos griegos, aztecas o hindúes sobre la creación divina del mundo, leyes sagradas, seres alados y héroes rescatados de la muerte, pero los relatos cristianos sobre estos mismos temas sí serían verdaderos?



Relámpago del Catatumbo, Lago Maracaibo, Venezuela.  
Foto: Selección del propio autor

Esa pregunta básica es la que separa el uso popular del uso especializado: en el uso común, *mis creencias* son religión, mientras que *las creencias ajenas* son mitos, mentiras.

Pero el mitólogo quiere explicar el fenómeno del 'mito' de la forma más general posible, según busca toda ciencia —humana o natural—.

Esta intención ha llevado a los estudios mitológicos a reflexionar sobre la forma de entender el mito, para lograr un concepto aplicable a cualquier religión y, por ello, distinto de la perspectiva platónica popular de falsedad.

### 3. Definiciones canónicas del mito

La historia de la categoría 'mito' es amplísima, por lo cual no pretendo realizar un estado de la cuestión detallado del concepto: ello sería una tarea titánica y daría material para una enciclopedia. A quien desee ahondar en la historia de esta categoría teórica, lo remito a tres estudios que elaboran exhaustivos análisis del término que nos ocupa: *Mito: semántica y realidad* (1970), del filólogo y teólogo madrileño Luis Cencillo, *Mito, interpretación y cultura* (1998), del antropólogo y monje barcelonés Lluís Duch, y de la filóloga Kattia Chinchilla, *Conociendo la mitología* (2003).

Más bien, a partir de los textos mencionados y de clásicos como Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Robert Graves y Roland Barthes, tomaré puntos clave para establecer correlaciones en busca de puntos coincidentes, los cuales puedan dirigirnos a una definición de mito que resulte funcional. Pero primero me interesa comentar dos características recurrentes en las definiciones de mito que múltiples teóricos han propuesto: por un lado, la idea de que el mito es un tipo de texto y, por otro, la noción de que el mito es un texto que es verdadero para la comunidad que lo cree.

### 3.1. El mito como subgénero narrativo

Desde la primera definición que ofrece la RAE, se plantea que el mito es un tipo de narración; lógicamente, entonces, muchos teóricos seguirán esa línea de pensamiento al definirlo como un subgénero narrativo. De hecho, tres de los más importantes pensadores de sus respectivos campos —psicoanálisis, teoría literaria y antropología— escriben casi simultáneamente sendos textos en los cuales plantean definiciones semejantes: Jacques Lacan, Roland Barthes y Claude Lévi-Strauss.

En su *Seminario IV: La relación de objeto*, Lacan dedica la lección “Para qué sirve el mito”, de 1957, a trabajar esta categoría pero lo hace en función del psicoanálisis, o sea, centrado en la mente humana. Ahí define el mito como una “Narración con rasgos particulares de tiempo y espacio, y cierto uso particular de figuras retóricas” (1996: p. 253). Sin embargo, Lacan no explica en qué consisten esas particularidades espaciotemporales o retóricas.

Por su parte, Barthes publica sus *Mitologías* en 1957 y en dicho texto, como teórico literario y lingüista que es, busca definir el mito en relación con su especificidad significativa y plantea la existencia de un signo mítico particular, como un “sistema significación compleja” (1997: p. 206), pero —al igual que Lacan— no lo distingue de otros sistemas similares, como la poesía.

Un año después, en 1958, Lévi-Strauss publica su *Antropología estructural*, donde intentará definir el mito a partir de una estructura propia y exclusiva (1968: p. 190). No obstante, tampoco aclara las particularidades de la estructura de los mitos. En otras palabras, si un texto literario usa esa estructura “mítica”, como *El Señor de los Anillos* usa el viaje del héroe, ¿es mito o literatura? Y Lévi-Strauss no responde.



Arquetipo del héroe:  
«Odiseo ante los pretendientes». Medallón griego. Foto: Selección del propio autor

A modo de balance general de las propuestas que estos teóricos ofrecen para el mito, todos concuerdan en que el mito es un tipo de historia (la propia palabra griega original *mythos* significa también 'historia'). Además, intentan caracterizar las estructuras, los modelos retóricos y las estrategias metafóricas de eso que intentan definir como mito. No obstante, incurren en el mismo error fundamental: todos los investigadores y analistas han señalado rasgos comunes a las historias consideradas míticas; pero fallan en indagar los rasgos diferenciadores del mito en relación con otras prácticas discursivas.

Me explico: aceptan como míticas, sin ninguna duda, estructuras como el viaje iniciático o figuras como el eterno retorno. Sin embargo, nadie se plantea qué distingue esas estructuras presentes en el mito de las presentes en la literatura. Y es que muchas de esas formas que señalan como características del mito, también aparecen en otros discursos no míticos. O sea,

¿en qué se diferencia el viaje iniciático que aparece en un mito, del viaje  
iniciático que aparece en una novela?

Por ejemplo, las narraciones en que se describe la creación de elementos son comunes en todos los sistemas míticos del mundo, desde mayas hasta hindúes. Pero además se los encuentra en textos literarios como el *Silmarillion*, de J. R. R. Tolkien, o aún subyacen en teorías científicas como el *Big Bang*. La conclusión ineludible es que ni el mito ni la literatura ni ningún género discursivo tienen estructuras particulares y exclusivas.

### 3.2. *El mito como discurso verdadero*

Un segundo vistazo a las definiciones de los teóricos más canonizados, revela la presencia común de una característica generalmente asignada al mito: la de calificarlo como verdadero. Según múltiples fuentes, en la antigüedad la palabra *mythos* (μῦθος) se entendía como 'relato', tal y como constata el más exhaustivo de los historiadores del mito que he estudiado, Lluís Duch (1998: p. 69). Sin embargo, en la revisión que hacíamos varias páginas atrás, vimos que la pesquisa de Nicola Abbagnano (1974: p. 807) encontraba una acepción de falsedad para ese 'relato', pues ya en el siglo V aEC, Platón interpretaba el mito como algo no verdadero, opuesto a *logos* (1983: p. 139). Y esta ha sido, decíamos, la acepción que se ha diseminado popularmente hasta hoy.

Pese a lo anterior, no son pocos los teóricos que plantean que, anterior a Platón, hubo otra forma de interpretar este término más en concordancia con los estudios mitológicos contemporáneos.

Por ejemplo, ya en 1744, Giambattista Vico escribía en el apartado 81 de su *Ciencia nueva*, sobre el mito: “tales fábulas fueron todas en sus orígenes verdaderas, severas y dignas de los fundadores de las naciones” (Vico, 1995: p. 97). Así, opuesto a la norma renacentista-ilustrada heredera de Platón, Vico propone el valor de verdad para el mito, idea grandemente aceptada hoy entre los mitólogos. Llama la atención que Vico remite al uso del mito como historia verdadera, en las civilizaciones arcaicas, “en sus orígenes”, pero ya comentaremos esto cuando veamos cómo este uso continúa vigente.

Ahora bien, esta idea de que el mito fue primitivamente considerado como un hecho verdadero ha llevado a varios pensadores a indagar, elaborando una suerte de arqueología filológica, las interpretaciones originales de la palabra *mythos* en el griego antiguo. Dos ejemplos de estas pesquisas son, por un lado, Patricio Oyaneder Jara en su artículo “Aproximación al mito” (2003: p. 95) y, por otro, Jorge Brenes en su libro *Del mito* (2003: pp. 36-37, 43). Ambos autores, tras exhaustivas argumentaciones, proponen que, en la antigüedad, el *mythos* no era menos verdadero que otros textos. Para cerrar con mayor solidez la exposición de esta característica del mito, citemos a uno de los mitólogos de mayor peso en Occidente. Mircea Eliade publica, en 1957, *Mitos, sueños y misterios*, en cuyo prefacio plantea el rasgo que nos atañe del mito:

Los mitos revelan las estructuras de la realidad y los múltiples modos de ser en el mundo. Por ello son el modelo ejemplar de los comportamientos humanos: revelan historias *verdaderas*, hacen referencia a las *realidades*. (Eliade, 2001, p. 13. El resaltado es del original.)

Dejemos por ahora las ideas de que el mito funciona como regulador de conducta y explicación de fenómenos —pues más adelante las trabajaremos—, y recalquemos la idea de que los mitos son historias verdaderas y, como tales, incuestionables. Y en concordancia con este planteamiento, múltiples académicos han seguido lo propuesto por Eliade: de los que no he citado todavía, remito a Ernesto Grassi (1968: pp. 94-95), a Ludolfo Paramio (1971: pp. 54-55, pp. 60-62, pp. 72, 74) y a Kattia Chinchilla Sánchez (2003: p. 210).

En este momento quisiera llamar la atención sobre un detalle: todos los estudiosos que han apuntado el carácter de verdad como un atributo fundamental del mito —tal vez por lo aparentemente obvio de la categoría— han dejado de preguntarse en qué consiste eso de que un enunciado sea verdadero, por qué una oración puede ser verdad o no. Planteado de otra manera,

¿con base en qué criterios el viaje iniciático es verdadero al aparecer en un mito, pero es ficción al aparecer en una novela?

La clave en este asunto, creo, radica en que calificar una historia como verdad o mentira, no depende de la historia en sí misma, sino de la sociedad que la interpreta: percibir una historia como verdadera es una interpretación que depende de un contexto histórico específico, de una sociedad determinada. El carácter de verdad de un texto es, entonces, un rasgo extratextual y no un atributo intrínseco.

En esto no ahondaré más por ahora porque es uno de los rasgos que me parecen definitorios del mito y lo trabajaré con mayor profundidad más adelante. Así que, revisados los puntos más comunes de las definiciones tradicionales del mito, procedamos ahora a esbozar una definición propia.

#### **4. Hacia una definición: El discurso del mito**

Resumiendo lo anterior, decíamos que hay dos tendencias en las definiciones del mito: una que lo percibe como un tipo textual —aunque sin diferenciar los rasgos míticos de otros como los literarios, por ejemplo— y otra como un texto verdadero —aunque sin aclarar muy bien el papel de esta condición interpretativa—. En otras palabras, estamos ante una situación complicada pues tenemos dos posiciones distintas: la primera define el mito desde una perspectiva intratextual, a partir de modelos discursivos, y la segunda lo hace desde una visión extratextual, social, pues el valor de verdad de un texto no es intrínseco a él.

Ahí es donde creo que radica el *quid* de este asunto: no habría características intratextuales o extratextuales exclusivas del mito, sino que deben suceder ambas. Y para resolver este problema lo mejor es recurrir al concepto de discurso, en la medida en que este se define de un modo más complejo y menos limitado, pues requiere tanto de elementos intra como extratextuales. Recurramos a María Amoretti en su *Diccionario de términos asociados en teoría literaria*, para su definición de discurso:

Cuando alguien se pregunta por las condiciones de producción del enunciado, se está preguntando por el discurso [...] Las condiciones de producción del enunciado constituyen la situación en la que se genera el enunciado. [...] Considerar así el enunciado es pensarlo en términos de su contexto, es decir, en términos del acto de enunciación que lo generó. (Amoretti, 1992, p. 34)

En otras palabras, el discurso depende de sus condiciones de producción, es el enunciado necesariamente visto en el proceso de la enunciación situacional, la narración entendida inseparablemente de su circunstancia, el texto en relación con su contexto de producción, no en relación con nuestro contexto actual de lectura e interpretación. Desde esta perspectiva, deberíamos entender el mito, no como un tipo de texto fijo con estructuras propias y específicas, sino como *un tipo de discurso*, como un proceso complejo, un fenómeno fluido, contextual, situacional. De modo que, para que haya mito, para que exista un *discurso mítico*, deben presentarse una serie de características intra y extratextuales.

Con lo anterior en mente, esbozo un mapa de los rasgos extra e intratextuales que, considero, definen al mito y en los que ahondaré más adelante. Como veremos, hay algunos rasgos que ya han sido mencionados y otros que se extrapolan de ellos.

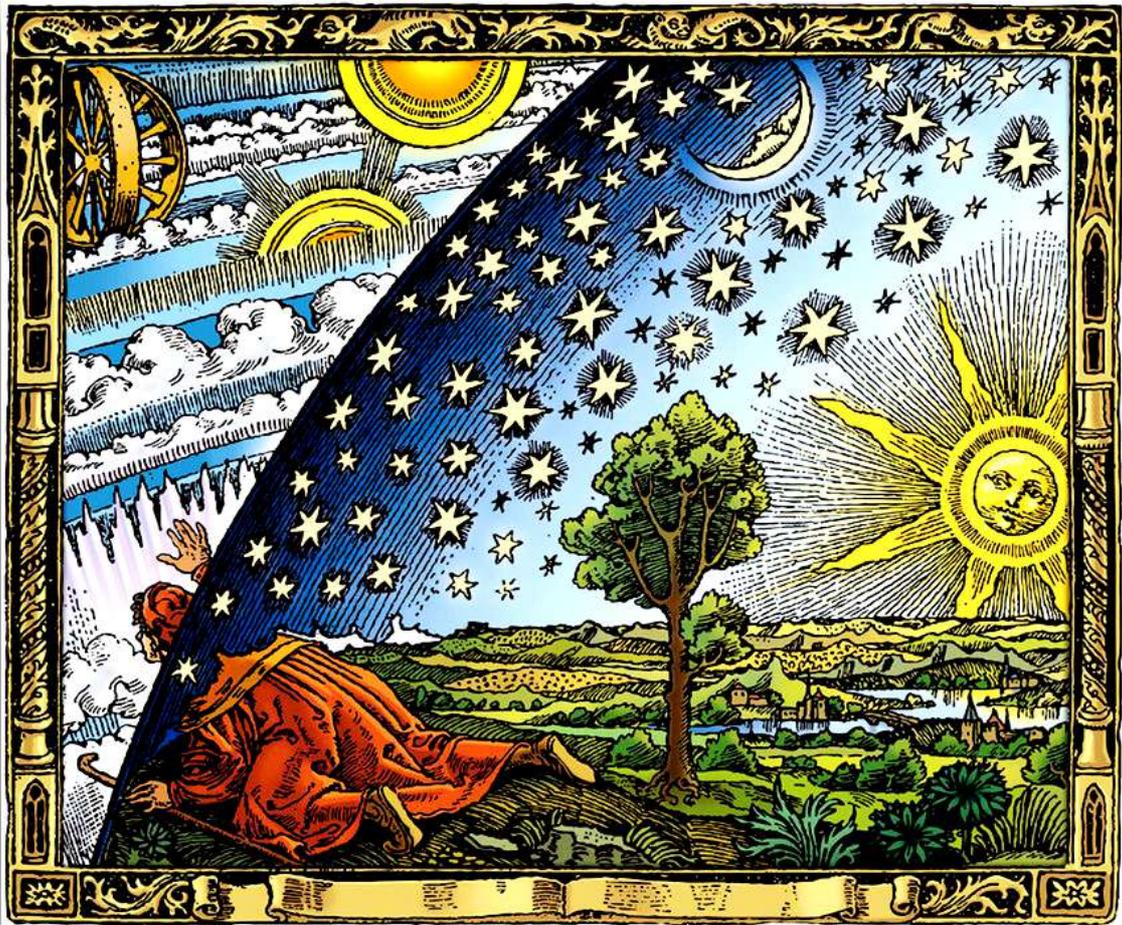
#### *4.1. Primer rasgo extratextual: Una forma de explicar la realidad*

Aunque de forma relativamente imprecisa, múltiples estudiosos han sugerido que existe una forma de conocimiento propia del mito, una forma mítica de explicar el mundo. Este pensamiento mítico, esta forma particular de conocer y aprehender la realidad, es distinta del *logos*, la razón; se trata de un modo epistémico no racional sino intuitivo. Por ejemplo, en *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, el teólogo protestante Rudolf Otto plantea que la percepción de la divinidad sucede de forma emocional, no empírica ni racional: “del objeto numinoso solo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo” (Otto, 1996: p. 25).

En la línea de Otto, los mitólogos creyentes proponen que el pensamiento mítico —llamado también “simbólico”— permite intuir otros niveles metafísicos de realidad, que escapan al ámbito de la razón. Luis Cencillo, por ejemplo, expone en su volumen *Mito: semántica y realidad*, lo siguiente:

Esta mentalidad [racional] no concibe más modos de conocimiento que el que, partiendo de la percepción sensible, es prolongado por la abstracción, que viene a ser formalizada en una correcta concatenación lógica. Con ello queda notablemente restringido el campo de la mente y de sus posibilidades de detección de niveles de realidad, los cuales, al no venir dados en el contenido de una percepción sensorial o de una concatenación lógica, quedan relegados a la esfera de lo imaginario [...] (Cencillo, 1970, pp. 353-354)

Así, Cencillo plantea que existe una mentalidad mítica capaz de dar cuenta de niveles de realidad imperceptibles para la razón. En otras palabras, las “limitaciones” del *logos* le impiden detectar otros niveles de realidad, más allá de la empírica, directa o mediada por instrumentos. Dos cosas resultan interesantes de la perspectiva de Cencillo: por un lado, la presuposición de que existen esos otros niveles de realidad y la afirmación de que esos otros niveles de realidad no son imaginarios. Sobre estos “niveles de realidad” hablaremos luego, al trabajar la relación entre mito y metafísica.



Camille Flammarion. *L'Atmosphère: Météorologie populaire*. París, 1888.  
Un modo mítico de interpretación del universo. Foto: Selección del propio autor

El mito es una forma de explicar la realidad: el modo epistémico del mito ofrece una causalidad distinta de la racional-científica, para los fenómenos de la realidad física-material. En la base de conceptos como la verdad, el absoluto, lo genesiaco, lo sobrenatural o lo metafísico, subyace un modo epistémico distinto del *logos*, una forma particular de conocer y aprehender la realidad: la episteme mítica. Este rasgo es extratextual puesto que somos los seres humanos quienes tratamos de entender el universo mediante este modo epistémico.

#### 4.2. Primer rasgo intratextual: Una causalidad sobrenatural

La primera estrategia que utiliza el modo de conocimiento mítico para explicar la realidad es por medio de causalidades sobrenaturales, inmateriales, divinas. En el mito, los dioses aparecen justamente como causas de todo fenómeno natural (el sol, el mar, la tierra, el universo entero) o cultural (el amor, la guerra, las artes, la razón). El pensamiento mítico, pues, propone causas sobrenaturales para fenómenos naturales, causas mágicas para los fenómenos humanos. En otras palabras, los textos míticos ofrecen causas metafísicas como explicaciones para los fenómenos materiales.

Dicho de otra manera, el primer rasgo intratextual de este modo epistémico del mito sería la asignación, para un evento de la realidad física-material-natural, de una causa cuyo carácter estaría en un orden metafísico-inmaterial-sobrenatural. Por ejemplo, para un rayo (fenómeno de la realidad física-natural), la causa propuesta por el mito sería un dios, digamos, Zeus (causa metafísica-sobrenatural). Así, para el modo epistémico mítico los fenómenos naturales tendrían causas sobrenaturales: un terremoto sería enviado por Dios, una inundación sería un castigo del dios maya Chac Mool y ganar la lotería sería un favor otorgado por gracia del orisha yoruba, Elegguá.



*Zeus de Esmirna* (ca. 250), Museo de Louvre. /  
Sandro Botticelli. *Nacimiento de Venus* (1485), Galleria degli Uffizi.  
Foto: Selección del propio autor

### 4.3. Segundo rasgo extratextual: La fe como operación epistémica

Definamos inicialmente la fe como la creencia, la aceptación de un hecho o un argumento sin necesidad de pruebas. En la epístola de Pablo a los hebreos, capítulo 11, versículos 1 al 6, dice el santo de Tarso al respecto:

Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve. Porque por ella alcanzaron buen testimonio los antiguos. Por la fe, comprendemos que la Palabra de Dios formó el mundo, de manera que lo visible proviene de lo invisible. [...] Pero sin fe es imposible agradar a Dios; porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que él existe, y que galardona a quienes lo buscan. (Hebreos, 11: 1-6)

De manera que, no solo la fe no requiere de evidencia, sino que demanda la creencia sin que exista prueba alguna. El episodio bíblico de la incredulidad de Tomás (Juan 20: 24-29) es bastante revelador en este sentido. Especialmente claro es cuando Jesús se aparece por segunda vez a los apóstoles, tras haber Tomás pedido alguna evidencia de la resurrección del nazareno y el Mesías regaña al apóstol diciéndole: “En adelante no seas incrédulo, sino hombre de fe” (Juan 20: 27).



*La incredulidad de Santo Tomás* (ca. 1896). Vitral en la Iglesia de la Inmaculada Concepción. Connellsville, Pensilvania. Foto: Selección del propio autor

En otras palabras, para ser hombre de fe, Tomás debió creer sin tener ni requerir siquiera evidencia.

Mientras la razón —como operación epistémica— parte de la duda para demandar evidencias y argumentos con el fin de aceptar una proposición, la fe no requiere ninguno de estos elementos.

Ya trabajaré con más detalle el *logos* como operación epistémica; quedémonos por ahora con la fe.

En efecto, toda entidad sobrenatural, desde el panteón maya hasta el griego, desde los orishas yorubas hasta las ideas platónicas, toda entidad metafísica habitaría en un plano inmaterial-sobrenatural distinto del físico. El problema, como decíamos, es que no existe prueba de la existencia de tal plano metafísico y por ello viene la demanda de fe.

La fe funcionaría, entonces, como operación epistémica fundamental del modo de conocimiento mítico, mediante la admisión de la existencia de fenómenos sin que medie comprobación alguna. Dicha operación epistémica —presuponer la existencia de un fenómeno independientemente de la evidencia— es la base del pensamiento mítico. Y, en tanto esta operación básica de conocimiento es realizada por parte de sujetos humanos que buscan aprehender una realidad, la fe funciona fuera de los textos, en el ámbito externo, por lo cual sería el segundo rasgo extratextual del discurso mítico.

#### 4.4. Segundo rasgo intratextual: La metafísica

Volviendo a la causalidad sobrenatural de los fenómenos físicos-materiales, es necesario anotar que la principal de estas causas, aquella que subsume a las demás como categoría paradigmática, es la metafísica. Si bien el concepto de “metafísica” encuentra algunas complicaciones semánticas, he optado por utilizarla, puesto que en filosofía se entiende —de forma más o menos general— que el objeto de la metafísica es el ser en tanto causa absoluta de todo lo existente y este “ser” estaría, por definición, más allá de lo físico-natural-material. Al respecto argumenta el filósofo Roberto Cañas:

Para ramas como la metafísica [...] o las visiones religiosas del mundo no existe, sin embargo, un criterio de refutación. Se atenazan sobre pedestales *a priori*, pues no pueden ser contrarrestados por los hechos, convirtiéndose en amagos de verdad [...] (Cañas, 2013, p. 60)

En efecto, desde sus inicios la filosofía ha recurrido a la metafísica para plantear todo un campo de estudio, con base en la aceptación incuestionada de que existe un plano más allá del físico (mundo de las ideas, esencias o como quiera decirsele), el cual sería causa del mundo físico que habitamos. El “ser” (alma, espíritu, esencia, etc.) es la metafísica respuesta a la pregunta por la consciencia humana. Y la existencia de dicha entidad metafísica se ha aceptado por milenios sin que medie prueba alguna.

Así, dado que en la base de toda metafísica está la fe y como la metafísica es de suyo improbable e incontrovertible, de la misma manera será la perspectiva paradigmática de todo pensamiento mítico. Y, al igual que sucede con toda causalidad sobrenatural, la metafísica es un intento de respuesta a la causa de los fenómenos de la realidad material, por lo cual constituirá el segundo rasgo intratextual del mito.



A modo de corolario sobre la metafísica, es necesario recordar que la filosofía tiene un área menos especulativa para explicar la realidad: la asignación, para un evento de la realidad físico-material-natural, de una causa que pertenece al mismo orden físico-material-natural.

En efecto, opuesta al pensamiento mítico, esta otra perspectiva epistémica plantearía que las causas de los fenómenos materiales —sean naturales o culturales— pertenecen necesariamente al mismo orden material, natural o cultural, y por ello se denomina justamente *materialismo*.

En oposición a la metafísica, el materialismo como paradigma epistemológico plantearía que la explicación de todos los fenómenos del mundo material se encontraría exclusivamente en el propio mundo material.

Desde su perspectiva, todos los efectos materiales serían siempre producto de causas materiales. Lógicamente, en este campo, el instrumento fundamental de trabajo es la razón: crítica, argumental, comprobable. El materialismo es la base de toda ciencia y, como tal, parte de la duda y demanda que cada hipótesis sea verificable con evidencia en el mundo material-físico-natural.

En esta línea de ideas, filósofos como Ernst Cassirer o Henri Atlan han planteado que los “niveles de realidad” metafísicos son inaccesibles a la razón justamente por ser imaginarios.

En *Con razón y sin ella* (Barcelona, Tusquets, 1991), Atlan argumenta que las preguntas que el pensamiento mítico busca responder, presuponen de antemano su respuesta:

Las preguntas científicas, en efecto, requieren cierto tipo de respuestas que las teorías científicas, en general de forma imperfecta, intentan dar [...] Y las respuestas de las tradiciones místicas responden a preguntas que no tienen ninguna pertinencia científica, que son metafísicas en todos los sentidos [...]  
(Atlan, 1991, p. 17)

Se trataría, desde la perspectiva de Atlan, de preguntas metafísicas que de antemano presuponen la existencia de las categorías metafísicas necesarias para responderlas. En otras palabras, por ejemplo, cuando pregunto “¿Qué es la literatura?” estaría presuponiendo que la literatura “es” en efecto algo, que tiene un “ser”, o sea que para la literatura existe una esencia metafísica que trasciende los tiempos y la historia para proyectarse como una constante en la eternidad.

De lo anterior se desprende que, en oposición al *ser* de la metafísica, el materialismo — heredero de Heráclito— estudiaría la existencia física y plantearía el *devenir* como modo de explicar dicha existencia. Para el materialismo, entonces, las cosas nunca *son*, siempre *devienen*. Y con ello, expondría que los fenómenos materiales son siempre mutables, imperfectos, relativos, variables e históricos. El cambio, la transformación constante es la marca fundamental del mundo material.

#### 4.5. Tercer rasgo intratextual: Las figuras del mito

Aunque los mitólogos no lo plantean exactamente así, una de las formas más comunes de entender el mito es como una ‘figura’. Esta noción es propuesta por el teórico literario Roland Barthes (1993: pp. 13-15), quien define la ‘figura’ como un fragmento textual —acciones, pequeños relatos, símbolos, personajes inclusive— que tiene presencia recurrente en determinado tipo de discurso.

Y remito a la noción más amplia de ‘figura’ puesto que, aunque a veces se califica al mito como una historia (Edipo), suele extenderse más allá de eso a personajes (don Juan, Buda), acontecimientos (el mito cataclísmico) o estructuras más complejas (el viaje del héroe). En cualquier caso, esta difundida percepción del mito como compuesto por estructuras y tropos intratextuales sugiere que existen figuras propias de ese discurso mítico.

Dice el maestro francés:

Se puede llamar a estos retazos de discurso *figuras*. [...] Las figuras se recortan según pueda reconocerse, en el discurso que fluye, algo que ha sido leído, escuchado, experimentado. La figura está circunscrita (como un signo) y es memorable (como una imagen o un cuento). (Barthes, 1993, p. 13. Resaltado en el original.)

Barthes se centra en el discurso amoroso y, por ello, las figuras que estudia pertenecen a este tipo de discurso: la ausencia, la carta de amor, el llanto, la locura, el suicidio, entre muchos otros. Pero, en nuestro caso, las figuras del discurso mítico serían las diversas maneras en que el mito es apalabrado en los textos. Figuras recurrentes en muchos discursos míticos serían, por ejemplo, las génesis de dioses, humanos y naturaleza, los cataclismos sagrados, el viaje del héroe, el otorgamiento de leyes, el *descensus ad inferos*, la víctima sacrificial, entre muchos otros.

En ese sentido, podríamos plantear que el texto mediante el cual se explican los fenómenos de la realidad física-material recurriendo a causalidades sobrenaturales, utiliza estas figuras intratextuales —símbolos, personajes, acciones, estructuras, etc.— como explicaciones metafísicas de fenómenos materiales. En otras palabras, estas figuras serían metáforas de las causalidades sobrenaturales en el discurso mítico.



Hunahpú e Ixbalqué, dioses gemelos que descienden a Xibalbá, el inframundo, y vencen a los Señores de la Muerte. Cerámica maya. Foto: Selección del propio autor

Por último, todas estas figuras del discurso mítico adquieren su validez en las distintas civilizaciones justamente porque son interpretadas desde la perspectiva mítica: como verdades absolutas e incuestionables. Y ahí es donde radica la diferencia entre el viaje del héroe como mito y el representado en una película: el primero es verdad y el segundo no. Para aclarar un poco mejor la idea, piénsese en la forma en que un cristiano percibe a Cristo: para el cristiano, el viaje de Jesús por cuarenta días y noches por el desierto, es una verdad incuestionable; mientras que el viaje del héroe de *El Señor de los Anillos*, es pura fantasía.

#### 4.6. Cuarto rasgo intratextual: Las categorías epistémicas del mito

Un tipo de figura resulta de particular relevancia para nuestro estudio: las categorías epistémicas del mito. Tal vez, de hecho podríamos considerar que las únicas figuras constitutivamente propias del mito, serían justamente aquellas capaces de dar cuenta de ese modo epistémico particular. En efecto, en cuanto a rasgos intratextuales, estas figuras discursivas representarían este modo epistémico del mito, en la medida en que ofrecerían proposiciones cuya comprobación empírica no sería factible y, por lo tanto, solo se las puede aceptar mediante la fe.

Dicho de otra manera, el texto del mito dice algo de la forma en que el mito explica la realidad y esta forma mítica de explicar la realidad utiliza justamente las figuras retóricas del mito. El modo de conocimiento mítico recurrirá necesariamente a una serie de categorías epistémicas que le son propias: figuras como las esencias, los absolutos, la totalidad, las constantes, la perfección y categorías semejantes.

Veamos un ejemplo para aclarar mejor la idea. Una de las figuras epistémicas más común en todas las civilizaciones es lo genesíaco, o sea, plantear el surgimiento de un fenómeno casi o totalmente por generación espontánea, sin causalidad material clara, o bien, creado por una entidad divina. Es fácil pensar en ejemplos de 'creaciones' en textos sagrados, como la *Biblia* o el *Popol Vuh*, pero observemos cómo esta figura del pensamiento mítico se puede presentar en textos literarios, como el *Silmarillion*, de J. R. R. Tolkien, o en *Terra Nostra*, de Carlos Fuentes. Este es el incipit de la grandiosa novela del maestro mexicano:

Increíble el primer animal que soñó con otro animal. Monstruoso el primer vertebrado que logró incorporarse sobre dos pies y así esparció el terror entre las bestias normales que aún se arrastraban, con alegre y natural cercanía, por el fango creador. Asombrosos el primer telefonazo, el primer hervor, la primera canción y el primer taparrabos. (Fuentes, 1991, p. 53)

Como se puede notar, la exploración especulativa que elabora Fuentes no plantea los milenios que llevó el proceso evolutivo de la postura erguida en los homínidos, sino que se retrata un mítico momento genesiaco en el que hubo un ficcional primer vertebrado capaz de erguirse sobre dos patas. Dicho de otra manera, condensar un proceso de miles de años en un momento casi mágico, es justamente un ejemplo del pensamiento mítico.



Gustave Doré. «Creación de la Luz». *La Biblia* (1843).  
Foto: Selección del propio autor

Este caso nos remite a una pregunta que acicatea desde el inicio de estas reflexiones. Decíamos que investigadores y analistas han señalado rasgos comunes a las historias consideradas míticas —el viaje iniciático o el eterno retorno—, pero no han distinguido los rasgos diferenciadores del mito en relación con otras prácticas discursivas.

En otras palabras,

¿en qué se diferencia la génesis que aparece en un mito, de la que aparece en una novela? ¿Qué quiere decir que *un texto es verdad* y que *otro es mentira*?

¿En qué consiste el valor de verdad o ficción de un texto?

#### 4.7. Tercer rasgo extratextual: La verdad como operación epistémica

La respuesta se halla fuera del texto y depende de la interpretación que hagan los lectores del texto mítico y del literario. Por ello una misma figura puede aparecer en ambos tipos de texto y ser distinta en ambos: porque la asignación de un valor de verdad para un texto es una operación epistémica extratextual y a los mitos se les asigna socialmente un valor de verdad absoluta: el mito es verdad incuestionable.

Comentábamos más arriba que tanto los textos míticos como la literatura fantástica y otras prácticas discursivas recurren a figuras del discurso mítico. Sin embargo, pareciera claro que, aunque todos estos textos utilicen dichas figuras, ni el texto literario ni el histórico ni ningún otro es equivalente al texto sagrado.

La pregunta es:

“¿por qué?”

Para aclarar esto, recordemos que Mircea Eliade establecía, en *Mito y realidad*, una distinción clave entre la verdad del mito y la ficción de la literatura:

[...] el mito se considera 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 [...] Debemos añadir que en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos — historias verdaderas— de las fábulas o cuentos, que llaman historias falsas (Eliade, 1983, pp. 13-15)

El mito será, entonces, un texto al cual un grupo social le asigna un valor de verdad absoluta; a diferencia de la literatura que será un texto de base ficticio.

De hecho, la aceptación del mito como una verdad incuestionable, vincula el modo epistémico con el componente textual del discurso mítico: el texto mítico se acepta socialmente como verdad absoluta. Y es en la articulación entre lo intra y extratextual donde se fundamenta el concepto del mito como discurso.

Además, como el mito es un paradigma epistemológico, los textos que siguen dicho paradigma necesariamente serán textos míticos, ya sea porque parten de él o porque son interpretados desde él.

#### 4.8. Cuarto rasgo extratextual: El mito como ordenador de la sociedad

Por último, dado que el pensamiento mítico ofrece a los seres humanos las explicaciones a los fenómenos de la realidad y con base en su aceptación como verdad incuestionable, la principal función del mito en los pueblos es como garante de leyes y ordenador de la sociedad.

En efecto, aunque de etimología incierta, la interpretación más general para el origen de la palabra 'religión' la señala a partir de la *religiō* latina, 're-ligar', 'reunir': a veces relacionada con 'volver a unirse con Dios' y otras con la 'reunión social', con fortalecer el ligamen colectivo social. En concordancia con este papel extratextual del mito, Robert Graves y Raphael Patai plantean en *Los mitos hebreos*:

Los mitos son relatos dramáticos que forman una carta constitucional sagrada por la que se autoriza la continuidad de instituciones, costumbres, creencias y ritos antiguos, allí donde son comunes, o se aprueban sus modificaciones. (Graves y Patai, 2000, p. 7, originalmente publicado en 1964.



«Moisés contempla la Tierra Prometida desde el monte Nebo». Deuteronomio, 34. *Biblia Familiar Ilustrada*. Cassell, Petter y Galpin. Londres, París y Nueva York, 1860. Foto: Selección del propio autor

Así, este poder cohesivo social de los mitos es producto de su papel como explicación absoluta de la realidad, tanto natural como cultural. Inicialmente, en concordancia con lo que hemos comentado sobre el modo epistémico mítico, podemos plantear que en las sociedades arcaicas (y para muchas personas en la actualidad) el mito funcionó como una forma de explicar el universo, una forma sobrenatural de asignar causas a los fenómenos de la realidad natural.

Así, en todas las sociedades antiguas de las que sabemos, los mitos ofrecieron estas explicaciones mediante personificaciones de fenómenos naturales —el rayo en Zeus, la tormenta en Huracán, el sol en Rah— o procesos culturales —Tezcatlipoca encarna la guerra, Afrodita, el amor y Sarasvati, el conocimiento— o bien al origen de accidentes geográficos.

Por otra parte, sabemos también que los mitos explican el origen de las leyes de los pueblos y, al garantizar que dicha legislación emana de las divinidades, comprueban la sacralidad de aquella y compelen a la observancia rigurosa de estos cuerpos legislativos. Pensemos en los mandamientos que da Yahvé a Moisés o en los comportamientos que conllevan castigo por parte de los dioses en el *Popol Vuh*. Mediante los mitos, los pueblos se aseguran el cumplimiento de las leyes sagradas, bajo pena de castigo divino, y así se consigue un ordenamiento de las sociedades.

Más aún, dado que los mitos son verdades incuestionables, aceptadas por fe, tanto las explicaciones sobrenaturales del universo como la sacralidad de la legislación deben aceptarse como irrefutables, incuestionables, absolutas. Y es así, justamente, como los mitos se convierten en garantes del orden social establecido.

#### 4.9. *Resumen: El discurso del mito*

Para nosotros, entonces, el mito será un discurso articulado como un modo epistémico, el cual explica los fenómenos de la realidad material-natural mediante causas metafísicas-sobrenaturales. Esta causalidad se concreta textualmente en figuras retóricas y en categorías epistémicas, que ofrecen explicaciones sobrenaturales-metafísicas a los fenómenos naturales-materiales de la realidad.

Para sostener dicha causalidad sobrenatural-metafísica, el mito recurre a la fe como operación epistémica fundamental y se establece como una verdad incuestionable en la medida en que no requiere de evidencia para ser aceptado como verdadero. Por último, partiendo de ese valor de verdad incuestionable, el mito ha funcionado históricamente como garante de una legislación supuestamente emanada de lo divino y, por ello, ordenadora indudable e incontrovertible de la sociedad.

Pues bien, una vez que hemos aclarado la noción de mito, procedamos ahora a observar algunas formas en las cuales el mito los modos míticos de explicar la realidad y el pensamiento mítico subsisten en el mundo contemporáneo.

## 5. Modos míticos de explicar la realidad en el siglo XXI

### 5.1. Mito y religión en la actualidad

Inicialmente la manera más básica y fundamental en la cual se manifiesta el modo de pensamiento mítico es en la presencia de religiones a nivel global. Según Gallup International (2022), la categoría de no religiosidad —donde se incluyen el ateísmo, el agnosticismo y quienes simplemente no se adscriben a una religión organizada— representan apenas es un 16% a nivel mundial.

En cuanto a las religiones establecidas institucionalmente, el cristianismo —incluyendo el catolicismo, la ortodoxia y las variaciones protestantes— es la principal religión del mundo con 31,1%. La sigue el Islam con un 24,9% aunque, según el Pew Research Center (2015), dada la rápida tasa de crecimiento demográfico, se calcula que para 2050 el Islam alcanzará al cristianismo.



Símbolos de las religiones mayoritarias en el mundo. De izquierda a derecha y de arriba abajo: cristianismo, budismo, islam, shintoísmo, taoísmo, hinduismo y judaísmo.

Foto: Selección del propio autor

Un estudio de la CIA estadounidense (2020) complementa estos datos con el hinduismo que representa un 15,2% de las religiones —o falta de— en el mundo y el budismo que cuenta con un 6,6% de las creencias de la población global. El restante 6,6% incluye religiones amplias pero más locales, como el sintoísmo en Japón, el taoísmo en China o el judaísmo en Israel; religiones tradicionales como las africanas o indoamericanas y, adicionalmente, las religiones sincréticas de las cuales el vudú y sus variantes americanas —candomblé, umbanda, macumba, santería, etc.— son, por mucho, la más difundida.

Los anteriores datos evidencian que las religiones y el pensamiento mítico que las sustentan, tienen una vigencia enorme en el planeta, pues suman un 84% de la población mundial, contra el 16% que se define como no religioso. De hecho, según el Pew Research Center, esta categoría de no religioso irá disminuyendo con el tiempo pues estas personas tienden a tener menos hijos que los creyentes de cualquier religión.

## 5.2. *Pensamiento mítico en la cotidianidad*

Una de las figuras epistémicas propias del mito que se manifiesta regularmente en la cotidianidad es el tiempo cíclico: la idea de que el tiempo no se mueve lineal sino circularmente y que cada ciclo tendrá un final, lo cual implica un reinicio, un renacimiento. Esta visión mítica del tiempo se remonta a los antiguos rituales de expiación de culpas de fin y principio de año, en los cuales se deja atrás todos los errores cometidos en el ciclo que acaba y se emerge purificado para ingresar al nuevo periodo anual. Esta perspectiva del tiempo cíclico se observa también en la estructura de los calendarios, especialmente en la semana litúrgica cuyo origen se remonta a los monasterios medievales y a la forma de organizar el tiempo:

- Domingo: *dies Sōlis* → *dies Domini* ('día del Señor'). Primer día de la semana litúrgica.
- Lunes: *dies Lūnae* ('día de la Luna')
- Martes: *dies Martis* ('día de Marte')
- Miércoles: *dies Mercuriī* ('día de Mercurio')
- Jueves: *dies Iovis* ('día de Júpiter')
- Viernes: *dies Veneris* ('día de Venus')
- Sábado: *dies Sabbāta* ('día de descanso', *Shabbath*). Final de la semana litúrgica.

De hecho el ordenamiento de los días de la semana siguiendo el orden litúrgico es una parte apenas del carácter mítico del calendario occidental, puesto que utilizamos una organización anual emanada de la institución religiosa cristiana más antigua: la iglesia católica y el Papa Gregorio XIII, el calendario gregoriano.

La organización del tiempo a partir de su ciclicidad, de su final y reinicio, implica además el miedo mítico al fin del mundo. En efecto, la ciclicidad del tiempo plantea que el mundo terminará en algún momento y, por ejemplo, cuando el calendario concluyó el siglo XX y el segundo milenio, la civilización occidental enfrentó múltiples fechas posibles y eventos relacionados con el fin del mundo: 1999, 2000, el error del milenio, Y2K, 2001, crisis del capitalismo en 2008, el fin de la cuenta larga del calendario maya en 2012, asteroides, inversión

de polos magnéticos, Nostradamus, San Malaquías y el último Papa, pandemia de covid-19 y todavía está pendiente otro fin del mundo que será dos mil años después de la muerte de Cristo en 2033... todas estas son formas míticas de interpretar los momentos de crisis que ha estado sufriendo la Humanidad en las últimas décadas.



Horóscopo, baraja de Tarot de Raider Waite y profecías de Michel de Nostradamus.

Foto: Selección del propio autor

Adicionalmente, una de las maneras en que el pensamiento mítico se manifiesta de forma más generalizada en la cotidianidad actual es mediante la creencia en diversos sistemas adivinatorios, como el horóscopo o el tarot. Aún hoy que sabemos que las estrellas están a millones de años luz entre sí y de la Tierra, montones de periódicos siguen publicando regularmente las recomendaciones mágicas que corresponden a cada signo zodiacal. Además, mucha gente cree en la posibilidad de predecir el futuro como Nostradamus o de tener un *déjà vu* o encuentran patrones asociativos entre números para considerarlos “de la suerte” y jugar en rifas o lotería.

En muchísimos barrios populares se ofrecen servicios brujeriles, desde la lectura de cartas del tarot hasta la ejecución de rituales y amuletos para atraer amantes. Inclusive muchas personas evidencian esta visión mítica al recurrir diariamente a agüizotes, como una camisa de la suerte, un ramo de santalucías para atraer dinero, una estampa o un relicario. Al pasar por una situación difícil en términos emocionales, económicos o de salud, alguna gente opta porque una bruja le haga una limpia y otros prefieren ir en peregrinación a pedirle a la Virgen que interceda por ellos ante Dios.

Por último, tal vez la forma más común en que el pensamiento mítico se manifiesta cotidianamente es en la recurrencia a una causalidad sobrenatural. Ante un evento que nos resulta anormal, como una puerta que se cierra sola, en vez de buscar posibles respuestas racionales, como el viento o un temblor, tendemos a especular una respuesta sobrenatural, como fantasmas o espíritus chocarreros.



Un rayo cae en la Basílica de San Pedro, el Vaticano, tras la renuncia del Papa Benedicto XVI, el 11 de febrero de 2013 (Foto: Alessandro di Meo). Foto: Selección del propio autor

Un ejemplo fascinante se dio el 11 de febrero de 2013, cuando el entonces Papa Benedicto XVI anunció su renuncia y, ante la expectante multitud congregada en la Plaza de San Pedro, un rayo golpeó la cruz de la cúpula de la basílica, justamente donde hay un pararrayos como en muchísimas iglesias. En efecto, tras un día con lluvias intermitentes, la tarde se mantuvo nublada y con tormentas eléctricas, por lo cual era predecible que más de un relámpago cayera en el pararrayos.

Lo particular del caso vino por la difusión que se le dio al evento, pues se recurrió a una causa sobrenatural para el fenómeno que se explicaba fácilmente con la física.

La agencia noticiosa EFE difundió un cable que planteaba “la posibilidad de que el rayo sea fruto de algún tipo de designio divino, tras la primera renuncia de un jefe de la Iglesia católica ocurrida en los últimos siglos” (2013).

Este texto se reprodujo exactamente igual en múltiples noticieros, como los periódicos *Excelsior* de México, *Página 12* de Argentina o *Última Hora* de Paraguay, entre otros alrededor del mundo.

Como se puede observar, estamos ante un claro uso de la causalidad sagrada sobrenatural metafísica para explicar un fenómeno de la realidad racional natural física, acto que —como expliqué antes— es propio del pensamiento mítico.

Todos los casos donde se perciba una causalidad sobrenatural, como el sentido de la vida, un plan de Satanás, los designios divinos o los caminos misteriosos del Señor, todos buscan una explicación metafísica para un fenómeno material, razón por la cual en realidad están recurriendo al modo epistémico propio del mito.

## **6. Presencia del pensamiento mítico en el discurso científico**

### **6.1. Pensamiento mítico en ciencias naturales y formales**

Inicialmente, planteemos la mayor mitificación de las ciencias naturales y formales: su ilusión de exactitud, de llamarse ciencias “exactas”. Autoproclamarse como “exactas” es la más básica evidencia de mitificación que presentan estas ciencias, pues ignoran el principio básico de toda ciencia: la incertidumbre, la incompletud, la duda, el cuestionamiento. Una ciencia exacta no es cuestionable y toda ciencia elaborada por seres humanos es de base aproximante, imperfecta, inexacta.

La ciencia, como producto humano, es por definición imperfecta: está llena de errores. No importa cuántas formulaciones matemáticas haya, siempre serán cuerpos imperfectos de conocimiento y siempre estarán limitadas.

Las ciencias naturales y formales, aunque pretendan aparecer como exactas, no lo son, no lo pueden ser porque la exactitud, la perfección no son del orden de lo humano, sino de lo divino: puesto que el ser humano es imperfecto, la perfección solo sucede en los dioses.

Un peculiar rasgo de nuestra época en el que subsiste el pensamiento mítico es lo que se conoce como *tecnolatría*, una suerte de adoración casi mitificadora en relación con la tecnología. Ernesto Sábato planteaba el concepto de esta manera en *Abaddón, el exterminador* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974):

Hablaba de la otra alienación, de la tecnológica. Y de la tecnolatría. Me acusaban de reaccionario por atacar la ciencia. La herencia del pensamiento ilustrado. Resulta que para ser partidario de la justicia social tenés que arrodillarte ante una pila de Volta. (Sábato, 1974, p. 162)

La idea es que, para nuestra época, la tecnología resuelve todos los problemas y ofrece todas las respuestas; desde esta perspectiva, la ciencia y la tecnología no fallan. Pero percibir la ciencia y la tecnología como infalibles y capaces de dar soluciones a todos los problemas es justamente mitificarla: se convierte a la tecnología en una especie de divinidad capaz de resolverlo todo.

Dicha perspectiva de que la ciencia natural brinda las respuestas de toda pregunta tiene su origen en el positivismo, planteado inicialmente por Augusto Comte en su Curso de Filosofía Positiva (1842), donde plantea que las ciencias naturales pueden explicar los fenómenos socioculturales. Exponen Macionis y Plummer:

Como positivista, Comte estaba convencido de que la sociedad se somete a leyes invariables, de un modo parecido a como el mundo físico se somete a la gravedad y a las otras leyes de la naturaleza. (Macionis y Plummer, 2011, p. 13)

En esa misma línea de pensamiento, el siglo XXI ha visto resurgir esa perspectiva positivista de la mano de pensadores como Mario Bunge o Michel Onfray. Esta posición extiende el ámbito de lo planteado por Comte respecto de las leyes naturales y la sociedad, y propone que las ciencias naturales son capaces de explicar los fenómenos mentales y psíquicos. Este neopositivismo es el fundamento epistémico de las neurociencias que insisten en negar el psicoanálisis y la psicología, sugiriendo que un trauma emocional puede tratarse de forma orgánica.

Todo se resuelve con una pastilla o alguna dosis de electricidad para reactivar las neuronas. Y esta visión tecnólatra se ha agudizado mucho con el tan acelerado avance de las inteligencias artificiales generativas. Esto ha llevado a importantes personalidades del mundo de la tecnología a lanzar aseveraciones más cercanas a la religión que a la ciencia.

El periodista Jon Stewart recopila las siguientes frases en The Daily Show:

“Resolver el cambio climático no será difícil con la IA.”

(Sam Altman, CEO openAI)

“El potencial de la IA para curar y prevenir todas las enfermedades de este siglo.”

(Mark Zuckerberg, CEO Meta)

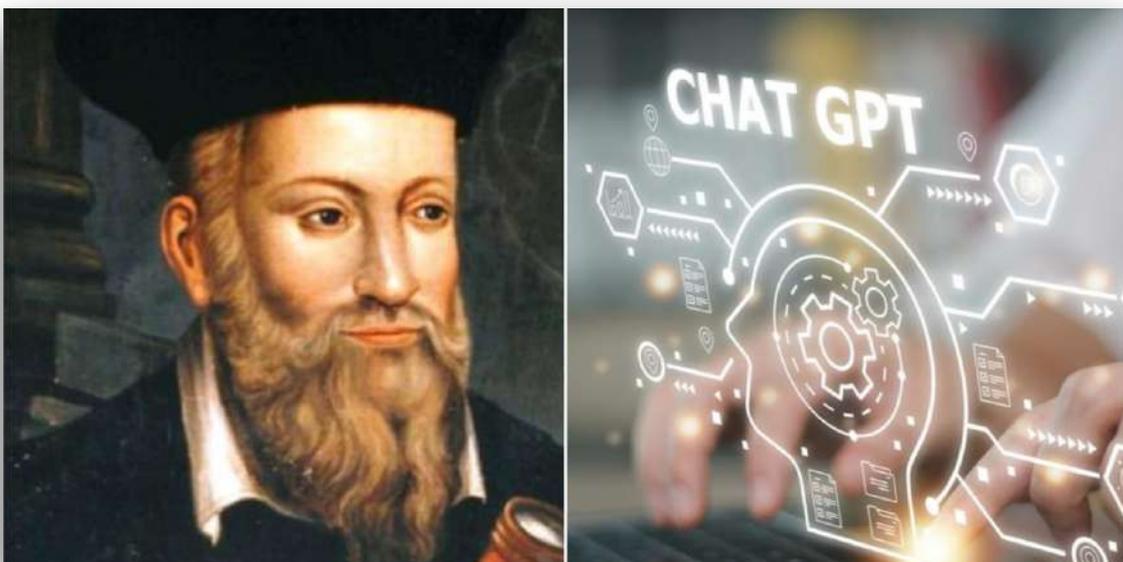
“La IA es la tecnología más profunda de la Humanidad [...] más que el fuego o la electricidad.”

(Sundar Pichai, CEO Google)

Como se puede notar, esta posición plantea una fe casi religiosa en la ciencia natural: la tecnología, como un mesías científico, nos salvará del apocalipsis climático, de las enfermedades y su advenimiento transformará el mundo totalmente para mejor. Esta visión mítica de la Inteligencia Artificial ha llegado al punto de afirmar que puede predecir el futuro. El analista Damir Yalalov comenta para el *Metaverse Post*, las discusiones que se han dado en Senado estadounidense a raíz de investigaciones del MIT y de Stanford sobre el papel de la IA generativa en la política:

Durante las recientes audiencias del Senado, Senador Josh Hawley de Missouri planteó esta cuestión crítica en el contexto de los modelos lingüísticos. Se refirió a un artículo titulado “Los modelos lingüísticos entrenados en dietas mediáticas pueden predecir la opinión pública” escrito por investigadores del MIT y Stanford. Esta investigación explora el potencial del uso de redes neuronales para predecir la opinión pública a partir de artículos de noticias, un concepto que podría impactar significativamente las campañas políticas. (Yalalov, 2023, párr. 5)

Claramente, asignarle a una inteligencia orgánica o a una inteligencia artificial (IA) la capacidad de predecir el futuro, sea la opinión pública —como sugiere el senador republicano Josh Hawley— o la adivinación esotérica personal: en efecto ya apareció una IA que, cual bruja gitana medieval, es capaz de revelar el día de tu muerte: “Life2vec, la inteligencia artificial que puede predecir cuánto tiempo te queda de vida”. (Marga Castillo, *Expansión*, 2023).



Nostradamus y la IA Chat GTP. Foto: Selección del propio autor

Por supuesto, hay una respuesta racional a este fenómeno: las inteligencias artificiales se infiltran en las redes sociales y reproducen el contenido que el usuario consume. El problema es que se convierte en un uróboros, una serpiente que se muerde la cola, un círculo vicioso: el usuario ve un video por pura casualidad, entonces la IA asume que ese tipo de contenidos le gusta al usuario y sigue ofreciéndole dicho contenido por todas las redes. Pero nótese que el usuario no necesariamente prefiere ese contenido, sino que la IA se lo ofrece y es solo por eso que el usuario lo consume: porque lo tiene en frente. Lo mismo aplica para las etiquetas o *hashtags* en tendencia en cualquier red social. La IA es la causa y el efecto de lo que se pretende: una bola de nieve mediática que manipula la opinión pública, pero la interpretación mitificadora es que ahora la tecnología tiene capacidades sobrenaturales adivinatorias: cual Nostradamus digital, la inteligencia artificial predice el futuro, es omnisciente.

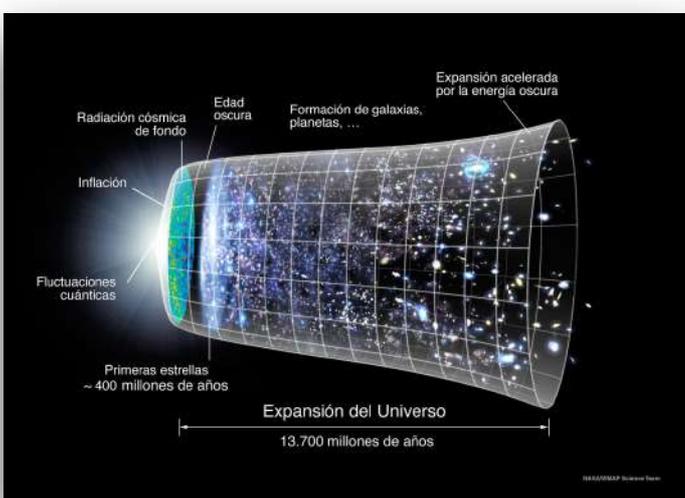
Una última manifestación del pensamiento mítico en las ciencias naturales y formales es la recurrencia a categorías absolutas o invariables, como por ejemplo las constantes en física. La mayoría de las constantes físicas se obtienen mediante cálculos matemáticos avanzados y — esto es muy importante— son *aproximantes*. Si una constante física ignora el principio de incertidumbre y se la define como invariable, se la está percibiendo como una esencia, una entidad que no cambia con el tiempo ni con el espacio y, en ese sentido, no responde a la realidad física material, por lo cual cae en el orden de los absolutos, de lo esencial, de lo metafísico y de lo mítico.

Otro ejemplo de la infiltración del pensamiento mítico en ciencia es la figura epistémica de lo genesiaco en la teoría del *Big Bang*. No es mi intención entrar acá en detalles sobre las críticas que recibe la teoría del *Big Bang* como explicación de la existencia del universo. Solo plantearé

una: anterior al tiempo de Planck, la ciencia admite su incapacidad para saber qué sucedía y, sin embargo, presupone que algo causó una singularidad primordial que da origen a la expansión exponencial del universo.

¿Pero qué causó esa singularidad si no había nada antes? ¿O acaso no tuvo causa? ¿Surgió de la Nada? ¿O la singularidad fue su propia causa? ¿Cómo puede suceder algo sin causa?

¿Qué existía antes del tiempo? ¿Dios? Los caminos del universo son misteriosos.



NASA, Ryan Kaldari. 2015. Cronología de la expansión del Universo. Wikimedia Commons. Foto: Selección del propio autor

Como corolario a este cuestionamiento, remito a la propuesta Farag-Das de que no hubo un *Big Bang* y el universo nunca tuvo un inicio, sino que es eterno. En la misma línea existen múltiples hipótesis complementarias a la teoría del *Big Bang*, las cuales le quitan el carácter genesiaco y la transforman en un evento cíclico, más de acuerdo con otras ciclicidades observadas en el universo, como las órbitas. Solo por nombrar algunas, puede consultarse la teoría de la Cosmología Cíclica Conformada, de Roger Penrose, profesor emérito de la Universidad de Oxford; el modelo del Gran Rebote, de Paul Steinhardt, de la Universidad de Princeton (<https://bbc.in/3pxMs0F>, 2020); la teoría del Tiempo Infinito ofrecida por Bruno Bento, de la Universidad de Liverpool (<https://bbc.in/3DrLjwc>, 2021); o la propuesta de un Universo Espejo planteada por Neil Turok, director emérito del Instituto Perimetral de Física Teórica, Canadá (<https://bbc.in/3pwB19c>, 2021).

Con el listado anterior solo quiero plantear que no soy el único en cuestionar el *Big Bang* y que no es una hipótesis inamovible de la cosmología contemporánea. Más aún, recuérdese que la base de todo conocimiento científico racional es justamente la duda, la pregunta, la crítica. Nada en ciencia es incuestionable.

## 6.2. Pensamiento mítico en ciencias sociales

En ciencias sociales, suele haber mayor influencia del pensamiento mítico, dada la supervivencia que dicho paradigma epistemológico ha tenido históricamente en la filosofía occidental. Por ejemplo, suele observarse una tendencia a la confusión entre las generalizaciones aproximantes —que serían propias de una ciencia social— y la noción de absoluto totalizador —la cual tendería a la mitificación—.

Por poner otra muestra, consideremos que en teoría del patrimonio, una categoría fundamental para definir la autenticidad de un sitio patrimonial es la del ‘espíritu del lugar’, del *genius loci*. Este concepto presupone que existe una esencia transtemporal e histórica, inmutable, vinculada al espacio físico, la cual le otorga un valor simbólico y patrimonial al sitio. Este ‘espíritu del lugar’, *esprit du lieu* o *genius loci* —como su propio nombre lo sugiere— es una categoría mítica.

Pero tal vez el caso más representativo en ciencias sociales es el traslape entre psicología y mitología, especialmente desde la perspectiva de Carl Gustav Jung. Y digo traslape justamente porque Jung plantea una noción mítica para explicar ciertos mitos: el concepto de arquetipo. El propio padre de la psicología relaciona su definición de la categoría con las *ideas* de Platón:

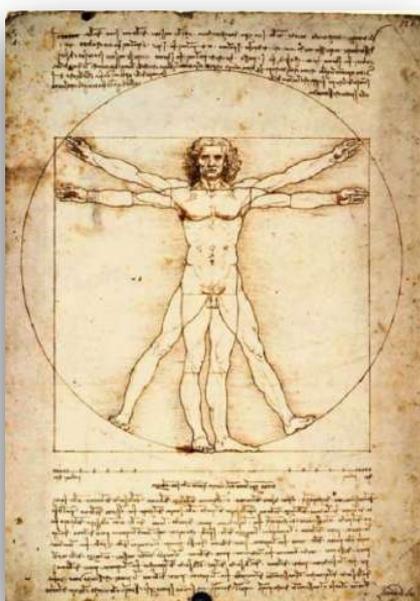
El “arquetipo” es una perífrasis explicativa del εἶδος platónico. Para nuestro propósito esa denominación es precisa y útil, porque viene a decir que los contenidos de lo inconsciente colectivo son tipos arcaicos o —mejor aún— primigenios, imágenes generales existentes desde tiempos inmemoriales. (Jung, 2010, §5)

Como se puede observar, el propio plantea que su noción de ‘arquetipo’ está vinculada con universales metafísicos, basados en las *ideas* de Platón y en las *categorías* de Kant. Se trata de esencias inmutables y trascendentes, como el alma, el espíritu, “la *imago Dei* en el hombre” (Jung, 2010: §5, además §120, §150), ese trocito de divinidad que existe en el ser humano.

## 7. Confrontación del pensamiento mítico con el Humanismo del siglo XXI

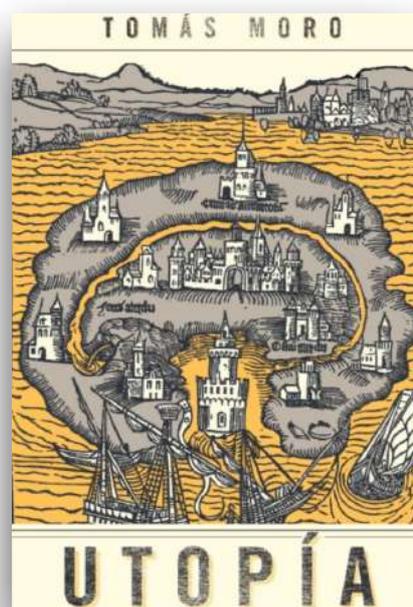
### 7.1. Humanismo clásico y Humanismo del siglo XXI

Llegamos ahora al centro de esta reflexión: el pensamiento mítico en relación con el Humanismo del siglo XXI. Empecemos, no obstante, estableciendo qué entendemos como Humanismo clásico, antes de diferenciarlo del contemporáneo. Tomemos inicialmente como base la icónica frase de Terencio: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, ‘soy hombre, nada de lo humano me es indiferente’. Se trata, pues, de la valoración de todos los aspectos del quehacer humano. Desde esa perspectiva, tan válida es la ciencia natural como la ciencia social, las artes o las artesanías, las creencias míticas y las fiestas populares: toda práctica humana me enriquece como ser humano.



Leonardo da Vinci. *Hombre de Vitruvio*. Florencia, 1492.  
Tomás Moro. *Utopía*. Londres. 1516.

Fotos: Selección del propio autor



La evolución del concepto de Humanismo llega a la Edad Media en las universidades y, de ahí, alimenta el Renacimiento especialmente enfocado en el antropocentrismo, en tanto valoración de lo humano. La configuración del concepto de lo humano comienza a mutar en 1215 cuando Juan I de Inglaterra aprueba la *Magna Carta Libertatum*, que garantiza derechos mínimos a quienes no eran nobles y la noción comienza a ampliarse, más allá del blanco europeo, en el siglo XVI con la Controversia de Valladolid sobre la humanidad de los indígenas americanos. Y cuando por fin se concluye que son seres humanos, se les garantizan una serie de derechos *por el simple hecho de ser humanos*: este es el germen del concepto de Derechos Humanos.

La Ilustración posteriormente continuará la línea del Renacimiento, revalorará la antigüedad grecolatina y, con ella, retomará el concepto de Humanismo, desde la perspectiva antropocéntrica. La idea de que no hay seres humanos superiores a otros por la sangre fue el germen en la Ilustración y dio origen a discusiones que permitieron implementar democracias y valorar los votos de cada integrante de la sociedad.

El antropocentrismo ilustrado implicó adicionales complicaciones prácticas, especialmente en el siglo XIX. Y es que, dado que el ser humano ahora se percibía como el centro del universo, entonces los pensadores —políticos y economistas— plantearon que el planeta estaba al servicio de la Humanidad. Por consiguiente, definieron la naturaleza como un recurso para ser explotado por el ser humano, en función de su bienestar que, desde la perspectiva capitalista, dependía de aumentar su riqueza. Esa es la base ideológica de la Revolución Industrial: la promesa del progreso humano, del bienestar y de la riqueza.



*El progreso estadounidense* (John Gast, 1872, colección privada).  
Foto: Selección del propio autor

El siglo XX, no obstante, trajo una confrontación directa con la realidad: en 1914 Occidente se sumió en una guerra que arrastró al planeta entero. Todos los avances tecnológicos del supuesto progreso fueron utilizados para que los seres humanos se masacraran unos a otros. Por si fuera poco, tras la Gran Guerra vino la crisis global de 1929 y en pocos años la Humanidad estaba sumida en otro escenario bélico, produciendo muerte y devastación en escalas monstruosamente industriales. Y la Guerra Fría amenazó con la autodestrucción total. Había que repensar las cosas.



Frank Hurley. *Soldados de la 4ª División australiana pasando por el bosque del Château de Hooge, Ypres, Bélgica. 1917. Australian War Memorial, identificación: E0122. Wikimedia Commons. Foto: Selección del propio autor*

Y a esa crisis de la Modernidad hay que sumarle el desmedido consumo, la deshumanizada explotación laboral, el aumento de la pobreza y la desigualdad y la contaminación ambiental. Todos estos hechos, a partir de los años sesenta, motivaron una serie de nuevas reflexiones filosóficas, sociales, políticas y económicas, que buscaron replantear las nociones de lo humano y nuestro papel en el planeta.

Poco a poco estas reflexiones han ido conformando lo que se conoce como el Humanismo del siglo XXI: se trata de un Humanismo feminista, solidario, antirracista, decolonial, ecologista. En otras palabras, un Humanismo que ha descentrado al ser humano para entender que somos parte integral de un sistema ecológico, que no existe una forma hegemónica de ser humano, sino una amplia diversidad, y que es ese abanico multicolor el que nos enriquece como Humanidad.

El Humanismo del siglo XXI busca el progresismo social como horizonte utópico: Desde las ciencias sociales, analiza el funcionamiento de las diversas formas de hegemonías y exclusiones —sean sociales, políticas, económicas o culturales—, de control ideológico y sometimiento de los pueblos, de marginación por género u orientación sexual y de las causas sociohistóricas de los problemas ambientales.

Desde las ciencias naturales, cuestiona los racismos y las falsas superioridades étnicas, los prejuicios morales sobre la sexualidad y ha comprobado científicamente el cambio climático.



Foto: Selección del propio autor

Producido en colaboración con TROLLBÄCK + COMPANY | TheGlobalGoals@trollback.com | +1212.529.1010  
Para cualquier duda sobre la utilización, por favor comuníquese con: dpcampaigns@un.org

Con todos estos fundamentos científicos, sociales y naturales, el Humanismo del siglo XXI plantea la construcción de sociedades más justas, inclusivas, ecológicas, saludables, educadas, equitativas y pacíficas. Pues bien, procedamos seguidamente a analizar las relaciones entre el pensamiento mítico y el humanismo del siglo XXI, según lo que hemos esbozado hasta ahora.

## 7.2. *Pensamiento mítico y política*

El pensamiento mítico y la política han estado vinculados desde la antigüedad puesto que — según vimos— las religiones permitieron establecer un ordenamiento social, con base en el respeto a la legislación sagrada emanada de la divinidad. Estas formas de organización social con base en el fundamento sagrado de las leyes todavía se mantienen en países confesionales, abiertamente religiosos, como muchos emiratos árabes y reinos islámicos. En Occidente, Costa Rica por ejemplo, aunque garantiza la libertad de culto, es un estado con una religión oficial —la católica—, así declarada constitucionalmente desde 1844. En la constitución de 1949 dice:

Artículo 75.- La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres.

Y este es solo uno de los ejemplos más evidentes de la inserción del pensamiento mítico en la política mundial. Desde la conversión al cristianismo del emperador Constantino hasta las Cruzadas y la Reforma Protestante, religión y política han estado intrínsecamente vinculadas, por más que se haya intentado separarlas. En la actualidad vemos regularmente invocar a Dios a múltiples candidatos a las presidencias en el mundo, sea Europa o América, África o Asia. Muchos partidos son abiertamente religiosos, apelando a una visión mítica del mundo como fundamento para sus posicionamientos acerca de la educación, la moral o inclusive los negocios. Cientos de políticos recurren constantemente a mitificar lo nacional cuando quieren favorecer un proyecto o culpar a un grupo migrante de los males de la patria.

## 7.3. *Pensamiento mítico y conservadurismo*

El pensamiento mítico se vincula fuertemente con los grupos más conservadores en las sociedades puesto que la moralidad religiosa es la base cultural de estos grupos. Notablemente muchos de estos grupos conservadores serán renuentes a la declaratoria de un estado laico, pues perciben una pérdida de dominancia de su fe en la sociedad y especulan que la moralidad religiosa está siendo abandonada.

En ese sentido, interpretan ese desplazamiento en la dominancia social de su religión como un signo de los tiempos apocalípticos, como un gesto social de desobediencia a la ley divina y como una provocación a Dios, de manera que presienten la amenaza de un castigo sagrado. Estamos, pues, ante una percepción apocalíptica del mundo contemporáneo.



Miguel Ángel Buonarroti. «El diluvio universal». Capilla Sixtina, 1509. Foto: Selección del propio autor

Por tal motivo, desde su modo mítico de interpretación de la realidad, está sucediendo algo que llaman una “guerra cultural”, entre los valores religiosos anteriores y los nuevos valores promovidos por el Humanismo del siglo XXI, entre el bando de los “buenos religiosos” y los “malos progresistas”.

Desde la perspectiva de este conservadurismo social, entonces, existe una correlación *mitificada* entre todos esos valores progresistas: el feminismo, los derechos humanos, el activismo ambiental contra el cambio climático, la agenda 2030, la inclusividad, el antirracismo, la educación, la racionalidad, la ciencia, las vacunas, el Estado, el laicismo, la justicia social y todo aquello que en inglés se califica de *woke* y en español de “progre”. Y es por eso mismo que echan en un solo saco —el “progre”— cosas tan disímiles como los derechos de las personas LGBTQ+, el ecologismo y las vacunas contra el covid-19.

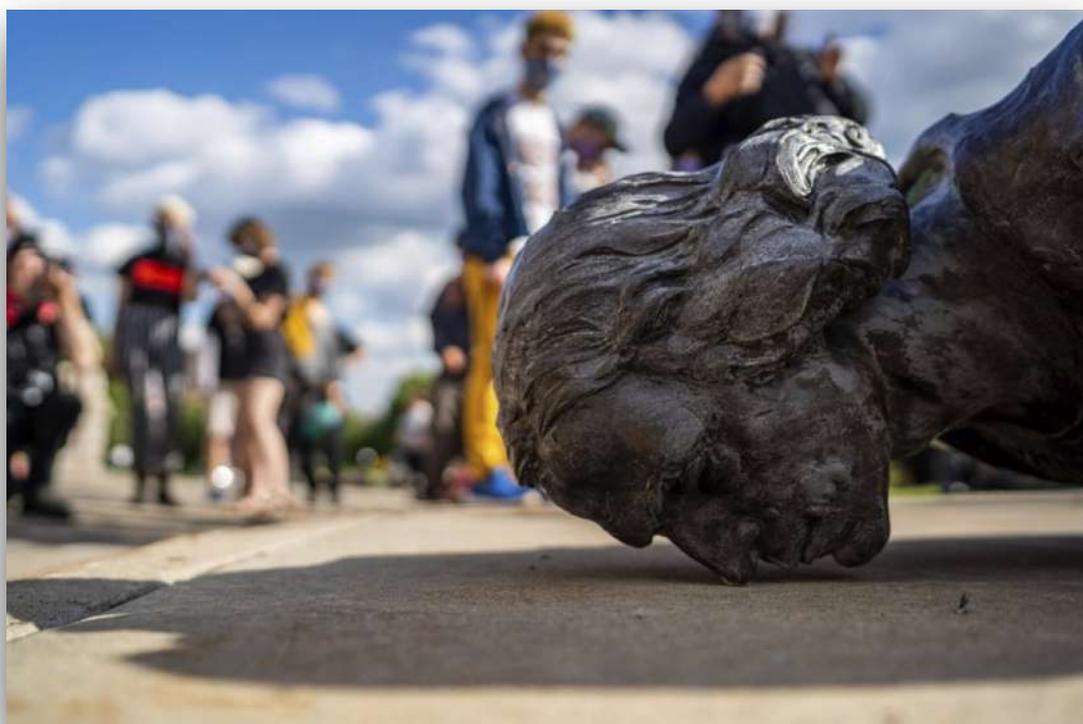
Y contra todo eso que los nuevos conservadores perciben como los “antivalores del Enemigo”, elaboran argumentos míticos, pues los creen verdaderos sin ninguna evidencia. Y así han aparecido disparates tan absurdos como las “conspiranoias” del *Big Reset* —el exterminio de media Humanidad para reiniciar la civilización—, del *PizzaGate* —un culto satánico pedófilo en el Partido Demócrata—, las vacunas con chips de 5G o la negación del cambio climático.

Esta nueva oposición entre razón y fe en Occidente, ha llevado al auge de nuevos políticos que se proclaman “liberales en lo económico y conservadores en lo moral”: Javier Milei en Argentina, Donald Trump en EE. UU., Jair Bolsonaro en Brasil o Giorgia Meloni en Italia.

Así ha crecido grandemente en la palestra política mundial este nuevo “conservadurismo libertario”, por contradictorio que esto suene, como alternativa contra el Humanismo del siglo XXI y los valores que promueve: justicia e inclusión, ecologismo y derechos humanos, salud y educación.

#### 7.4. Pensamiento mítico y progresismo

En el otro lado de la calle, el progresismo social no tiene tanta tendencia a la mitificación, aunque sí aparece cuando los involucrados se dejan llevar por el fanatismo. Ejemplos de estos casos son las diversas oleadas de vandalismo contra edificios patrimoniales —como si los edificios fueran culpables de algo— o la llamada “Cultura de la Cancelación”, esa persecución fundamentalista que culpabiliza y lincha personas, destruye estatuas o ataca a personajes antiguos porque no coinciden con sus valores contemporáneos.



Estatua de Cristóbal Colón tras ser derribada en Saint Paul, Minnesota, el 10 de junio de 2020, *El País*. Foto: Selección del propio autor

Es comprensible el enojo histórico en los grupos que han sido históricamente excluidos — mujeres, homosexuales, afrodescendientes, indoamericanos—, pero la destrucción de estatuas y edificios está más cerca de borrar la historia que de resarcir los maltratos y vejaciones del pasado. Y como los historiadores han repetido hasta el cansancio, los pueblos que olvidan su historia están condenados a repetirla.

Si se quiere resignificar y reinterpretar los monumentos a personajes históricos cuestionados, lo preferible sería una reubicación en memoriales semejantes a los del holocausto judío, que permitan poner en perspectiva a los personajes en cuestión, sea por la Conquista de América, por la Guerra de Secesión estadounidense, por el esclavismo británico o por el motivo que sea. Siempre será preferible releer la historia que intentar borrarla.

Hay, sin embargo, una importante diferencia política en cuanto a los grupos conservadores y al progresismo social y es que los conservadores buscan legislar en contra de los derechos de otras personas, como prohibir el matrimonio LGBTQ+, o imponerles su moral a los demás, como el caso del aborto, por ejemplo. Mientras que el progresismo social busca legislar en favor de que cada persona viva como desee, independientemente de su religión. Por ello es que el progresismo social favorece el estado laico donde no se imponga una religión a los demás.

## **8. Conclusiones**

### **(*Mythos, Logos y Humanismo*)**

Una primera conclusión tiene que explorar la frontera entre mito y razón. Sé que la tendencia contemporánea busca unir aquello que fue separado, parafraseando Octavio Paz, pero en cuanto al pensamiento mítico y al pensamiento racional debo plantear que, en mi opinión, ambos son incompatibles.

Lo anterior puesto que ambos recurren a causalidades totalmente opuestas: de base una ciencia no puede recurrir a causas sobrenaturales imposibles de verificar empíricamente para explicar los fenómenos y, de base, el mito no ofrece causas materiales para los eventos materiales pues, si lo hiciera, dejaría de ser mito.

Hay pensadores que favorecen un pensamiento unificado como la logomítica de Lluís Duch, y plantean que *logos* y *mythos* son complementarios. Esa es una visión aceptable: cada uno en su ámbito. Cada ser humano puede vivir con ambas facetas, pero debe mantenerlas separadas, pues no es posible mezclarlas.

La fe no se racionaliza y en el momento en que empezamos a aplicar pensamiento racional a los hechos sobrenaturales o divinos ya los cuestionamos. Si mezclamos la fe con ciencia, o la ciencia nos sale mal porque asumimos premisas incuestionables, o la fe se nos cae por aplicarle la duda y la crítica.

Por ello es que no es conveniente mezclar el ámbito íntimo, personal, del mito, donde imperan la fe y la intuición mística, con ámbitos donde deben imperar la racionalidad y la crítica, como la academia o la política.

La ciencia debe ser racional y materialista, nunca mítica, puesto que si el conocimiento humano es falible y equívoco, es imperativa la necesidad de corrección. Por ello es fundamental la duda, la revisión: se debe buscar la reproductibilidad y la verificabilidad del conocimiento, como forma de ir limitando el error humano. Y el mito no admite tal cosa: se acepta y punto. No se cuestiona. En el mito no existe la duda.

Una segunda conclusión que planteo tiene que ver con el respeto a las creencias de cada quien. No hay ningún problema con que cada persona crea en sus mitos, con que alguien crea en un texto sagrado y otra persona crea en otro texto y ambas creen que son verdades. El problema aparece cuando se intenta imponer esas creencias en el ámbito racional-científico o en el campo racional-político.

Y es que, cuando una persona trata de imponerles su verdad a los demás, de pronto los otros pueden querer imponerle su verdad de vuelta... y toda imposición es forzosa, dictatorial, antidemocrática y, en el fondo, fascista. Si mezclamos fe con política, acabamos por imponer unos valores a los demás.

¿Parecería bien si los valores son cristianos? No del todo, porque unos cristianos ven el culto a la Virgen como idolatría y para otros es fundamental en su fe.

Observamos lo trágico de las imposiciones de gobiernos religiosos en los fundamentalistas, sean musulmanes como en Irán o católicos como en la España franquista. Por eso el Estado debe ser laico, para garantizar la libertad de credo y que ninguna religión sea favorecida.

Una tercera conclusión. Problemas materiales, físicos, naturales, sociales, exigen respuestas del mismo orden. El hambre, la desigualdad, la contaminación y la destrucción en el mundo no son causadas por Dios, sino por los seres humanos y, por eso, es a nosotros a quienes corresponde arreglar esos problemas, no a Dios.

No podemos resolver el problema de agua de una comunidad prendiendo velas en una iglesia. Tampoco vamos a arreglar el acceso a salud o a educación de calidad haciendo algún sacrificio a un orisha. Debemos arreglar nosotros los problemas del mundo hacerlo nosotros, con soluciones racionales, fundamentadas, inteligentes y efectivas. Al César le toca resolver los problemas que vienen del César

Una cuarta y última conclusión. Al observar la continuidad del pensamiento mítico, cabe preguntarse: ¿podrá el ser humano erradicar el pensamiento mítico alguna vez? Personalmente, lo dudo. El pensamiento mítico le da esperanzas y motivación a mucha gente. La fe está en la base del amor y la confianza en la persona amada. El mito ofrece consuelo ante la angustia existencial, el sinsentido de la vida o la muerte. A veces esas angustias solo se pueden superar con la más irracional de las esperanzas. Y así es como logramos superarlas. De modo que no solo es improbable que superemos el pensamiento mítico: también puede ser innecesario.

### **Referencias**

- Abbagnano, Nicola. 1974. *Diccionario de filosofía*. 2ª edición. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Amoretti, María. 1992. *Diccionario de términos asociados en teoría literaria*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Atlan, Henri. 1991. *Con razón y sin ella: Inter crítica de la ciencia y el mito*. Trad. Josep Pla i Carrera. Barcelona: Tusquets.
- Barthes, Roland. 1993. *Fragmentos de un discurso amoroso* [1977]. Trad. Eduardo Molina. México DF: Siglo XXI.
- Barthes, Roland. 1997. *Mitologías* [1957]. Trad. Héctor Schmucler. 11ª edición. México DF: Siglo XXI.
- Brenes, Jorge. 2003. *Del mito*. San José: Perro Azul.
- Bretsch, Dominik. 2024. *¿Quién mandará en la inteligencia artificial?* DW Documental, Alemania. [https://youtu.be/PPMb\\_rrej5c](https://youtu.be/PPMb_rrej5c)
- Campos Ocampo, Melvin. 2022. *Mito, episteme y símbolo: El discurso mítico como eje articulador en Instinto de Inez, de Carlos Fuentes*. Tesis de Maestría en Literatura Latinoamericana. San José: Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/88085>.
- Cañas Quirós, Roberto. 2013. *El origen de la filosofía y el retorno de los mitos*. (Opúsculos Filosóficos). San José: EUCR.
- Cassirer, Ernst. 1976. *Filosofía de las formas simbólicas II: El pensamiento mítico*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo, Marga. 2023. "Life2vec, la inteligencia artificial que puede predecir cuánto tiempo te queda de vida". *Expansión*. Enlace: <https://t.ly/AHlka>.

- Cencillo, Luis. 1970. *Mito: semántica y realidad*. Madrid: Universidad de Salamanca.
- Central Intelligence Agency (CIA). 2020. "Religions: The World Factbook". Enlace: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/field/religions/>.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. 1999. *Diccionario de los símbolos*. Trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. 6ª edición. Barcelona: Herder.
- Chinchilla Sánchez, Kattia. 2003a. *Conociendo la mitología*. San José: EUCR.
- Duch, Lluís. 1998. *Mito, interpretación y cultura (Aproximación a la logomítica)*. Trad. Francesca Babí i Poca y Domingo Cía. Barcelona: Herder.
- EFE y E. Morales. 2022. "El día que un rayo cayó en el Vaticano tras la renuncia de Benedicto XVI". *Excélsior*, México. <https://www.excelsior.com.mx/global/el-rayo-profetico-que-cayo-en-el-vaticano-tras-la-renuncia-de-benedicto-xvi/1526095>
- EFE. 2013. "Como una señal divina". *Página 12*, Argentina. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/subnotas/213771-62437-2013-02-13.html>
- El País. 2020. "Las estatuas derribadas por los manifestantes antirracistas en Estados Unidos, en imágenes". [https://elpais.com/elpais/2020/06/12/album/1591951200\\_674473.html](https://elpais.com/elpais/2020/06/12/album/1591951200_674473.html).
- Eliade, Mircea. 1983. *Mito y realidad*. Trad. Luis Gil. 5ª edición. Barcelona: Labor.
- Eliade, Mircea. 1994. *Imágenes y símbolos*. Trad. Carmen Castro. Barcelona: Planeta Agostini.
- Eliade, Mircea. 2001. *Mitos, sueños y misterios*. Trad. Miguel Portillo. Barcelona: Kairós.
- Ferrater Mora, José. 1964a. *Diccionario de filosofía* (Tomo I). 5ª edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Ferrater Mora, José. 1964b. *Diccionario de filosofía* (Tomo II). 5ª edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Fuentes, Carlos. 1991. *Terra Nostra*. Edición de Javier Ordiz. Madrid: Espasa Calpe.
- Gallup International. 2022. "Opinion Poll: Whether or not you belong to a religion, do you or do you not believe in the following -God-": <https://gallup-international.bg/files/2023/03/7-3-730x1091.jpg>.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. 1976. *Comentarios reales* [1609]. Edición de Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Grassi, Ernesto. 1968. *Arte y mito*. Trad. Jorge Thieberger. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Graves, Robert y Raphael Patai. 2000. *Los mitos hebreos*. Trad. Javier Sánchez García-Gutiérrez. Madrid: Alianza.
- Graves, Robert. 2002. *Los mitos griegos*. Trad. Esther Gómez. Madrid: Alianza.

- Hinkelammert, Franz. 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*. San José: Arlekin.
- Jesi, Furio. 1972. *Literatura y mito*. Trad. Antonio Pigrau. Barcelona: Barral.
- Jung, Carl Gustav. 2010. «Arquetipos e Inconsciente colectivo». *Obra completa* (Vol. 9/1). Trad. Carmen Gauger. 2ªed. Madrid: Trotta.
- Lacan, Jacques. 1996. *Seminario IV: La relación de objeto (1956-1957)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976. *Antropología estructural* [1958]. 6ª edición. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Macionis, John J. y Ken Plummer. 2011. *Sociología*. Trad. Cristina Flesher y Javier Calvo. 4ª ed. Madrid: Pearson Educación.
- Ordiz, Javier. 1987. *El mito en la obra narrativa de Carlos Fuentes*. 2ª edición. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones.
- Otto, Rudolf. 1996. *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando García Vela. Madrid: Alianza.
- Oyaneder Jara, Patricio. 2003. "Aproximación al mito". *Atenea* (Universidad de Concepción, Santiago). Núm. 487: pp. 93-101.
- Paramio, Ludolfo. 1971. *Mito e ideología*. Madrid: Alberto Corazón.
- Platón. 1983. *Diálogos -II- (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*. Traducción, introducción y notas por Julio Calonge Ruiz (*Gorgias*), Emilio Acosta Méndez (*Menéxeno*), Francisco Olivieri (*Eutidemo, Menón*), José Luis Calvo (*Crátilo*). Madrid: Gredos.
- Sábato, Ernesto. 1974. *Abaddón, el exterminador*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Stewart, Jon. 2024. *The Daily Show*. <https://youtu.be/20TAKcy3aBY?t=220>.
- Vico, Giambattista. 1995. *Ciencia nueva* [1744]. Introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos.
- Yalalov, Damir. 2023. "IA en la política: predicción de elecciones y opinión pública mediante LLM". *Metaverse Post*. 12 sept, [https://t.ly/\\_d3kc](https://t.ly/_d3kc).

Todas las imágenes incluidas en este documento fueron tomadas de diversas páginas de Internet, sin violentar derechos de autor, son utilizadas únicamente con fines educativos y sin ningún ánimo de lucro, mediante licencias Creative Commons Attribution 4.0 International.

