

Introducción

La elaboración de los capítulos incluidos en este libro ocupó –o mejor dicho, puntuó– un período de veinticuatro años durante los cuales no dejé de reflexionar y tratar de interpretar –desde perspectivas muy diferentes– el misterio de la mitología, de descorrer el velo de esa diosa del antiguo templo de Sais que decía, dice y seguirá diciendo, con toda certeza, hasta el fin de los días, *oudeiz epon peplon aneile*, que significa «nadie ha levantado mi velo».

El primer capítulo, «Los cuentos de hadas», se publicó en 1944 como un comentario a la edición de Pantheon de *Grimm's Fairy Tales* y cumple aquí con la función de servir de introducción al tema de la fascinación, los orígenes, la conservación y la interpretación de esas imágenes y narraciones cuasioníricas que aparecen y reaparecen, una y otra vez, con ropajes sumamente vistosos, en las sagradas escrituras de Oriente y Occidente, así como también en nuestras artes profanas más elevadas. El segundo capítulo, «Bios y Mythos», tiene que ver con la necesaria función pedagógica –y hasta me atrevería a decir que biológica– con la que cumplen los mitos y los ritos a través de los cuales las imágenes son desplegadas y asimiladas psicológicamente. La tesis que defiendo en este artículo es que los mitos cumplen con una doble función natural y cultural, una función que resulta tan esencial para la maduración equilibrada del psiquismo humano como pueda serlo la nutrición para el cuerpo. En el tercer capítulo, «El hombre primitivo como metafísico», he rescatado una fórmula, originalmente propuesta por Kant, que permite extraer las

imágenes simbólicas arquetípicas del pensamiento mítico de sus diversas matrices de referencia y «significados» locales culturalmente condicionados. Una vez aisladas de los usos que han solido dárseles en los distintos ámbitos sociales de la vida humana, estas imágenes pueden ser reconocidas, en sí mismas, como fenómenos *naturales*, como puertas de acceso al misterio –al igual que los árboles, las colinas o los arroyos de las montañas–, anteriores (como la madera de los árboles) a los «significados» que se les han atribuido y a los usos a los que han servido.

¿Cuál es el «significado» de un árbol, de una mariposa, del nacimiento de un niño o del Universo? ¿Cuál es el «significado» del sonido de un torrente? Todos esos portentos simplemente *son*. Porque, aunque podamos asignarles «significados» diferentes, son anteriores a todo significado. Como dicen los budistas, las cosas son *tathagata* –«lo que deviene»–, todas ellas comparten la «naturaleza del Buda» y uno de los nombres del Buda es el de Tathagata. Lo mismo ocurre con las imágenes del mito que, primeramente, deben mostrarse como las flores ante el asombro de la mente consciente y, luego, deben ser investigadas hasta su raíz en busca de su «significado», aunque también pueden servir a propósitos prácticos.

Los grandes estudiosos de la sabiduría mitológica reconocen actualmente que los sueños y las visiones se alimentan, en todo tiempo y lugar, del elemento creativo y el poder formativo del mito; y lo mismo resulta también aplicable a los cuentos de hadas. «En los sueños mejor interpretados –dice Freud– solemos vernos obligados a dejar en tinieblas determinados puntos, pues advertimos que constituyen un foco de convergencia de las ideas latentes, un nudo imposible de desatar, pero que por lo demás no han aportado otros elementos al contenido manifiesto. Esto es entonces lo que podemos considerar

como el cordón umbilical del sueño, o sea, el punto por el que se halla ligado a lo desconocido. Las ideas latentes descubiertas a través del análisis no llegan nunca a un límite y tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual. De una parte más densa de este tejido se eleva luego el deseo del sueño, como el hongo de su micelio».¹

C.G. Jung subrayó también el mismo punto: «El sueño, como cualquier otro elemento de la estructura psíquica, es la resultante de la totalidad del psiquismo. Por eso podemos esperar descubrir en los sueños lo más significativo de la existencia de la humanidad. Del mismo modo que la vida humana no se halla limitada a este o aquel instinto fundamental, sino que se construye a partir de una multiplicidad de instintos, necesidades, deseos y condiciones físicas, psíquicas, etcétera, así el sueño tampoco puede ser explicado por este o aquel elemento concreto, por más seductoramente sencilla que parezca esa explicación. Podemos estar seguros de que eso es incorrecto, porque ninguna teoría simplista acerca del instinto podrá llegar a comprender el psiquismo humano, esa cosa tan misteriosa y poderosa, ni, en consecuencia, su expresión, el sueño. Si realmente queremos hacer justicia a los sueños, necesitamos un equipo interpretativo que abrace todas las ramas de las ciencias humanas».²

Jung desarrolló la noción de las funciones *compensatoria*, *proyectiva* y *orientadora* del sueño y lo mismo podría decirse con respecto a los mitos. «Hablando en términos generales –afirmaba Jung–, el contenido inconsciente discrepa mucho del material consciente, en particular cuando la actitud consciente se inclina demasiado unilateralmente en una dirección que podría amenazar las necesidades vitales del individuo. Cuanto más fragmentaria sea la actitud consciente y cuanto más se desvíe de lo óptimo, más probable será que los

sueños cargados de un contenido fuertemente impactante –aunque útil– aparezcan como expresiones de la función autorreguladora del psiquismo». Más tarde, Jung comparó esta actitud compensatoria del psiquismo con la respuesta del cuerpo defendiéndose de la enfermedad: «Del mismo modo que el cuerpo reacciona indiscutiblemente a las lesiones o infecciones de una condición anormal, el psiquismo responde también a las perturbaciones no naturales o peligrosas con sus propios mecanismos de defensa».³ Y extrapolando esta misma función también podríamos decir que el sueño, la visión o la pesadilla tienen, en realidad, un «significado» similar al de un estornudo, la supuración de una herida infectada o la fiebre.

Las enseñanzas de un profeta tienen un «significado» semejante para toda su sociedad puesto que sirven para ubicarla y mantenerla en el camino de la cordura. Sin embargo, los símbolos míticos orientativos –el concepto de divinidad, los ritos de alabanza o de expiación, las fiestas de conciliación, etcétera–, inspirados o renovados por tales enseñanzas, solo tendrán un efecto saludable mientras prevalezcan –o amenacen con prevalecer– las mismas circunstancias que dieron origen a esas enseñanzas. El salto, por ejemplo, de la caza a la recolección, o de la ganadería a la industria, va necesariamente acompañado también de un cambio correlativo en los mitos, a menos que estos sean mantenidos artificialmente. Pero, en tal caso, se habrán convertido en los agentes de una enfermedad cuya curación exigirá nuevas visiones, nuevas profecías, nuevos videntes y nuevos dioses.

La tendencia actual a considerar la palabra «mito» como un sinónimo de «mentira» es un síntoma de la inverosimilitud –y la consiguiente incompetencia– de las vetustas enseñanzas míticas y religiosas procedentes del Viejo y el Nuevo Testamento (como, por ejemplo, la expulsión del Paraíso, las Tablas de la Ley, el fuego del

infierno, la segunda venida del Mesías, etcétera) y también de las diversas, y más modernas, «utopías» seculares (llamémoslas así) que, hoy en día, han usurpado su lugar. Los mitos vivos no son conceptos equivocados, ni tampoco emergen de los libros. No deben ser juzgados como verdaderos o falsos, sino como eficaces o ineficaces, como alentadores de la madurez o patogénicos. Los mitos son como las enzimas (productos del cuerpo en el que operan) o, en los grupos sociales homogéneos, productos de un determinado cuerpo social. Los mitos no son invenciones, sino que acaecen y son reconocidos por los videntes y los poetas y, luego, son cultivados y utilizados como catalizadores del bienestar espiritual (es decir, psicológico). Por eso, una mitología trasnochada, desfasada o artificial no podrá cumplir, a la postre, con esta función. De manera similar, ningún sacerdote ni sociólogo podrán ocupar el lugar del vidente-poeta que todos somos, de algún modo, en nuestros sueños, aunque cuando despertemos solo sepamos hablar en prosa. «Del mismo modo que quien no conoce el lugar –dice la *Chandogya Upanishad*– puede dar vueltas y más vueltas en torno a un tesoro oculto sin llegar a descubrirlo, así las criaturas deambulan a través del mundo del ser-conciencia-beatitud incondicionada extraviados entre falsos pensamientos sin llegar a descubrirlo».⁴

En la actualidad, lo santo no reside en la promesa de un determinado mito, ni en la afirmación de un dios heredado, sino en la fuente viva de la que emanan todos los mitos y todos los dioses y sus mundos. Ese es el motivo que alienta la búsqueda que expreso en las siguientes páginas, una búsqueda intrínsecamente paradójica. Porque, como dice la *Kena Upanishad*:

Allí no alcanza el ojo;
ni tampoco el discurso ni la mente.
No sabemos ni tampoco comprendemos
cómo podría ser enseñado.

Quienes lo desconocen, lo conocen;
y quienes creen conocerlo, lo ignoran.
No es comprendido por los que comprenden,
sino que es comprendido
por aquellos que no lo comprenden.⁵

Y, como afirma Lao Tzu en el *Tao Te King*:

Quienes saben no hablan,
quienes hablan no saben.⁶

Los capítulos 2 y 3, pues, del presente libro, tratan, como ya hemos dicho, de la mitología en tanto producto de la naturaleza, que sirve, por una parte, a la función biológica de contribuir al desarrollo sano del psiquismo y, por la otra, a la función metafísica o mistagógica de un objeto búdico –«lo que deviene», *tathagata*– que nos abre la puerta al misterio. Ambos capítulos fueron compuestos y publicados en honor a distinguidos amigos con quienes me hallo profundamente en deuda: «Bios y Mythos», en 1951, para el volumen *Psychoanalysis and Culture*, celebrando el sexagésimo aniversario del nacimiento de Géza Róheim, y el siguiente capítulo –«El hombre primitivo como metafísico»– para el volumen *Cultura e Historia*, publicado en 1960, en memoria de Paul Radin (1883-1959), un auténtico pionero del campo de la antropología.

El capítulo 4, «Mitogénesis», es una edición revisada de una conferencia pronunciada en Ascona (Suiza), en la reunión anual celebrada en Eranos en 1959, que se aparta de los aspectos naturales y biológicos y se centra en las facetas históricas y culturales del surgimiento, florecimiento y declive de una determinada mitología, tratando una leyenda de los indios norteamericanos y las circunstancias que le dieron origen, así como también sobre las experiencias personales del visionario, el viejo chamán que la conservó en su memoria.

El capítulo 5, «El símbolo sin significado», que fue presentado también por vez primera en Ascona (en el encuentro de Eranos de 1957), culmina la serie actual de investigaciones de lo que he denominado la «dimensión mitológica». A fin de poder incluir ciertos descubrimientos arqueológicos recientes, me he visto obligado a transformar la segunda sección de la parte primera de este capítulo. El resto del artículo, sin embargo, permanece tal y como lo escribí originalmente, cuando me sirvió de esbozo para estructurar mi historia de las formas mitológicas en cuatro volúmenes que terminó convirtiéndose en *Las máscaras de Dios*.

Finalmente, en el último de los capítulos que componen este libro, «La secularización de lo sagrado» (que apareció en el primer congreso de 1968 de lo que se pretendía que fuera una reunión anual en torno a la cuestión religiosa), desarrollo el tema de la crisis que enfrenta a Europa y a su legado respetuoso hacia la creatividad del individuo con el anonimato de un Oriente tradicionalmente despótico y hoy en vías de industrialización.