



DEL MITO AL LOGOS EN LOS SISTEMAS NORMATIVOS

FROM MYTHOS TO LOGOS IN ETHICAL AND LEGAL REFLECTION

GUILLERMO JOSÉ MAÑÓN GARIBAY¹

RESUMEN: Toda mitología trata de explicar conceptos fundamentales como deber, orden, obediencia, falta/culpa y castigo, presentes en todo sistema normativo. También son los conceptos que transitan con el logos a las teorías éticas y jurídicas contemporáneas. El tema del presente artículo es dar cuenta de cómo estos conceptos fueron incorporados dentro de los mitos y cómo más tarde fueron racionalizados por la filosofía.

PALABRAS CLAVE: *Filosofía hermenéutica, mito, logos, normatividad ética-jurídica*

ABSTRACT: All mythology tries to explain fundamental concepts such as duty, obedience fault/culpability and punishment, present in all normative system, They are also the concepts that transit with the logos to contemporary ethical and legal theories. The theme of this article is to account for how these concepts were incorporated into myths and how they were later rationalized by philosophy.

KEYWORDS: *Hermeneutic philosophy, myth, logos, ethical-legal regulations*

SUMARIO: I. Antropología del mal; I.2. Mitos del mal: Mauss y Girard; I.3. Mito y rito; I.4. Mito y fiesta; I.5. Mito, orden y armonía; I. 6. Mito y sacrificio; I.7. Falta y transgresión; I.8. Culpa y expiación; I.9. Sacrificio y restitución; II. Mitos y hermenéutica filosófica; II.2. Platón vs. Homero, II.2.1.1 Humanismo heleno (Sócrates); II.2. Mito y tragedia; II. 3. Kant frente a Job; II. 4. Nietzsche frente a Edipo; III. Epílogo; IV. Bibliografía.

¹ Investigador Ord. de Carrera, Titular A, T. C.; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. Contacto: guillermomanon@gmx.de ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1786-6612>.

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2022; fecha de aprobación: 29 de noviembre de 2022.

I. INTRODUCCIÓN

El filósofo Ramón Xirau² anota en su historia de la filosofía que, cuando los griegos llegaron a Creta, los llenó de admiración el palacio de Minos, y para explicar el misterio de su belleza inventaron la siguiente narración:

El rey Minos disputaba el trono a su hermano, y para saber cual de los dos era el más indicado para el trono, Minos pidió a los dioses una señal a su favor. Entonces apareció un toro blanco, con el que concibió la embelesada Persifae un hijo mitad hombre mitad toro que los griegos llamaron minotauro.

Minos hizo construir un palacio o laberinto para encerrar allí al engendro. Como éste era de origen divino debía recibir sacrificios, y con ese fin todos los años le enviaban de Atenas 7 doncellas y 7 mancebos como ofrenda. Pese al recto deseo de honrar a los dioses, Teseo quiso liberar a su pueblo de los sacrificios sangrientos y entró al laberinto para dar muerte al minotauro. Gracias al hilo de Ariadna, princesa cretense enamorada de Teseo, éste logró salir del laberinto sano y salvo.

Este mito significa, nos dice Xirau, el deseo de establecer un orden en el mundo, exenta de las crueldades y violencia primitiva de los sacrificios humanos. Respecto al tema del mal (ley, castigo y expiación), el ejemplo heleno por excelencia se encuentra en la *Teogonía* de Hesíodo, donde se narra el mito de los doce titanes, la raza de poderosos dioses que dominaron durante la *edad dorada* y que representan las fuerzas indómitas y destructivas de la naturaleza (como lo son *Crono, Gea, Océano, Urano e Hiperión*). Finalmente, todos ellos fueron vencidos por Zeus y encarcelados en el tártaro. Otra leyenda órfica³ cuenta que los titanes desmembraron, cocinaron y comieron a Dioniso, después de que su padre Zeus le había cedido el trono. También aquí Zeus, enojado, los destruyó a todos. Esta vez el mito hace referencia a la naturaleza *titánica* o indómita

² Xirau, Ramón., Historia de la filosofía. UNAM, México 1985, p. 34.

³ Cfr., Burn, Lucilla, Griechische Mythen. Reclam Verlag. Stuttgart 2019, p. 11 y ss.

del hombre (i. e., *hybris*/lo irracional⁴) dispuesta a asesinar por ambición a la autoridad paterna, para después devorarlo en el rito del antropófago primitivo y apoderarse de sus poderes.

Pese a las diferencias culturales, en este mismo caso están, *mutatis mutandis*, los mitos referidos en el *Antiguo Testamento*. i. e., el mito como el comienzo del orden y de la razón del hombre. Porque el mito de la creación⁵ sienta las bases necesarias para que haya orden en el mundo: es necesario que Dios separe la luz de las tinieblas, la noche del día, las aguas de la tierra firme, que cada especie ocupe su hábitat, para que haya orden y vida. Ciertamente, en el Génesis, Yahvé crea al hombre al sexto día de la creación y éste perturba el orden comiendo del árbol de la *ciencia* del bien y del mal.

¿Qué significa esta prohibición? Primero, Yahvé prohíbe al hombre alimentarse de él, y esta prohibición da lugar a la conciencia del deber. Que la condición del conocimiento del bien y el mal se encuentre en la ley no puede incomodar a nadie: sin prohibición no hay distinción entre bien y mal y tampoco posibilidad de conocer su diferencia. Pero, segundo, el *Génesis* afirma algo más, a saber: que el conocimiento del hombre se consuma al transgredir la ley.

¿Por qué? Colocar un árbol de la *ciencia* del bien y del mal sirve al saber; y paradójicamente, sólo existe la posibilidad de saber transgrediendo la ley. Porque Yahvé manifiesta su deseo como ley; lo que significa para el hombre una obligación que presupone saber: distinguir entre lo que está bien y lo que está mal; a la vez que *saber que es malo saber* ... sobre el bien y el mal (antes de comer de sus frutos). Entonces, el saber no es el fruto de la ciencia, sino de la prohibición misma y que sienta una separación y límites entre bien y mal. En la antigüedad, la moral siempre va de la mano del saber, y viceversa: el hombre sabio actúa siempre conforme al deber (como

⁴ Toda conducta o actitud humana que no esté bajo el dominio de la razón puede ser clasificada de estar dominada por la *hybris*. Cfr., Dodds, Eric, Robertson, Los griegos y lo irracional. Alianza editorial. Madrid 2010, 292 pp.

⁵ Libro del Génesis, I,1 y ss-

el hombre bueno sabe de la ley). Y, ¿el hombre malo? ¿Significa la maldad ignorancia o error? Para Sócrates, el mal es producto de la ignorancia, porque nadie desea el mal conscientemente. Mientras que, para Adán, el hombre desea el mal porque éste es condición de posibilidad de su conciencia y libertad.

Si bien hay un paralelo con el mito heleno de Prometeo, donde el saber trae consigo las desgracias de Pandora, Yahvé es bondadoso y no tiene, en principio, necesidad de perder al hombre. Entonces, ¿para qué tentarlo con el árbol de la ciencia del bien y del mal? Porque sin el saber no hay libertad: no existe la posibilidad de acción sin elección. Y la prohibición de comer del árbol de la ciencia otorga al hombre su deber y su saber, condición *sine qua non* para actuar libremente⁶. Sólo cuando hay alternativa de elección existe la libertad, por eso la prohibición crea la libertad: o se obedece la ley o se infringe la ley.

Entender el paraíso como el lugar donde todo vale, porque se puede hacer todo sin restricción alguna, es una situación “paradisiaca”, pero huérfana de libertad, por ello imperfecta. La libertad nace con la ley o, más bien, con la trasgresión de la ley. Curiosamente, Yahvé consume su creación al permitirle al hombre transgredir su ley; porque, si bien con la prohibición adquiere el hombre conciencia (moral), sólo con el ejercicio real de este saber hay libertad. Por eso, el hombre tiene que comer del fruto prohibido.

La *tragedia judía* consiste, primero, en que la libertad rebasa al hombre, porque la acción siempre va acompañada de consecuencias imprevistas que no afectan únicamente al hombre que la realiza. No basta el anhelo de libertad, es necesario el deseo de hacer coincidir la intención con la consecución. La vida satisfecha del paraíso está concebida para las bestias sin anhelos ni ambiciones; por eso, la renuncia y transgresión perfecciona al hombre y lo trans-

⁶ Cfr., Safranski, Rüdiger, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. Fischer Taschenbuch Verlag. München 1999, 334 p.

forma en un ser multidimensional, que le permite dejar el instinto y espontaneidad y pasar a la premeditación y cálculo racional. Segundo; el goce de la libertad trae trágicamente consigo la expulsión del paraíso: el hombre libre ya no puede medrar a la sombra de Yahvé, ya no puede depender de él, sino de sus propias decisiones.

La verdadera ciencia consiste tanto en el conocimiento como en la acción, aunque sin certeza en la realización. Porque la libertad no es perfecta, solamente una opción sin aval ni garantía, y elegir siempre supondrá un riesgo, asumir la posibilidad de un fracaso. En el momento en que Adán y Eva eligen romper la prohibición se les abren los ojos, sienten vergüenza de su desnudez y fracasan al perder el paraíso; entiende que se han perjudicado y que no hay elección perfecta.

A este respecto, hay dos cosas que le llaman la atención al filósofo alemán Rüdiger Safranski⁷: primero, que la palabra creadora no sea tan poderosa como la palabra normativa; porque la tajante prohibición “*no comerás del árbol*” hay que entenderla en realidad como “*no comerás; si eso es lo que deseas*”. Segundo, que después de la creación u ordenación del universo sobrevenga la prohibición y su transgresión. El orden se mantiene gracias al respeto a la ley, pero cuando esta ley da lugar a la conciencia del bien y del mal y engendra la libertad, ésta sólo se materializa transgrediendo la ley. Yahvé crea al hombre para que desafíe su ley y así dé lugar a un nuevo orden: la libertad constituirá el ser del hombre, que desde ese momento estará condenado a ser libre y a desobedecer y proponer un orden alterno. Solamente así deviene *imagen divina*.

Nadie puede negar la contradicción de crear al hombre con el fin de alcanzar la imagen de su creador negando a su creador. Por eso, hay que replantearse el problema a la manera de San Pablo, quien en el marco de su crítica al *Antiguo Testamento*⁸ cuestionó si hay peca-

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Cfr.*, Pablo de Tarso, Carta a los Romanos.

do por causa de la ley o si hay ley por causa del pecado. La segunda disyuntiva no parece lógica: la ley no puede ser un resultado de la transgresión, porque sólo se transgrede algo cuando esto ha sido previamente prohibido. Entonces, inevitablemente el pecado nace de la ley. Y si es así, hay que considerar que el hombre es “bueno” por naturaleza y que ha pecado y se ha pervertido por la ley. Pero la ley la ha creado Yahvé, entonces: ¿él es el responsable de la maldad del hombre? No para Pablo de Tarso, porque Yahvé es sólo responsable de la capacidad de elección del hombre, de su libertad. Y la libertad debe tener sus reglas: no se puede hacer todo sin consecuencias.

La prohibición o ley señala al hombre sus límites, indica al hombre los riesgos de la libertad. Ciertamente, sin ley/prohibición no hay orden; y la libertad absoluta puede desembocar en autodestrucción. En el *Génesis* se representa al mal como serpiente o codicia desenfrenada⁹; porque es inevitable que la libertad provoque un anhelo descontrolado: la serpiente promete que, si se come del fruto, el hombre será como Dios. Entonces, la trasgresión a la ley es la esperanza de ocupar su lugar. Quien es libre tiene poder de elección, lo que equivale a poder hacer o llegar a ser él mismo su ley, o sea; el poder de autodeterminarse. En este sentido propone Safranski que el problema del mal es el de la libertad: hay mal porque el hombre hace *mal* uso de su libertad.

Todo esto lo resume S. Freud en su ensayo sobre los mitos *Totem und Tabu*¹⁰: los hombres inventaron a Dios al descubrir el mal y encontraron el camino para soportar esta situación dotando a la ley de

⁹ Después aparecerá en el relato veterotestamentario el destierro, primer asesinato y después el diluvio para *limpiar la tierra del mal*; la salvación se concederá a aquellos que acceda al “arca salvadora”. Sin embargo, antes que el humano, viene el arrepentimiento divino y su condescendencia al mal: Yahvé aprende a convivir con el mal o con la libertad del hombre.

¹⁰ De todos los libros sobre psicoanálisis de la cultura escritos por Freud, el de *Totem und tabú* es el más relevante para el análisis del sistema normativo humano. *Cfr.*, Freud, Sigmund, *Totem und Tabu*. Band IX der Gesammelten Werke. Fischer Verlag. Frankfurt a. M. 1999, 162 p.

la autoridad divina. De esta manera queda claro que el mito ha sido la respuesta del hombre a las grandes cuestiones de la vida, sobre todo a la existencia del mal (ley, castigo y expiación); y el rito, un intento de recordarlo y conjurarlo.

Ha sido en la poesía donde los mitos han encontrado su voz: Homero relató por vez primera los mitos pre-trojanos para distracción y esparcimiento de sus adláteres (y sentar un modelo moral) y Hesíodo simplificó y organizó los relatos de forma teogónica para transformarlos en la literatura sagrada helena. Pero entre todas, la mejor manera de adentrarse a la riqueza y complejidad de los mitos griegos en su fase literaria fue y es la obra de Píndaro (518-438 a.C.), cuyos poemas rebosan de alusiones concisas y rápidas a héroes y dioses en sus gestas épicas, logrando la impresión de un pasado glorioso que aún hoy día eclipsa el presente. La prosa también desempeñó un papel destacado, principalmente con dos pensadores: el historiador Heródoto (484-425 a.C.) y el filósofo Platón (427-347 a.C.). Entre ambas formas literarias, la diferencia reside (aparte de la forma literaria) en que la primera hace un uso instintivo o inconsciente y la segunda uno razonado de los varios escenarios humanos para arrojar luz sobre sus situaciones vitales.

Por el prurito de explicar y llegar a entender, filósofos como Aristóteles encuentran una cierta (aunque insípida) vecindad de intereses, temas y problemas, entre el mito y el *logos*. Sin embargo, el mito, como estrategia de persuasión, es el adversario natural de la filosofía; por ello, si el deseo de explicar y entender los aproxima, la duda los separa. Porque, como apostilla Aristóteles¹¹, la duda constituye el instrumento de análisis crítico por excelencia, así como la pretensión concomitante de ofrecer una prueba por parte de la razón humana. Entonces, con la duda nace el *logos* y supera al mito en el deseo de explicar y entender, y se erige en el elemento esencial del pensamiento crítico.

¹¹ Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, B4, 100-20.

Esto tuvo como consecuencia la desconfianza de Platón; un cambio de actitud frente a las fantasías narrativas y el arte poético. Desde entonces no se vive más a ciegas y depositando la confianza en creencias improbables, sino pidiendo explicaciones racionales. Aunque los problemas sean los mismos, la actitud y el método han cambiado del mito al logos.

Todos los análisis actuales sobre el mito emprendidos desde el logos son deudores del arqueólogo alemán Karl Otfried Müller (1797-1840) y su obra *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Indudablemente, él fue quien fundó la escuela alemana de mitología e influyó en científicos, como el filósofo alemán Friedrich Max Müller (1823-1900), quien dedicó sus reflexiones principalmente a la literatura religiosa hindú desde la filología comparada. Lo que demandó del investigador alemán un análisis más allá de la fe para racionalizar las coincidencias y diferencias entre los mitos religiosos de una y otra cultura. Para Müller¹², las divinidades religiosas personifican las fuerzas de la naturaleza, las cuales, dependiendo de su daño o beneficio para los hombres, florecen acompañadas de una narración aclaratoria. Ciertamente, su crítica a las religiones se detuvo frente al cristianismo, al que consideraba superior a cualquier otro culto religioso. Sin embargo, sus trabajos compeleron más tarde a Feuerbach, Marx, Nietzsche, y otros muchos, a hacer un ataque devastador al cristianismo y a la religión en general¹³.

El título *Del mito al logos* es una expresión clásica acuñada por Wilhelm Nestle¹⁴ (1865-1959) con la que describe el filólogo alemán (y todo aquel que la utilice) el salto ejecutado por los pensadores helenos al logos para dejar atrás las explicaciones fantasiosas y arribar

¹² Sobre el estudio sistemático de los mitos, *cfr.*, Schmith, Eugen von, *Der Philosophie der Mythologie und Max Müller*. Carl Dunckers Verlag. Berlin 2008, p. 1-56.

¹³ Crítica iniciada (aunque sin continuidad histórica) por Heráclito, Jenófanes de Colofón, Eurípides y el mismo Platón.

¹⁴ *Cfr.*, Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart 1975, 580 pp.

a las racionales. Sea Freud o Jung, Levi-Strauss o Kerényi, el estudio de los mitos se ha extendido a todas las disciplinas (incluyendo el derecho) y ha dejado de ser ornamento del pasado heleno para constituir un aspecto cultural e ideológico de todas las sociedades actuales, tal y como atestigua Roland Barthes en su obra *Mitologías*, o Alfred Rosenberg con *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*.

En lo sucesivo se presentarán las ideas de antropólogos¹⁵ y filósofos¹⁶ que se ocuparon de los mitos fundacionales y su efecto en los sistemas normativos. Los antropólogos ofrecen los mitos, mientras los filósofos ensayan su racionalización. Es necesario recordar previamente que todo sistema normativo impone un *deber*, necesario para mantener un *orden* indispensable para la vida, que reclama *obediencia*, y cuya *falta* provoca un sentimiento de *culpa*, que solamente se revoca con el *castigo/expiación*. Deber, orden, obediencia, falta/culpa y castigo son los conceptos fundamentales que trata de explicar toda mitología y filosofía normativa.

1. ANTROPOLOGÍA DEL MAL

En principio puede aceptarse que el mundo y la reflexión sobre el mundo poseen un orden y legalidad, y que ese orden y legalidad es bueno porque gracias a él es posible el ser y la vida (incluso podría afirmarse que sólo bajo ese orden determinado es posible). También

¹⁵ Marcel Mauss y René Girard. Del primero, sobre todo, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main 2010, 207 p. Del Segundo, dos libros: *Der Sündenbock*. Benziger Verlag. Zürich 2007, 303 p. Y *Das Heilige und die Gewalt*. Patmos Verlag. Stuttgart 2010, 480 p.

¹⁶ Immanuel Kant y Friedrich Nietzsche. Del primero, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. Band VI. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1999, 105-124 pp. Del Segundo: *Zur Genealogie der Moral*. Band V. De Gruyter Verlag. München 2000, 245-421 pp. Y *Die fröhliche Wissenschaft*. Band III. De Gruyter. München 2000, 343-651 pp.

espontáneamente puede afirmarse que el mal¹⁷, por ser opuesto al bien, contraviene ese orden. Es incluso un uso del habla común decir que el mal es la tergiversación de un orden. Pero ¿qué es lo que se entiende por orden del mundo? Por orden o legalidad del mundo se entenderá la disposición de los entes, en relación unos con otros, gracias al cual es posible la existencia de todos como un todo. Y, en un sentido religioso, se puede agregar que esa relación no sólo es entre los entes del mundo sino, además, de estos con Dios. Entonces, si el mal se concibe como opuesto al orden del mundo, querrá esto decir que con el mal hay una ruptura de la relación con Dios y el mundo. Y quién rompe esta relación lo hace para optar por una relación consigo mismo, excluyendo todo lo demás (i. e., Dios, mundo y universo). Por eso, el mal es concebido primeramente como una negación, no obstante que lleva aparejada una afirmación: negación del orden impuesto por Dios al universo (por la creación del ser y la vida) y afirmación exclusivamente del propio yo.

Puede preguntarse, ¿por qué Dios y el orden del universo tienen que ser la medida del bien o el mal? ¹⁸ Ciertamente no es indispensable apelar a una autoridad superior a la del hombre para poder determinar el bien o el mal; pero una concepción ética atea siempre tendrá que enfrentarse a la objeción de la ausencia de aval¹⁹; ade-

¹⁷ El egoísmo como la razón del mal; colocar el yo por encima de cualquier otro interés público. La pregunta sería si hay un entorno donde el yo predomine sobre todo lo demás; si en la vida o esfera privada es posible la consideración del yo solitario y sobre todas las cosas. *Cfr.*, Görres, Albert, Rahner, Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*. Herder Verlag. Feribug 1982, p. 95 y ss.

¹⁸ Difícil separar en los tiempos antiguos (incluso en los actuales) el problema del mal de su concepción religiosa, porque siempre se entenderá el problema del mal dentro de un esquema social jerárquico, donde quien actúa mal atenta contra un superior (ley/autoridad). *Cfr.*, Häring, Hermann, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht*. Primus Verlag. Darmstadt 2001, p. 15 y ss.

¹⁹ No se niega que asumir un “aval” presenta otros problemas cuando, como en el caso de Job, no admite justificación o explicación alguna a sus designios.

más, resulta lógico pensar que, si el hombre no es el responsable del ser o la vida, entonces el hombre no tiene el derecho a determinar y fundar en él mismo el orden.

En un sentido amplio puede hablarse del mal como opuesto al orden del mundo, y de este modo se puede hablar del *mal natural*, o sea, del mal en la naturaleza que, en contraposición con el bien de la naturaleza, no promoverá el ser y la vida, sino la destrucción y ruina. Y, en un sentido estrecho, el mal será concebido (en sentido ético), como la actitud voluntaria del hombre que opta por actuar contra ese orden a sabiendas de todo lo que procura. De tal forma que el mal no sólo atentara contra el orden impuesto, sino contra su mismo perpetrador.

Pero puede preguntarse, ¿cómo es posible que alguien opte voluntariamente contra el orden, razón de su propia existencia? En sentido religioso, el mal afirma el propio yo a costa de negar todo aquello que posibilita su ser. Aunque podría decirse que antes debería plantearse la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que exista el mal, si como tal se opone al orden responsable de todo ser, incluso del ser del mal? De otro modo, esta pregunta se podría formular así: ¿qué sentido puede tener el mal que se opone a todo (Dios y el mundo); a todo lo que tiene sentido?²⁰

Si se acepta que el mal tiene sentido y/o existencia independientemente del orden y de su creador, entonces habrá que hablar del mal en un sentido equívoco; esto es, el mal como un orden y sentido paralelo y que es nombrado *mal*, aunque no esté en contraposición con el bien. De esta manera, no se estaría hablando del mal como opuesto al bien y que implica la destrucción del orden y el sentido sino, más bien, de dos órdenes distintos. Para que tenga sentido hablar del mal como opuesto al bien habrá que entender al mal, en

²⁰ Por eso, hablan muchos autores del mal como de una negación o privación (*cfr.*, san Agustín, Confesiones. Libro IX, Cap. XIV-XXX); aunque esta sea una forma también de banalizar del mal.

sentido propio, negativamente, como negación del orden del mundo y no como una propuesta alternativa del orden que se presenta bajo el rótulo del bien.

Hay que aceptar que el sentido y existencia del mal deriva del bien, pues sólo hay un orden que posibilita el ser y la vida. Por lo tanto, el problema del mal es un acertijo, porque es un sinsentido dirigir la voluntad contra uno mismo y optar contra el orden/fundamento del ser. Por eso, tendrá siempre relevancia preguntarse por la causa y principio del mal, de la transgresión y desobediencia a la ley.

1.2. MITOS DEL MAL: MAUSS Y GIRARD

Mauss y Girard coinciden en que los mitos han surgido para conciliar las esperanzas y deseos del hombre a una vida en paz y tranquilidad frente al aumento del mal en el mundo. En un primer momento, el hombre experimenta, paralelamente al deseo natural de supervivencia, un profundo malestar provocado por la amenaza a ser exterminado por las fuerzas naturales (como sequías, o inundaciones, erupciones o terremotos, enfermedades y otros males). Como el hombre no puede vivir tranquilo ante la inminente amenaza de muerte, crea símbolos que no envejecen y alivian su temor del fin total²¹. A este conjunto o sistema de símbolos se les llama cultura, que es un organismo que perdura y sobrepasa la caducidad natural de las cosas: las culturas no perecen de muerte natural, porque no son organismos de la naturaleza; no perecen, se funden o fusionan con otras y perviven a lo largo del tiempo.

Pero la cultura no sólo representa el deseo de permanencia del hombre sobre la tierra sino, a la vez, la forma en que se desea esa permanencia. Y como deseo de permanencia, la cultura es la expresión de la voluntad de vivir, y ya no sólo del miedo a la muerte.

²¹ La relación entre símbolos y cultura ha sido estudiada, entre otros, por Ernst Cassirer. *Cfr.*, Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Meiner Verlag, Hamburg 1998, p. 3 y ss.

Cultura, en sentido lato, es una palabra que proviene de la agricultura y significa todo aquello que hace el hombre para adaptar el entorno a las exigencias de su supervivencia; adaptación del entorno a través del trabajo. De una manera general se ha podido hasta nuestros días dividir la actividad del hombre en dos grandes esferas: la esfera del trabajo, de la necesidad, esfuerzo, ahorro y parquedad; y la esfera del descanso, del ocio, disfrute y esparcimiento. En la primera, la actitud predominante es la disciplina, el orden y sentido colectivo, y la necesidad de supervivencia. En la otra, predomina la actitud espontánea, personal, pasajera y placentera. A esta segunda se denomina esfera del tiempo libre.

El tiempo de ocio surge cuando griegos y romanos (cada cual en su época de esplendor) sometieron a otras tierras y pueblos, pudiendo de esta manera esclavizar a los hombres para que realizaran los trabajos penosos y pesados mientras ellos se entregaban al ocio y esparcimiento.

Huelga decir que sólo los nobles podían disfrutar de él, porque eran los únicos que podían costearse compra y manutención de esclavos. El empleo de esclavos como criados, campesinos, pastores, artesanos, albañiles, carpinteros, y en otras actividades necesarias para la subsistencia diaria, prohió el desprecio por esas tareas laborales entre los nobles o patricios²². Con el tiempo, la situación normal de vida para el noble fue el ocio, mientras que el trabajo calificó a las clases inferiores. El lenguaje guardó testimonio de esta situación: la palabra griega: *skolé* significa ocio, y su negación *askolé* significa trabajo. En latín ocio es *otium*, y tenía al trabajo físico contrapuesto a ella a través de la negación *ne*. En efecto, negocio significa literalmente la negación del ocio. Analizando la palabra ocio en griego se entiende para qué debía ser empleado provechosamente el tiempo. De la palabra *skolé* se deriva la palabra escuela, y así como ahora ir a la escuela es emplear el tiempo en educarse, de

²² Cfr., Aristóteles, Política, 1337b.

la misma manera el ocio servía a los ricos de tiempo de formación, reflexión y contemplación. Ocio era todo menos inactividad, sino más bien condición de posibilidad de reflexión, que en su variante más pragmática fue interpretado por los antiguos romanos como ejercicio político. Hacer política significaba la reflexión y ejercicio de una teoría pública o de interés público²³.

Un reflejo de esta concepción del trabajo la ofrece la religión griega y romana²⁴. Los griegos tienen una religión más apegada al espíritu épico que al laboral. Los dioses griegos son completamente antropomórficos, lo que significa que su vida conjunta todos los placeres y pasiones de la tierra y vida mortal. Estos placeres son, por antonomasia, contrarios al trabajo, a sus penas y esfuerzos. Por eso, el héroe griego, que imita con sus acciones a los dioses, no puede preciarse de trabajar: iguala a los dioses alejándose de la necesidad del trabajo. Aunque, como se ha hecho notar, es necesario distinguir entre la religión de los nobles o patricios y la religión del pueblo en la antigua Grecia²⁵. En la religión de los nobles, el trabajo es algo execrable, mientras que para el pueblo no es así: Heracles, el héroe popular, entra en el Olimpo gracias a su esfuerzo realizado en los 12 trabajos impuestos. La diferencia entre la religión de los nobles y la del pueblo la representa la diferencia entre poesía épica y lírica respectivamente²⁶. Mientras que los ricos y poderosos encuentran reflejada su sensibilidad religiosa en los grandes poemas épicos

²³ Cfr., Aristóteles, Política. Libro IV.

²⁴ La religión romana antigua tiene, como se sabe, sus raíces en la griega; por eso, lo que se diga de la segunda vale *mutatis mutandis* para la primera. Cfr., Gardner, F. Jane., Römische Mythen. Reclam Verlag. Stuttgart 1998, 156 pp.

²⁵ Cfr., Lexikon der Antike. Reklam. Stuttgart 1996, p. 548.

²⁶ Cfr., Moses. I. Finley, El Mundo de Odiseo; donde el autor sostiene la tesis de que los poemas homéricos describen una sociedad aristocrática, en la que sólo tienen derecho de acción los reyes, jefes de clan y guerreros, o sea, gente que sólo tiene un interés en la riqueza, destreza en el combate y el honor. Gente que rendía culto a dioses demasiado humanos, demasiado parecidos a ellos. Finley, M. I., El mundo de Odiseo. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

(Homero), el pueblo da forma a su religión a través de la lírica. En la poesía se representa a los dioses arrogantes, siempre ociosos, ocupados en resolver los problemas causados por sus propias pasiones, indiferentes a las penas de los hombres. En la lírica popular predomina la solidaridad entre dioses y hombres, incluso compiten unos contra otros y se tienen respeto y envidia mutuamente. En la lírica los dioses son más humanos, mientras que en la épica resultan simplemente elitistas. Debido a esto, el panteón griego es tan variado (por no decir caótico) y los dioses desempeñan tantas labores diferentes. Por ejemplo, Palas Ateneas, diosa guerrera, protectora de las artes y de las artesanías que, sin embargo, no pudiendo igualar el arte de los tejidos de *Aracné* la convierte en araña. Otros casos son aún más reveladores de la mentalidad griega antigua, porque se trata de dioses temidos y envidiados por su trabajo y compromiso con los hombres, y también por eso castigados por los otros dioses. Por mencionar dos: *Esculapio*, dios de los médicos, que no contento con curar a los enfermos, resucitaba a los hombres y desafiaba con esto el poder divino de Zeus y el predominio del Hades sobre los muertos. Y el famoso Prometeo, que arrebató a los hombres de su miserable existencia dándoles el fuego de la ciencia e iniciando con esto la primera civilización humana. Trabajo y compromiso social parecen ser tanto causa de escándalo como de elevación personal entre uno y otro grupo de dioses, reflejando de alguna manera la situación que prevalecía entre patricios y plebeyos. Un caso más es el de Vulcano, recluso en las profundidades de la tierra, trabajando porque es feo y deforme, por esto mismo, excluido de la mesa en el Olimpo. Los dioses griegos suelen trabajar cuando son feos o cuando por alguna falta son expulsados del Olimpo²⁷.

No hay cultura sin trabajo, y el fin del trabajo nunca ha significado la simple obtención del sustento alimenticio, sino la creación de símbolos que expresen la voluntad de vivir.

²⁷ *Cfr.*, Burn, Lucilla, *Griechische Mythen*. Reclam Verlag. Stuttgart 2019, p. 110 y ss.

Se dirá que toda criatura comparte con el hombre esta voluntad de vivir (conocida comúnmente como instinto de supervivencia), pero la gran diferencia del hombre respecto a todos los animales es la incansable búsqueda de símbolos que plasmen este deseo. Y la inevitable cuestión sobre la necesidad de símbolos se responde indicando que la voluntad de vida del hombre se manifiesta como un anhelo de eternidad²⁸. Entonces, a través del símbolo expresa el hombre, desde siempre, un sentimiento religioso de eternidad y trascendencia: la voluntad de vida y anhelo de eternidad.

En el plano material o práctico, la *voluntad de vida* se afirma mediante el trabajo, que dota de sentido permanente a la cultura de un pueblo, a su deseo de conservación y desarrollo. Más allá de Karl Marx, de la división del trabajo y organización de los medios de producción, el esfuerzo humano empeñado en transformar su entorno tiene un sentido religioso, porque está encausado a alcanzar la eternidad. La prueba, entonces, está en los símbolos perenes y su manifestación de anhelo de vida eterna. Es necesario analizar los símbolos de cada cultura, que pueden materializarse en dibujos y esculturas, edificios y costumbres, atuendos y organizaciones sociales, etc., pero sobre todo en relatos, y así entender el anhelo de vida eterna.

1.3. MITO Y RITO

Dentro de los símbolos culturales más importantes para contrarrestar el miedo a la muerte y el deseo de eternidad están aquellos utilizados en los ritos. Estos símbolos expresan con mayor profundidad el deseo de eternidad del hombre. Por eso, los ritos más primitivos han promovido la vida imitando sus procesos vitales, identificando y aislando los principios de fecundidad y fertilidad y creando símbolos que los reproduzcan a voluntad (el culto al falo es uno de los

²⁸ Cfr., Jamme, Christian, *Einführung in die Philosophie des Mythos*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2001, p. 96 y ss.

más extendidos en todas las culturas). Mito y rito tienen como fin la renovación y preservación del mundo y memoria²⁹. Esta idea está vertida en los estudios sobre las antiguas culturas mesoamericanas del Dr. Karl Taube³⁰, quien ha explicado los sacrificios humanos, practicados por los mexicas, desde el símbolo de la sangre, expresión viva del ritual de la renovación y preservación de la vida. Se piensa que esta ceremonia, su significado, está incorporada en la *pedra del sol*, conocida por muchos como calendario azteca.

En sus ritos, los hombres celebran el culto a los símbolos de la vida identificándose con el sol, con la tierra o el agua o con el poder de algún alimento. Por eso, se puede decir que el mito y rito son las técnicas más arcaicas para dominar la naturaleza, asegurar la vida y conjurar la muerte (el rito sería la mnemotécnica para renovar los procesos de vida). Las técnicas rituales mediante las cuales se transfería vida de un objeto a otro eran, por ejemplo, la *comuni3n sagrada*: apoderarse del espíritu de otros animales devorando su carne para obtener cualidades como fuerza, valentía o astucia (practicada en las bacanales³¹), etc., o ceremonias totémicas en las que se danzaba para provocar las lluvias, ahuyentar las plagas devastadoras, propiciar el nacimiento de hijos sanos, etc. Aquí, evidentemente, es menester evocar el *canibalismo ritual* practicado por todos los pueblos prehistóricos.

En este sentido, el rito es el gran símbolo de la vida, de la autoafirmación y permanencia del hombre en un entorno inhóspito, expresión de su voluntad de ser y persistir frente al miedo a la muerte. Pero lo interesante es que los ritos fueron técnicas de supervivencia a través de las cuales el hombre creyó apoderarse de la natura-

²⁹ *Ibidem*

³⁰ Sobre los mitos aztecas, *cf.*, Taube, Karl, *Aztekische und Maya-Mythen*. Reclam Verlag. Stuttgart 2019, p. 51 y ss.

³¹ La interpretación de los mitos puede discurrir de distintas formas: semiótica, filosófica, psicológica, sociológica, etc: *cf.*, Geyer, Carl-Friedrich, *Mythos. Formen, Beispi3le, Deutungen*. Beck Verlag. München 2021, p. 23 y ss.

leza; porque la supervivencia implica para el hombre que anhela una vida eterna somete a la naturaleza a su arbitrio³². Si desde un principio el hombre se sintió amenazado por la naturaleza hostil (como catástrofes naturales: inundaciones, plagas, enfermedades), sobrevivir significó someter lo natural a lo sobrenatural, lo dado a lo cultivado, lo insignificante a lo significativo o simbólico.

Y en el rito se unen los esfuerzos de todos los miembros a una causa común: la regeneración permanente de la vida y su dominio sobre la muerte. Los ritos, como técnicas que se afanan por la vida, implican forzosamente la fe en el dominio sobre la muerte; entonces, una cultura no sólo contendrá símbolos de vida, sino también de muerte³³. Por eso, el arte, la danza, el canto, la plegaria y el sacrificio son muestras colectivas de la dramatización de las fuerzas de la naturaleza, tanto de las productivas como de las destructivas. Los misterios y ritos de Eleusis, celebrados durante la época micénica, tienen como protagonistas a Deméter y su hija Kore o Perséfone (i. e., la que trae la muerte), secuestrada por el dios de los muertos y del inframundo, Hades. Deméter, diosa de la vida y la agricultura, cuando supo del secuestro de su hija fue a buscarla y descuidó sus deberes, sumiendo a la tierra en la infertilidad. Sólo hasta cuando la madre halló a su hija volvió tierra a dar sus frutos y se reinició el ciclo estacional con la primavera.

Cada pueblo y civilización se distingue por sus mitos y ritos. Es más; la historia de las distintas civilizaciones puede emprenderse desde sus símbolos y cultos de vida y muerte, porque estos refieren no sólo al anhelo de supervivencia en general, sino al miedo y forma

³² La propiedad privada como *institución natural* (cfr., Aristóteles, Política) tiene su fundamento en la inclinación del hombre a no solamente comer, sino someter y poseer permanentemente lo que le es propicio, así como destruir y aniquilar lo que le es dañino.

³³ Para ampliar el estudio sobre el culto a la muerte, cfr., Duerr, Hans, Peter, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2008, 665 pp.

de vida a perpetuar. El trabajo ha tenido una función ritual, porque la cristalización de esta o aquella forma de vida representa un empeño colectivo, y cada individuo es un generador de vida cuando por su trabajo ayuda a realizar ese proyecto de vida.

1.4. MITO Y FIESTA

Para hablar del sentido del mito y la fiesta hay que tomar como ejemplo la Edad Media, en donde, si bien existía una clara distinción entre lo sagrado y lo profano, no siempre se les tenían claramente diferenciados, porque el sentido de la vida abrevaba permanentemente del espíritu religioso del cristianismo en prácticamente todas las actividades.

Primero, hay que destacar la íntima relación entre religión, trabajo y descanso. Y para entender esta relación es necesario hablar del auténtico sentido de la fiesta. El sentido de la fiesta estaba dado con relación al trabajo y al culto religioso. Las únicas interrupciones de las labores se justificaban por la celebración de los ritos sagrados. Celebrar una fiesta (religiosa por antonomasia) era recordar o ratificar el sentido profundo de la vida, esto es; la relación del individuo con el todo (natural, social y divino), su conformidad y armonía con el universo.

De esta manera, los babilonios distinguían los días *fastos* de los *ne-fastos*³⁴, los días de trabajo (actividad humana) de los de fiesta y devoción. Entre ellos figuraba el Shabbatum, de donde se derivó el Sabat, y que los judíos dotarían de un valor religioso y moral, incluyendo la caridad y bondad hacia los animales de trabajo³⁵.

³⁴. McCall, H., *Mesopotamische Mythen*. En: *Mythen der Alter Kulturen*. Reclam. Stuttgart, 1987.

³⁵ *Cfr.*, Stemberger, Günter, *Jüdische Religion*. C.H. Beck Verlag. München 1989, p. 54 y ss.

Gracias a la fiesta coincidían religión y trabajo a través de la unión del sacrificio y la ofrenda. Por un lado, el trabajo representaba el esfuerzo diario necesario para ganarse la vida; esfuerzo empuñado en labor conjunta. Por otro lado, la religión expresaba la necesidad de vivir trascendiendo la individualidad (entendida como el aquí y ahora, *hic et nuc*); allegándose la compañía del prójimo a través del vínculo con lo absoluto. La fiesta sagrada manifestaba la importancia de la vida compartida dentro de la religión y el trabajo, porque ambos obligaban a reconocer la incapacidad natural del hombre para subsistir individual o solitariamente; ambos establecían el vínculo con lo otro, con Dios o nuestro prójimo. Y si bien ambos proveían de conciencia de límites, sólo la fiesta sagrada proporcionaba la conciencia de la trascendencia, porque era el tiempo dedicado a la contemplación (reflexión) de lo creado o realizado en el esfuerzo compartido, en la labor conjunta. Su símbolo, la ofrenda, representaba la unión de lo religioso y lo profano, del trabajo y sus frutos.

Las primeras fiestas judías, de origen cananeo, fueron fiestas agrícolas, sin fecha determinada y vinculadas al término de un ciclo de trabajo. Si bien se asociaron más tarde a hechos históricos, como la salida del cautiverio egipcio (1220 a. de C.)³⁶, siempre conservaron su relación al trabajo: la fiesta de los ácidos³⁷ coincidía con la recolección de la cebada; el *Pentecostés*³⁸ (cincuenta días después de la anterior) coincidía con la recolección del trigo; la fiesta de los *tabernáculos*³⁹ con la vendimia, etc.

³⁶ La Pascua; relacionada con el cambio de pastos para el ganado, y, por eso, desde el principio una fiesta relacionada con la migración permante del pueblo judío. *Cfr.*, Reklams Bibellexikon. Stuttgart 1992.

³⁷ *Cfr.*, Reklams Bibellexikon. Stuttgart 1992, p. 145-147.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

La esencia del día feriado (o día de fiesta) consiste en el sometimiento voluntario del tiempo profano (del aquí y ahora) a la contemplación divina. Lo que significa renuncia al yo y sus mezquinas necesidades para optar por algo otro superior: tiempo de contemplación, tiempo empleado en algo no utilitario (o de valor pragmático), pero esencial para el destino humano. Tiempo para la transformación espiritual del trabajador en la contemplación.

De esta idea nace la regla de San Benito de Nursia *ora et labora*, para imponer la unión inexorable de trabajo y contemplación, para sustraer momentos y espacios a la necesidad humana, para encontrar otra finalidad que el puro provecho material: tiempo y espacio (fiestas y templos) más allá de lo humano del hombre, con otra finalidad que su satisfacción material; por tanto, dedicado al culto divino. Punto culminante de toda festividad es la presentación de las ofrendas; punto de convergencia del fruto laboral y la devoción espiritual. Las ofrendas religiosas significan inmolar el trabajo y sustento humano a Dios. Todas las sociedades evalúan los productos del trabajo frente a Dios, mostrando con esto que no sólo sirven al hombre, a sus necesidades básicas, sino también a su vínculo espiritual con lo divino. La ofrenda religiosa representa el sacrificio de lo útil a lo contemplativo⁴⁰, con el fin de santificar la pena y el esfuerzo del trabajo, de dotarlo de una dimensión superior a la corporal, de sentido trascendente, de relación con lo sagrado.

Gracias a que todo trabajo implica necesariamente esfuerzo y pena⁴¹ se vuelve indispensable para el espíritu religioso del hombre; porque por el trabajo gana el hombre conciencia de su insuficiencia para crear su sustento y llegar a la contemplación. El esfuerzo y pena del trabajo tienen una dimensión religiosa⁴² que distingue y, a

⁴⁰ En este sentido el pan y el vino (símbolo del sustento básico del hombre) son consagrados por el cristianismo para convertirse en la razón de la alianza o comunión del hombre con Dios.

⁴¹ Génesis, 3, 17-20.

⁴² No sólo el esfuerzo del trabajo, sino también la misma muerte, *cfr.*: “*Con fatiga*

la vez, acerca al hombre a Dios, cuando a través de él conoce sus límites y carencias, a la vez que la necesidad de incluir al prójimo en su vida y supervivencia. Lo que en última instancia constituye la esencia de toda religión: reconocer que la vida no es un logro individual, sino que proviene de otro.

Hoy día puede surgir la duda sobre si desaparecerá la dimensión religiosa del trabajo cuando el esfuerzo y pena del trabajo lo absorba la técnica. Curiosamente, la acérrima crítica contra la religión nace en la era industrial, al tiempo que el hombre desarrolla la ciencia y técnica con el fin de simplificar el esfuerzo en el trabajo⁴³. Entonces, pareciera que, a mayor seguridad sobre la supervivencia, menor pena y esfuerzo en el trabajo; y que, a menor pena y esfuerzo en el trabajo, mayor conciencia de poderío. Y, pareciera también, que esta conciencia de poderío anula la noción de límites, conciencia de muerte y necesidad de Dios. Cuando el hombre se siente ilimitado y poderoso gracias al desarrollo de la técnica, no sólo no necesita más de Dios; prácticamente no necesita más de nadie⁴⁴.

El resultado actual de la pérdida del sentido religioso de la vida en el trabajo es la *mitificación del trabajo*, o sea, la idea de poder anular el esfuerzo laboral por el desarrollo tecnológico. El resultado ha sido la transformación del trabajo en objeto de culto: no más vinculado con la religión, sino erigido en religión. Y ¿qué pasa cuando el trabajo deviene objeto de culto y no preparación para el culto?⁴⁵ Pasa que el trabajo demanda para sí el rango de idea directriz, rectora, de la vida humana; tanto en lo individual como en lo social y

comerás de ella todos los días de tu vida. Espino y abrojo te brotará y comerás hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás pan hasta que retournes a la tierra, porque de ella fuiste tomado, pues polvo eres y al polvo volverás.” Génesis, 3, 17-19.

⁴³ Lehner, F., y Schmid, J., Technik, Arbeit, Betrib, Gesellschaft. Leske+Budrich. Oplade, 1992.

⁴⁴ Dessauer, F., Streit um die Technik. Josef Knecht. Frankfurt am Main, 1956.

⁴⁵ Cfr., Leñero Perez, J., *El tema del Trabajo en las Religiones*. Aguilar, Madrid 1959, pág. 17.

político. El trabajo, al ocupar el lugar de lo sagrado, se transforma en la exigencia vital de un rendimiento cada vez mayor. Y, ciertamente, la entrega total al trabajo ha tenido un carácter religioso, especie de nueva ley para las relaciones humanas, clave de la caridad fraternal⁴⁶. En cierta forma, esto no es nuevo: nada une más que el esfuerzo común para un mismo afán⁴⁷. Y en la religión el trabajo no ha tenido tampoco otro sentido: la comunidad entre los hombres surge del empeño de supervivencia. El problema es cuando deviene religión o sustituye el culto religioso: práctica idolátrica por cuanto suplanta el objeto primigenio de culto religioso (i. e. Dios) por algo distinto que pretende desempeñar su papel.

En este sentido religioso de idolatría, se usurpa el lugar de lo absoluto para amar al trabajo *sub specie divinum*, y al prójimo sólo en la medida de su rendimiento laboral⁴⁸.

Observando históricamente el deseo humano por la supervivencia (deseo de ejercer un dominio sobre la vida y la muerte), se pueden distinguir, según René Girard⁴⁹, dos etapas en la historia de la humanidad: la primera, caracterizada por el mito y la magia y, la segunda, caracterizada por la copula entre ciencia y tecnología. El elemento religioso está presente en ambos periodos: la fe actual como adhesión ciega en la infalibilidad de las máquinas y en la idea de que gracias a ellas es posible *progresar* y *ser felices* sin límite.

Ciertamente, el sentido religioso de la ciencia y la técnica es distinto al de los ritos y símbolos artísticos, porque gracias a la ciencia y a la técnica el hombre se ha convertido en el depredador más peligroso que desea a toda costa una supervivencia eterna⁵⁰;

⁴⁶ *Ibid.* pág. 25.

⁴⁷ Ortega y Gasset diría que la unidad entre los hombres la confiere cualquier tarea en común. *Cfr.*, Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas*. Revista de Occidente. Madrid 1930.

⁴⁸ *Cfr.*, Leñero Perez, J., *El tema del Trabajo en las Religiones*. Aguilar, Madrid 1959.

⁴⁹ ¿Es posible pensar lo Sagrado sin la violencia? *Cfr.*, Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt*. I. Das Opfer. Patmos Verlag. Stuttgart 2010, p. 9 y ss.

⁵⁰ Hoy día se juega con la idea de la *criogenización*, que no es más que el congela-

y para lograrlo, el hombre tiene que engañar la ley natural de exterminio, imponiéndose a la naturaleza, esto es, exterminando a la naturaleza⁵¹.

1.5. MITO, ORDEN Y ARMONÍA

El rito, se ha dicho, quiere preservar la vida; pero no sólo expresando la voluntad de vida y de dominio sino, además, encontrando la fusión del hombre con el cosmos, esto es: restituyendo la armonía con el entorno, quebrantada una y otra vez en su lucha por la vida⁵². Destrucción (dominio) y restitución (armonía) son las dos caras de la supervivencia religiosa, porque en esta dinámica destrucción/restitución el rito se acredita consumando la relación cósmica, la relación con el todo⁵³.

Para llevar a cabo esta relación cósmica -dice Girard- el hombre tiene a su alcance dos medios: la macrocosmización y la microcosmización⁵⁴. En la primera, el hombre toma partes de su cuerpo y les da una proyección cósmica (en la parte se ve el todo). El ejemplo típico es la adivinación del destino de individuos y pueblos en la lectura de la mano, o del hígado del cordero o de cualquier otra víscera. En la segunda, el hombre humaniza el cosmos (lo reduce al hombre). Típico de este proceso son los signos del zodiaco. El fin de

miento del cadaver con vista de ser reanimado (o resucitado) en el futuro, cuando la ciencia haya descubierto la forma de devolver los muertos a la vida. Pero, además de conservar la vida, existen muchos ejemplos de obstinación en la conservación de la juventud, como los cosméticos, el deporte, la comida baja en grasas, etc.

⁵¹ Esta idea es el *Leitmotiv* de la concepción económica de Joseph Schumpeter acuñada en el concepto *destrucción creativa*.

⁵² El hombre, para alimentarse, necesita matar o destruir la naturaleza. *Cfr.*, Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt. I. Das Opfer*. Patmos Verlag. Stuttgart 2010, p. 100 y ss.

⁵³ *Cfr.*, Van der Leeuw, Gerardus, *Phänomenologie der Religion*. Mohr Verlag. Tübingen 1975, 475 pp.

⁵⁴ *Ibidem*.

uno y otro movimiento tuvieron el mismo fin: entreverar el cosmos con el hombre, porque el destino de uno dependía del otro. Tanto en uno como en otro proceso (macro/micro), el rito ha sido esencial para celebrar esta unión de destinos.

Se ha mencionado reiteradamente que la lucha por la supervivencia humana fue desde el principio más allá de la pura satisfacción de necesidades fisiológicas y se convirtió en un anhelo de eternidad. Para ello, ha buscado someter a la naturaleza, que en bruto lo amenaza y que sólo sometida a sus deseos y necesidades (transformada por el trabajo) sirve a su supervivencia. En la acción de sometimiento se destruye y rompe la armonía que es necesario restituir a través del sacrificio, de la ofrenda sagrada, del *chivo expiatorio*, como lo muestra hace catorce siglos las sentencias mosaicas:

“Habló Yahvé a Moisés después de la muerte de los dos hijos de Aarón, cuando se acercaron delante de Jehová, y murieron. Y Yahvé dijo a Moisés: Di a Aarón tu hermano, que no en todo tiempo entre en el santuario detrás del velo, delante del propiciatorio que está sobre el arca, para que no muera; porque yo apareceré en la nube sobre el propiciatorio. Con esto entrará Aarón en el santuario: con un becerro para expiación, y un carnero para holocausto. Se vestirá la túnica santa de lino, y sobre su cuerpo tendrá calzoncillos de lino, y se ceñirá el cinto de lino, y con la mitra de lino se cubrirá. Son las santas vestiduras; con ellas se ha de vestir después de lavar su cuerpo con agua. Y de la congregación de los hijos de Israel tomará dos machos cabríos para expiación, y un carnero para holocausto.

Y hará traer Aarón el becerro de la expiación que es suyo, y hará la reconciliación por sí y por su casa. Después tomará los dos machos cabríos y los presentará delante de Jehová, a la puerta del tabernáculo de reunión. Y echará suertes Aarón sobre los dos machos cabríos; una suerte por Yahvé, y otra suerte por Azazel. Y hará traer Aarón el macho cabrío sobre el cual cayere la suerte por Jehová, y lo ofrecerá en expiación. Mas el macho cabrío sobre el cual cayere la suerte por Azazel, lo presentará vivo delante de Yahvé para hacer la reconciliación sobre él, para enviarlo a Azazel al desierto.” (Levítico, 16,1-10)

La conservación de la vida exige el sacrificio de la vida con el fin de restituir la armonía perdida. Es innegable que este es un acto de violencia primigenia que funda la sociedad y su cultura.

1.6. MITO Y SACRIFICIO

Marcel Mauss enseña que la actividad económica del hombre, desde el albor de las sociedades primitivas hasta nuestros tiempos, ha sido dirigida para obtener un excedente (que es propiamente a lo que se llama riqueza o plusvalía). De tal forma que el fin no ha sido simplemente ser productivo para sobrevivir, sino trabajar para alcanzar un excedente de producción más allá de las necesidades inmediatas de supervivencia. Este excedente no se consume, no se utiliza para satisfacer la necesidad de ninguno de los miembros de la sociedad, antes bien tuvo como objeto la dádiva u ofrenda. En este sentido, dice Marcel Maus, toda economía es religiosa hasta la medula, porque su fin es crear un excedente que ofrendar o regalar. Evidentemente, la ofrenda y el sacrificio tienen distintos significados a lo largo de la historia: en el cristianismo, por ejemplo, la ofrenda o sacrificio es el medio de unión del hombre con Dios (como ocurre en todas las religiones), pero en el cristianismo el sacrificio es de Dios para con los hombres y no al revés.

¿Cómo explicar el afán del hombre por producir más de lo estrictamente necesario? ¿Cómo explicarlo cuando los excedentes producidos eran convertidos en ofrendas y destruidos en ceremonias y ritos religiosos (y cuando no eran destruidos, los objetos producidos tenían un uso meramente ornamental)? ¿Por qué empeñaba el hombre tantas energías para algo esencialmente prescindible? Marcel Mauss responde que por la necesidad de cumplir con una dádiva u ofrenda: la dádiva u ofrenda entendidas como el medio para estrechar los vínculos sociales y cósmicos.

La vida primitiva giraba, según Mauss, alrededor de la deuda⁵⁵ u obligación para con los otros: deuda para con las fuerzas de la naturaleza, para con los muertos y la memoria de los antepasados. Por eso, la dádiva u ofrenda eran imprescindibles para habitar gregariamente la tierra. Entonces, la pregunta: ¿por qué empeñaba el hombre tantas energías para algo esencialmente prescindible?, se responde atendiendo a la solidaridad de la vida gregaria. Cada cual se esmera en obtener un excedente y así poder regalar a los hombres y a los dioses. La finalidad ha sido el restituir la armonía perdida y continuar con el obstinado anhelo de la supervivencia eterna.

Mauss recomienda, para entender la importancia del excedente, el vincularlo al sentido primitivo de la ofrenda: regalar significaba ofrecer algo de sí mismo para entrar en relación con el otro. Y cuando la ofrenda es de algo esencial para el hombre, entonces se convierte en sacrificio. Un sacrificio (como forma de dádiva) tenía y tendrá siempre un sentido sagrado, por una simple razón: lo que se sacrifica es vida para obtener o producir más vida. Los alimentos pertenecen a la dimensión de lo sagrado, porque dan la energía necesaria para la vida. Sacrificar alimentos a los dioses, o entregarlos como dádiva, implica que sólo ofreciendo vida se podrá garantizar la vida. Rito y ofrenda (o sacrificio) se implican mutuamente: ambos refieren a la conciencia o reconocimiento de la pequeñez del hombre, de su dependencia con el todo y, por eso, de la expiación de su culpa por haber destruido en su afán de vivir eternamente.

La dádiva (u ofrenda), como forma necesaria de interacción social, asume la idea de que el yo depende de la vida de los demás y de su relación con el todo.

1.7. MITO Y TRANSGRESIÓN

⁵⁵ Nietzsche propone también una lógica del deudor/acreedor en toda ética cristiana (sea católica, calvinista, luterana, etc.). *Cfr.*, *Zur Genealogie der Moral*. Band V. De Gruyter Verlag. München 2000, 245-421 pp.

La relación con lo divino no es con un más allá inalcanzable, sino con un *aquí y ahora* del hombre, con su ansia de eternidad. Por ello, porque esa ansia brota del hombre, la armonía con el todo, con lo eterno, implica la armonía con uno mismo.

El pecado, y su conexo sentimiento de culpa, crearán una tensión entre lo eterno y lo perecedero, entre el yo y el universo; porque pecado significa la renuncia voluntaria a la unidad con lo divino, con lo eterno, para pactar egoístamente con uno mismo y adherirse al yo perecedero. De ahí que -para san Agustín⁵⁶- con el pecado surja la conciencia de límites del hombre, a la vez que la conciencia del tiempo.

Si el anhelo del espíritu humano es la trascendencia y el vínculo con lo eterno, el pecado implicará una traición a este anhelo espiritual y una opción por lo material y temporal, responsables de la insatisfacción y sentimiento de culpa. Para San Agustín, tiempo y culpa son dos formas de la conciencia humana en estado de pecado. Estado que crea también un sentimiento de soledad y falta de armonía con el todo.

A partir de San Agustín se pensó definitivamente que la historia discurría linealmente y tendía a un fin que le daba su sentido y marcaba su término; porque se pensaba que a la culpa debía seguir linealmente el arrepentimiento, expiación y, finalmente, el perdón. Sólo de esta manera encontraría el hombre la redención y salvación al final de los tiempos⁵⁷.

Si bien para los helenos se “pecaba” por ignorancia⁵⁸, los cristianos tenían claro que existían faltas cometidas con todo el saber y la voluntad. Por ello, la mayor falta o pecado que, según los católicos,

⁵⁶ Si el hombre es de hechura divina, necesariamente es bueno, ¿por qué entonces es malo? Cfr., Aurelio Agustín, Confesiones. Libro IX, Cap. XIV-XXX. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1979, 90 y ss.

⁵⁷ Claro que ya Aristóteles pretendía ver una teleología en el devenir de la naturaleza, pero nunca en la historia ni tampoco unido al concepto moral de culpa.

⁵⁸ Por el lado mítico, *Edipo*, el arquetipo del hombre trágico que encarna todos los

pueda cometer el hombre es contra el *Espíritu Santo* (Mateo 12:32); lo que equivale a faltar voluntariamente a aquello para lo cual el hombre ha sido creado: su relación con el todo. Y lo que exactamente hacía posible la relación con el todo (i. e., lo eterno, lo divino, lo universal, absoluto, etc.) era la disposición al sacrificio y a la renuncia. No es de extrañar que los primeros cristianos, los mártires y santos, poseyeran una gran disposición a la renuncia y sacrificio (de su propio yo), debido a su fuerte relación con la comunidad de feligreses y comunión con Dios.

Si en la actualidad no existe conciencia de culpa o pecado es porque el compromiso se establece sólo con uno mismo, e incluso éste se replantea permanentemente según la ocasión: no hay a largo plazo fidelidad a las ideas ni compromisos que cada cual realiza considerando su propio beneficio. Ciertamente, el resultado es vivir sin culpa ni vergüenza, aunque alienado, porque la conciencia de nuestro yo es social (con el todo) y sin el otro se pierde la experiencia plena de uno mismo.

1.8. MITO Y EXPIACIÓN

La tesis antropológica de este trabajo (y de M. Mauss y R. Girard) asume que para el hombre la vida eterna constituye el principal motor de su vida, de tal manera que por ese medio pueda liberarse tanto de la vida como de la muerte: de la vida, en tanto significa inseguridad y amenaza permanente, siempre compelido por sus necesidades constantes e imperiosas; y de la muerte, por su destrucción definitiva.

Sin embargo, y pese al ansia de eternidad, el hombre está aquejado de una debilidad humana, que define su existencia, y le impide alcanzar su anhelo más profundo. Esta debilidad humana se

males humanos debido a la ignorancia (sobre todo: ceguera frente al destino). Por el lado filosófico, Platón, *cfr.*: Protágoras, 357d-e: “*La acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia*”.

presenta en el Antiguo Testamento como producto del castigo del pecado de soberbia. En el Génesis hay por lo menos dos pasajes muy importantes sobre el tema, a saber:

“Entonces el Señor Dios dijo: He aquí, el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal; cuidado ahora no vaya a extender su mano y tomar también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre. Y el Señor Dios lo echó del huerto del Edén, para que labrara la tierra de la cual fue tomado. Expulsó, pues, al hombre; y al oriente del huerto del Edén puso querubines, y una espada encendida que giraba en todas direcciones, para guardar el camino del árbol de la vida”. (Génesis, 3,21-24)

“(…) Y dijeron (los hombres): Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta los cielos, y hagámonos un nombre famoso, para que no seamos dispersados sobre la faz de toda la tierra. Y el Señor descendió para ver la ciudad y la torre que habían edificado los hijos de los hombres. Y dijo el Señor: He aquí, son un solo pueblo y todos ellos tienen la misma lengua. Y esto es lo que han comenzado a hacer, y ahora nada de lo que se propongan hacer les será imposible. Vamos, bajemos y allí confundamos su lengua, para que nadie entienda el lenguaje del otro. Así los dispersó el Señor desde allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso fue llamada Babel, porque allí confundió el Señor la lengua de toda la tierra; y de allí los dispersó el Señor sobre la faz de toda la tierra. (Génesis 11:6-9)

Esta calamidad que acompaña a la debilidad natural del hombre es concebida por Hyam Maccoby⁵⁹ como una *sombra* u oscuridad en todo ser humano. Primero, porque significa la experiencia de impotencia ante las dificultades que tiene que confrontar, siempre en desventaja y con pocas expectativas de éxito. Segundo, porque la supervivencia se vive como lucha permanente, donde para sobrevivir hay que matar o destruir. Y esta destrucción confiere al hombre el estatus de portador del mal y un sentimiento de culpa. Ambos

⁵⁹ En la obra del oscuro Jacques Lacan también aparece esta *sombra* (junto con el *espejo* y la *máscara*), pero más claro es Maccoby. Cfr., Maccoby, Hyam, *Der heilige Henker. Die Menschen Opfer und das Vermächtnis der Schuld*. Thorbecke Verlag. Stuttgart, 2021, p. 11 y ss.

sentimientos, el de impotencia y el de culpa, *ensombrecen* la vida del hombre, quien tiene como única salida el rito del sacrificio del *chivo expiatorio*.

Para Zentner⁶⁰, este temor elemental acompaña siempre al hombre como su sombra, y no es sino gracias al olvido que puede acometer su vida diaria. La represión de estos contenidos mentales en el olvido supone un almacenamiento de energía que fluye en la creación de la cultura. Por eso, otra vez, el resultado del miedo y anhelo de eternidad es la cultura misma.

1.9. MITO Y RESTITUCIÓN

La destrucción necesaria para sobrevivir da lugar al sentimiento de culpa y vergüenza, que compelen a la expiación y perdón. En la lógica del acreedor y deudor, la culpa sólo puede ser expiada cuando se restituye lo tomado (cuando hay una redención). Si aquello que se tomó fue la vida, entonces hay que restituirla sacrificando otra vida. Y la vida que se ofrece en expiación se llama *chivo expiatorio*⁶¹. La expiación tiene también la intención no sólo de restituir lo tomado, sino de librar al hombre del mal, que en su más simple expresión se presenta como la muerte: se sacrifica un chivo, para que él hombre mismo no sea el sacrificado. La fórmula exige sacrificar (matar) para vivir.

Para Girard, el rito y el sacrificio son las primeras técnicas humanas que desean ejercer control sobre la vida y la muerte; son por eso una expresión del anhelo del hombre por lo sagrado, por vincularse con dios y el cosmos. Con la unión del poder político con el sagrado se justificará cualquier tipo de sacrificio so pretexto de restablecer el

⁶⁰ Existe el recuerdo voluntario, pero ¿existe el olvido voluntario? *Cfr.*, Zentner, Marcel. *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge de Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2005, p.135 y ss.

⁶¹ En la tradición cristiana, el *chivo* expiatorio se convertirá en el *cordero* que quita, mediante su sacrificio, la culpa y otorga el perdón.

equilibrio quebrantado. El hombre prueba su poder para la vida en la destrucción guerrera: sólo quien tiene la máxima capacidad destructiva, tiene el mayor poder para asegurar el equilibrio de la vida⁶².

No obstante que la muerte nutre la vida, la violencia en una sociedad debe ser mitigada a través de los sacrificios. Es necesario ir construyendo *víctimas rituales* que desahoguen el poder agresivo de los hombres. El investigador Hyam Maccoby quiere ver en el sentimiento de culpa y expiación el fundamento de la guerra; una especie de sacrificios humanos a gran escala para garantizar la preservación de la vida. En este sentido, la guerra será un eco de la lógica que manda matar para conservar la vida sin culpa ni vergüenza y con un sentimiento de agresión menguado. La guerra como la arena representan esferas legítimas de la expresión destructiva. Sin embargo, el mito ordena, *prima facie*, respetar la vida. ¿Cuál es la postura de la filosofía frente a los mitos, sus conceptos fundamentales y el sistema normativo a que han dado lugar? Primero, se verá la postura de la filosofía frente al mito (Sócrates/Platón), y después la forma como enfrenta el problema del mal: el deber, la culpa, el castigo y el perdón en Kant y Nietzsche.

II. MITO Y HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

2.1. PLATÓN

Se ha dicho que, en el *principio*, el mito dominaba ser y saber; y como éste se refería al plano de lo sobrenatural, sólo se tenía acceso a su “verdad” a través de una revelación, y ésta sólo se le concedía al vidente, profeta, sacerdote o poeta (Homero). El mito explicaba

⁶² Nuevamente, ver las ideas económicas de Joseph Schumpeter sobre la *destrucción creativa*.

el mundo común a todos los griegos e instruía sobre las diferencias entre ellos y los otros (egipcios y persas): el mito era, entonces, una cuestión de cultura nacional.

Pero hace 28 siglos, los jonios descubren la naturaleza y la razón, o sea; el acceso natural y racional al conocimiento de la *Physis*. Si el mito dominaba el ámbito sobrenatural, la ciencia dominará lo natural; si el mito sólo era interpretado por el elegido, el conocimiento científico será asequible para cualquier ser racional; si el mito proyectaba el interés del hombre por la explotación de la naturaleza o *Physis*, la ciencia jonia separó sujeto de objeto para que su análisis no estuviera guiado por interés utilitario alguno, sino que fuera una investigación del ser en sí; por último, si el mito era local o cultural, la ciencia sería universal.

Esta actitud frente a la *Physis* abre la posibilidad de instaurar la razón como autoridad y no más la fe o el deseo utilitario (o incluso la autoridad divina). Esto marca el nacimiento de la ciencia; y la importancia de ella en sus orígenes está en relación con lo que rechaza y no tanto con lo que acepta, i. e.: no como ciencia positiva sino como actitud ante la *Physis*. Lo que caracteriza la actitud filosófica es el interés por la verdad fuera de la conveniencia pragmática del sujeto cognoscente.

Si bien con esto se propone que con la filosofía se supera el mito, Platón, no obstante, hace en sus diálogos un uso profuso de los mismos, contradiciendo aparentemente la presente tesis y confundiendo a quienes se aplican a su estudio. A lo largo y ancho de su obra, se trate de diálogos de juventud, madurez o vejez, se encuentran relatos que el mismo autor designa como mitos: en el *Timeo*, de la creación del mundo; en el *Banquete*, del origen del hombre; en el *Georgias*, *República* y *Fedón*, de la muerte, el más allá, juicio final y del premio o castigo⁶³. Vale la pena apostillar que fue el mismo Platón quien acuñó el término mito y fijó su sentido primigenio.

⁶³ Todo esto tiene un tufo a “cristianismo anticipado”, por eso hay quien han ex-

La confusión se acrecienta cuando se observa que en diálogos como el *Eutifrón*⁶⁴ cuestiona abiertamente la verdad de los mitos y en el *Fedro*, a pregunta expresa sobre su verdad, responde Sócrates que no se ha ocupado del tema.

*“Sócrates.- Pero yo, Fedro, considero, por otro lado, que todas estas cosas tienen su gracia; sólo que parecen obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte. Porque, mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y, además, la de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres prodigiosos, aparte del disparate de no sé qué naturalezas teratológicas. Aquel, pues, que dudando de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando de una especie de elemental sabiduría, necesitaría mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto para esto. Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo.”*⁶⁵

Sin embargo, en el *Timeo* admite que, si bien hay un riesgo en adherirse a ellos (debido a su inverificabilidad), se trata de un bello riesgo que bien vale la pena correr. Entonces, surge la pregunta: ¿qué pretende Platón con sus mitos? Y se ha respondido que o bien Platón es un fabulador antes que filósofo o que los usa como medida de precaución ante la condena de Sócrates, o que tienen una utilidad didáctica sin asumir su verdad literal o que es la forma de comunicar un conocimiento esotérico a los elegidos o, incluso, que con ellos Platón hace escarnio de las “explicaciones” de Homero y Hesíodo sobre el hombre y su mundo.

¿Cuál de todas estas opciones es la correcta? Lo primero que puede decirse fuera de toda duda es que ni Platón ni Sócrates creyeron a pie juntillas en la verdad de los mitos. Sin embargo, no

plicado a Platón, y sobre todo al platonismo, desde el mensaje evangélico. *Cfr.*, Ivánka, Endre, v., *Plato Chistianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Johannes Verlag Freiburg 1990, p. 19 y ss.

⁶⁴ Platón, *Eutifrón*, 6b-c: “(...) *Pero dime, por el dios de la amistad, ¿tú de verdad crees que esto ha sucedido así?*” (...) *¿Debemos decir que esto (i. e., el mito) es verdad?*”.

⁶⁵ Platón, *Fedro*, 229e, 4.

porque los hayan considerado carentes de verdad literal, admitieron su falta de fundamento. En el *Timeo*⁶⁶, por ejemplo, concede que no es posible hablar con certeza absoluta de los dioses, el origen y fin del mundo, aunque ciertamente aceptan que comunican algo y tienen sentido para los hombres. De suyo, su redacción simbólica o metafórica obligan a abandonar una interpretación literal y a creer en su contrastabilidad directa en la realidad. Entonces, ¿cuál sería su verdad? Para contestar, hay que analizar la naturaleza de los mitos.

¿Qué es un mito para Platón? El sentido más común es el de narración o explicación falsa, o no verdadera o inverificable; trata de algo a-temporal o pre-temporal, como la creación y fin de todas las cosas, la muerte del hombre y su juicio final; llena un vacío cognitivo y satisface la voluntad de saber. Si no tiene un valor de verdad indiscutible es porque se desarrolla entre los dioses y los hombres, donde no hay experiencia sensible ni intelección racional pura, por eso son sólo susceptible de verbalización a través de símbolos y metáforas. También habría que decir respecto a los mitos, que no es la ciencia o el sentido común quien los resguarda y los transmite de generación en generación, sino la historia o tradición; por lo que quien narra el mito nunca es su autor.

A partir de estos elementos enumerados, se puede concluir, primero, que no todas las historias que introduce Platón en su obra son mitos: en el *Georgias* habla del entendimiento humano como de una tabla encerada donde se adhieren los conocimientos y también habla sobre el alma libertina como de un balde roto o agujereado al que se acercan sedientos los que desean abreviar para el bien de su conducta moral. Segundo, pese a no contar con un criterio indiscutible de verdad, puede afirmarse que hay mitos *verdaderos* y mitos *falsos*. El criterio de discriminación se encuentra en su utilidad, como en el caso del *Georgias*, donde se defiende la tesis de sufrir una injusticia antes que cometerla. ¿Cuál es la ventaja moral de

⁶⁶ Platón, *Timeo* 29d,2.

semejante actitud? La respuesta de Sócrates aparece de la mano de un mito, a saber: la recompensa en el más allá. Algo así no ocurre en Homero (*Odisea*), cuando Aquiles le confiesa a Ulises en el Hades que prefiere la vida de un miserable a su muerte heroica.

“(…) *Tal hablé. Sin hacerse esperar replicándome dijo: No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más bien querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron.*” (*Odisea*, XI, 477).

Platón critica expresamente en la *República*⁶⁷ este pasaje por ser carente de ética y verdad. Ahora bien: ¿es la alegoría de la Caverna un mito? Seguramente habrá muchas discrepancias, pero *prima facie* no es un mito (por lo menos para Josef Pieper⁶⁸), porque no trata del origen y fin del cosmos, ni del más allá ni del juicio de los justos, tampoco existe en ella una intervención divina y, sobre todo, porque siempre se narra con la advertencia del *como si* ... (ser un símil) y no de la realidad pura y dura. Ciertamente, comparte con los mitos la insuficiencia del lenguaje para la comunicación de las experiencias personales, tanto entre los encadenados dentro de la Caverna, como de los que vuelven dentro después de haber visto la luz y desean comunicar su espectacular experiencia intelectual.

Entonces, sólo cuando se trata del alfa y omega del hombre y el mundo se está frente a los mitos. Para Platón su explicación era imperiosa para el hombre debido a su naturaleza racional (¡si bien las explicaciones no son del todo racionales!). Y, aunque haya dicho Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus*⁶⁹ que estas interrogantes constituyen falsos problemas, y que sólo conducen a aporías,

⁶⁷ Platón, *República*, 347-357.

⁶⁸ Pieper, Josef, *Über die platonischen Mythen*. Kösel Verlag. München, 1965, 95 pp.

⁶⁹ Wittgenstein escribe: “*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist. (...) Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht*” (6. 44 y 6.5). Cfr., Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Suhrkam taschenbuch-Verlag. Frankfurt am Main 1995, (§ 6.4 y § 6.5), p. 84.

quien, no obstante, desee encontrarles una respuesta -como Platón- tendrá que optar por una *explicación mítica*, en los límites del lenguaje y el sentido, de lo inteligible y razonable.

Si conocer el origen de todas las cosas no transita ni por la experiencia sensible ni por la reflexión, entonces, ¿cómo se adquieren? Primero; Platón trata el tema a nivel cósmico y humano. Sobre el origen del hombre está la narración de Aristófanes en el *Banquete* y sobre el cosmos el *Timeo*. En el primer caso, por tratarse de la intervención del comediante, se asume que Platón no la valora en lo absoluto, cuenta a parte del contexto hermenéutico mismo: un banquete, con vino y desenfreno. Claro que a favor de Aristófanes (y Platón) se puede apostillar que esto afectaría al tema del amor mismo y no sólo a la intervención del comediante.

En el *Banquete*, Aristófanes es el primero en acceder al plano mítico para reflexionar sobre la existencia de Eros. Pero antes, precisa cavilar sobre la condición humana y sus pasiones, porque lo que se puede saber de Eros se encuentra más allá de la simple experiencia y razón humana, en la esfera de la *hybris* (i. e., de lo irracional). En su intervención describe al hombre como un pretensioso que desafía a los dioses, por razón de lo cual padece un castigo (¡hereditario!) que lo obliga a buscar la redención a través del amor y de encontrar su otra mitad.

Por extravagante que parezca esta explicación (improbable desde la experiencia y la razón) es del todo necesaria para la tranquilidad del hombre, incluso indispensable para su esencia racional. Las explicaciones constituyen un alimento vital; por eso en el *Timeo* trata Platón de otra inquietud esencial: el origen del cosmos y el papel del demiurgo, cuya creación no es a partir de la nada, sino mediante la imposición de un orden universal. Consideraciones como las del *Timeo*, respecto a que todo tiene una causa u origen divino, o a que la creación se debe a la bondad del creador a partir de un modelo suyo, o que después de la muerte el hombre debe enfrentar

el juicio de su vida, todas son asunciones indemostrables y, a lo más, susceptibles de una descripción mítica para satisfacción del apetito desmedido de saber.

Por ello, el mito es una narración improbable antes que falsa, que trata de lo que está en el límite de lo expresable, sea la creación divina o el más allá, la muerte o el juicio final y tiene una utilidad moral. Y si no es falsa, la narración mítica -para Platón- tiene interés filosófico, siempre y cuando no se le interprete de manera literal, sino críticamente, para lograr una utilidad moral.

Si el *mito verdadero* tiene una utilidad moral, surge de inmediato una dificultad con la mentira. Porque, para un filósofo que tiene un compromiso con la verdad⁷⁰, el mito como narración no verdadera entraña la dificultad conocida como el *derecho a mentir*. Platón lo analiza con relación a la *mentira noble*, claramente enunciada en el Libro III de la República:

“Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?”. (República, III, 414b-c).

Ciertamente, se ha debatido la traducción de la palabra *mentira* (ψεῦδος), y algunos⁷¹ han propuesto otra distinta (como falsedad o simulación), desechando *mentira* y su carácter intencional de engañar con falsedades, lo que estaría en contra de la filosofía y su compromiso con la verdad y la virtud.

⁷⁰ Sócrates: *“Te lo diré, aunque un cierto amor y respeto que tengo desde niño por Homero se opone a que hable. Parece, en efecto, que éste se ha convertido en el primer maestro y guía de todos estos nobles poetas trágicos. Pero como no se debe honrar más a un hombre que a la verdad, entonces pienso que debo decirlo”*. República, 595c, 2.

⁷¹ Para la traducción de *ψεῦδος* se ha usado indistintamente *mentira* o *falsedad*. *Mentira* sería quizás el más adecuado en el contexto de la República, donde se trata de una ficción intencional con un propósito noble. Aunque, por otro lado, *falsedad* es más neutral en tanto que no implica engaño deliberado. Cfr., Arendt, Hannah, *El concepto de historia: antiguo y moderno*. En: "Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política", ediciones Península. Barcelona 1996, pp. 49-100.

La mentira noble aparece en Platón, primeramente, para persuadir a los reyes-filósofos a tomar las riendas del gobierno; porque, ¿cuál sería la razón para interesar a un filósofo en las tareas de gobierno después de haber alternado con las ideas perfectas?⁷² Ni el castigo ni la remuneración pecuniaria serían suficientes (o incluso posibles), sobre todo cuando para gobernar es requisito amar la República: ¿cómo amarla después de haber visitado el *Topus Uranus*?⁷³. Entonces hay que encontrar una *estratagema mentirosa* (un mito) que los convenza de ser gobernantes. ¿Cuál? Aceptar que todos los hombres son *hijos de la madre tierra* y que servirla como a la madre carnal es un acto de justicia elemental que implica tratar a todos fraternalmente como iguales (cuenta aparte de que alguien peor podría hacerse cargo del gobierno).

De esta manera, la mentira noble funciona como *mito fundacional*⁷⁴ que compele al filósofo a aceptar las tareas de gobernante. Sin la mentira noble no ve Platón cómo alguien desearía gobernar la Caverna después de haber salido de ella y cómo aceptaría la igualdad de los hombres cuando hay evidencia de lo contrario. La mentira noble persuade a costa de contradecirse; porque, por un lado, se necesita que el *Yo* se identifique con el *Nos-otros* para fundamentar la unidad social en el amor e igualdad. Para ello estaría el *mito de la*

⁷² En el libro VII de la República, después de narrar la contemplación de las ideas por parte de los filósofos, afirma Sócrates que se debe evitar que los *videntes* permanezcan en su contemplación, con el fin que vuelvan a la Caverna a cumplir sus tareas (Platón, República, VII. 519d). Con esto, Platón refiere a un concepto de justicia pertinente con las obligaciones recíprocas, en donde cualquiera (*que sea justo*) reconoce su obligación de corresponder bien con bien, y tratar a sus conciudadanos dando lo mejor de sí (Platón, República, I. 331d-e). Esta teoría de la justicia ya había sido expuesta en el *Critón* (50d-51). *Cfr.*, Platón (2000): República. *Werke*. Tomos del I-X. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1990.

⁷³ Platón, República, VI, 486a

⁷⁴ Según Cassirer, la necesidad de un *mito fundacional* deviene de la condición simbólica del hombre (y memoriosa; p. ej., en la Teogonía de Hesíodo, Mnemosine), *cfr.*: Cassirer, Ernst, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Meiner Verlag. Hamburg 1998, p. 3 y ss, y p. 47 y ss.

madre tierra: una sola madre de todos los hombres igualados como hermanos. Pero, por otro lado, se necesita reconocer la desigualdad entre los mismos para legitimar la superioridad del filósofo y la división del trabajo, según un principio vocacional que indica *a cada cual lo suyo*. Para ello se apelaría a las míticas diferencias resultantes de haber fundido las almas en distintos metales⁷⁵. Con esto parecería que la mentira o mito es la única forma de resolver la contradicción evidente entre contemplación filosófica y acción política o entre igualdad fraternal y desigualdad intelectual/laboral⁷⁶.

El otro aspecto de la mentira noble reside en el beneficio de los gobernados, como cuando se suministra un brebaje (*pharmakon*) que sabe mal, pero cura al enfermo. Entonces, la mentira tiene la misión (psicológica) de persuadir cuando el sólo hecho de transmitir la verdad desnuda no basta⁷⁷. En el libro V de la República, hablando de la necesidad de la eugenesia⁷⁸, recomienda Platón mentir a los gobernados por su bien, y convencerlos de que sus matrimonios fueron realizados con base en el azar y no en el cálculo del beneficio social. En este segundo caso, la *mentira noble* dirigida a los gobernados agrega una asimetría entre gobernantes y gobernados (además del poder); porque estos últimos no deberán mentir a los primeros, de la misma manera que los pacientes no deben mentir a sus médicos, so pena de subvertir el orden⁷⁹, pero los primeros a los segundos sí.

¿Qué justifica el mito o mentira política opuesta al espíritu de la filosofía y su compromiso con la verdad y la virtud? La repuesta se encuentra en la referencia que hace Platón a los poetas Homero y Hesíodo; porque éstos no son atacados en los libros II y III de la

⁷⁵ Platón, *República*, III. 415a-c: i. e., oro, plata y cobre, según Hesíodo.

⁷⁶ Este mito concluye prediciendo el fin de la ciudad cuando “los de alma de bronce” conducen la ciudad (III. 415a-c). Por tanto, no sólo explica la diferencia por especialidad de tareas sino, además, el peligro de resistirse al llamado vocacional.

⁷⁷ Platón, *República*, III. 389b-c.

⁷⁸ Platón, *República*, V. 459a-c.

⁷⁹ Platón, *República*, V. 389b-d.

República por mentir, sino por *decir falsedades sin ningún uso moral*. Lo que éstos les adjudican a los dioses son actitudes antimorales que no reditúan en la educación virtuosa de los ciudadanos. Por ello, siempre hay que *asimilar la mentira a la verdad* lo mayormente posible, o sea, dotar a la mentira de un uso moral⁸⁰.

En la República, al comienzo del libro III, Sócrates expone ejemplos de mentiras útiles⁸¹, como el ejemplo del amigo enloquecido al que no se debe devolver las armas empeñadas porque puede con ellas cometer una locura. La conclusión no es solamente que mentir a los amigos es lícito sino, además, que la justicia no es devolver lo que a alguien le corresponde⁸² cuando hay otro bien superior en juego.

Sócrates y/o Platón deben explicar por qué son necesarias las fábulas y mitos en la educación de la virtud moral, ya que en principio eso representa un contrasentido, a saber: enseñar la virtud de manera poco virtuosa: mintiendo⁸³. Si las mentiras o mitos de Homero y Hesíodo son reprochables, porque no tienen uso moral⁸⁴, las de los filósofos son inaceptables, teniendo en cuenta que en el libro VI (485c) Sócrates declara la aversión por la falsedad: el filósofo debe amar la verdad, ¿cómo entonces justificar la mentira del rey-filósofo? La solución transita por la distinción entre la *verdad filosófica* y la *verdad política*: la fidelidad del filósofo es con la verdad teórica, y la permisibilidad con la mentira política. Claro que la aversión por la mentira iría de la mano de la aversión por gobernar: ¿quién que haya estado en el mundo de las ideas quiere ocuparse de la vida pública (*res-pública*), sobre todo cuando hay que mentir?⁸⁵.

⁸⁰ Platón, *República*, II. 382b-c.

⁸¹ Platón, *República*, III. 389b-c.

⁸² Platón, *República*, I. 331a-d.

⁸³ Platón, *República*, II. 377b-c.

⁸⁴ Platón, *República*, II. 371e.

⁸⁵ Platón, *República*, VI. 486a.

Siguiendo este tenor, la pregunta puede ampliarse: ¿por qué alguien debería amar la ciudad o por qué promover el bien general antes que el personal? Si Platón propone que sólo se ama a la ciudad gracias al *mito fundacional*, entonces hay que responder a la otra pregunta sobre la necesidad de enseñar la virtud mintiendo. Tres respuestas son posibles⁸⁶: 1) porque el filósofo debe ajustar la verdad del *Topos Uranus* a las condiciones de la Caverna, 2) porque debe persuadir de la verdad y no son tan dañinas las *mentiras del discurso* como las *mentiras del alma*⁸⁷, y 3) porque pedagógicamente a los niños se les persuade con fábulas o *mentiras nobles* con el fin de modelar su alma en la virtud desde edad temprana.

Entonces, la mentira noble que usa el rey-filósofo se justifica por el bien superior de la ciudad (sobre el bien personal) y porque es la única forma de inculcar el amor a la ciudad desde la tierna infancia, no con razones, sino persuadiendo con fábulas o mentiras⁸⁸.

Ciertamente, la mentira noble en Platón no es una cínica estrategia de propaganda política para controlar a las masas; está destinada a los gobernantes y gobernados para acrecentar su espíritu público: es *mentira*, porque persuade a través de falsedades; pero es *noble*, ya que trata de alcanzar un fin superior e inducir un comportamiento virtuoso, dirigido al bienestar social antes que al individual.

En el caso de la República de Platón, la idea de hombre, sociedad y gobierno que ampara o justifica la mentira política es la de una *desigualdad natural* entre los hombres, cuya supervivencia sólo puede tener lugar dentro de un *sistema paternalista* (que considera al pueblo como menor de edad y necesitado del gobernante-preceptor) y una *sociedad orgánica*, donde el individuo sólo cuenta como

⁸⁶ Cfr., Höfle, Vitorio, *Moral und Politik*. München, ediciones C.H. Beck, Münches 1997, p. 769.

⁸⁷ Platón, República, II. 382b-c.

⁸⁸ En el libro II de las Leyes se repite la necesidad de *persuadir*, incluso echando mano de mentiras.

una pieza al servicio del cuerpo social entero. Aquí se legitima la mentira política entendida tanto como ocultamiento de la verdad como afirmación intencional de falsedades.

Además del análisis puro del mito, existe otra forma de abordar el problema desde el contexto sociopolítico. Indudablemente las dos figuras protagonistas son Sócrates y Platón; sobre el primero puede decirse lo siguiente.

2.1.1. HUMANISMO HELENO (SÓCRATES)

Primero: toda nueva concepción del hombre y el mundo es el producto de una crisis. Y el humanismo *socrático* es resultado de los conflictos padecidos por las ciudades griegas entre los años 431 y 404 (Sócrates muere en 399 a los 69 o 70 años de edad). Estas crisis son de tres tipos: económica, social y política. La primera fue fundamentalmente agraria y se debió a la devastación de los campos y huertas por las guerras. La consecuencia fue el desabasto de alimentos, y como la recuperación de los campos fue muy lenta, entonces, los problemas se dilataron a lo largo de los años. En segundo término, la crisis social que estuvo lógicamente unida a la primera y llevó a la miseria al pueblo fundamentalmente campesino. La miseria de los campesinos medios y pequeños fue enorme y los compelió a abandonar sus tierras para, entonces, huir a la ciudad y allí sobrevivir de miserables salarios y de las limosnas de sus conciudadanos. La crisis agraria se agravó, en particular en Atenas, por la disminución de la producción en general y del comercio, el cual se vio afectado asimismo por las guerras incesantes, por la inseguridad en los mares y como consecuencia de la pérdida del dominio sobre el mar Egeo. Esta pobreza y miseria causó un enfrentamiento entre ricos y pobres e hizo tambalear el funcionamiento de las instituciones tradicionales.

Por último, la crisis política, también colofón de las anteriores, presentó matices en las distintas ciudades, como Esparta, Atenas y otras más del mundo heleno. Según Horn⁸⁹, las estructuras políticas se salvaguardaron en el caso de Atenas hasta cierto punto, pese a que los pudientes mostraron desapego respecto a los menesterosos y se resistieron a las cargas tributarias impuestas, al tiempo que los pobres se volvieron apáticos a la participación política, debido a que les era más importante asegurar su supervivencia que ocuparse de los problemas políticos.

Esto favoreció a la aparición de políticos con soluciones simples para los problemas complejos, que lograron la aquiescencia del pueblo más pobre. Su fortaleza residía en el dominio del arte oratoria, con la que soliviantaban a la masa contra aquellos que o bien constituían una minoría o no poseían recursos para su defensa. Con el tiempo, esto produjo una escisión aún más profunda en la sociedad, por cuanto los ricos, al sentirse amenazados en su patrimonio, sólo atendían a sus intereses particulares e ignoraban los de la ciudad, y los pobres alimentaban su resentimiento hacia ellos y los hacían responsables de su miseria.

Este era el entorno de Sócrates y de los filósofos políticos, cuya lucides les permitió reconocer la inestabilidad social y empeñarse en encontrar una solución a los problemas. Solución que transitó, en el caso de Sócrates, tanto en el plano político como moral y explica las acusaciones y el proceso en su contra.

Partiendo de las acusaciones que se formularon en su contra (i. e., desprecio a los dioses y corrupción de la juventud), caben dos interpretaciones para Horn: la primera, de tipo político, hace responsable a Sócrates por los perjuicios ocasionados por Critias y Alcibiades, dos de sus discípulos, a la ciudad de Atenas. La segunda interpretación, de carácter moral, afirma que se le condenó, porque

⁸⁹ Cfr., Horn, Christoph, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. CH. Beck. München 2000, p. 61 y ss.

en Atenas no se toleraba dudar de los dioses: la democracia, recién implantada, no quería que se pusiera en riesgo los fundamentos de la organización y unidad social a través de la crítica religiosa.

Sócrates fue juzgado por corromper a la juventud y por querer introducir nuevos dioses y, aunque se le presentó la oportunidad, no huyó del calabozo por ser fiel a su misión encomendada por el oráculo de Delfos⁹⁰. Esta misión la resume Aristóteles al hablar de la doctrina de Sócrates de la siguiente forma: 1) la virtud es lo mismo que el conocimiento, 2) el vicio es ignorancia, 3) nadie hace el mal voluntariamente. Para él existe una tendencia natural en el hombre hacia el bien, misma que posee hacia el conocimiento. Y este va a ser el punto crítico de diferencia entre Sócrates y los sofistas: si los sofistas identificaban el bien con el placer⁹¹, Sócrates identificará el bien con el conocimiento. Y si conocimiento y bien se implican mutuamente, entonces conocimiento y acción deben coincidir: al grado que ser sabio significa la adición de reflexión y acción. El ejemplo de esto es la vida misma de Sócrates.

La forma en que Sócrates llega a esta identificación (bien moral y saber o conocimiento) es la siguiente: de la afirmación de que la virtud implica saber, se concluye que el sabio es virtuoso. Ciertamente toda actitud virtuosa implica el conocimiento de aquello que se hace, pero Sócrates lleva la relación entre conocimiento y virtud más lejos y afirma que todo tipo de saber implica la virtud o rectitud moral. La experiencia cotidiana confirma de alguna manera esto: quien sabe hacer algo es bueno en esa disciplina, de tal forma que saber y valer coinciden. Por eso, se dirá siempre que quien entiende algo actúa bien, o sea; actúa según el recto conocimiento. Y como quien actúa según el recto conocimiento no yerra voluntariamente (i. e.; nadie que sepa hacer algo lo hace mal de propósito), entonces, concluirá Sócrates que nadie hace el mal voluntariamente. Esto último

⁹⁰ Esto es según la Apología 29d: i. e., interrogar inagotablemente a sus conciudadanos.

⁹¹ Cfr., Platón, *Protágoras*, 334a3-c6.

deja claro que en el pensamiento de Sócrates hay una trasferencia de la destreza adquirida por la *tekne* a la ética; de tal manera que la voluntad fortalecida a través del hábito (que tiende por naturaleza al bien y el conocimiento) desea el bien, y el mal lo cometerá por error o desconocimiento.

A esta postura de Sócrates la denomina Horn *intelectualismo*⁹², porque el saber es la piedra angular del bien actuar. Sin embargo, este intelectualismo es usado de distintas formas, porque conocimiento o saber tiene para los griegos un sentido práctico: quién es sabio es el que hace cosas buenas y no simplemente el que tiene conocimientos académicos. De esto se sigue que la virtud o bondad pueden ser enseñadas, ya que es una cualidad cognoscitiva además de un hábito o conducta⁹³.

De la famosa sentencia de Sócrates *nadie hace el mal de manera deliberada o voluntaria* (y quién hace el mal es porque no tiene el conocimiento suficiente acerca de lo que hace), no se deriva ningún tipo de determinismo (condenado al bien), sino más bien que el mal es visto como un defecto más que como un efecto, y ese defecto proviene de no conocer y, por consiguiente, no poder hacer bien las cosas. La libertad no se entenderá como la capacidad de elección, sino como liberación (de la ignorancia) a través del conocimiento para *hacer lo que se debe*.

Si el conocimiento y la virtud se implican mutuamente, el problema central de Sócrates será la forma de enseñar los valores morales. Sócrates piensa en un tipo de inducción: a partir de muchos casos particulares sacar las características comunes y llegar al *eidos*, a la idea y esencia general. Este proceso inductivo del conocimiento del bien comienza primeramente negando las ideas vulgares y comunes

⁹² Sobre el *Intelectualismo* de Sócrates, *cfr.*, Horn, Christoph, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. C.H. Beck Verlag. München 2000, p. 108 y ss. Y Platón, *República* 350b.

⁹³ Al contrario de una ética religiosa calvinista, que considera que sólo los elegidos pueden ser buenos o virtuosos.

sobre el bien (como el bien utilitarista, hedonista [Georgias], naturalista o el del más fuerte [Trasímaco]) para después llegar a la idea correcta del bien. Se trata más de un conocimiento negativo que positivo, y esto por dos cosas: porque el *eidos* no es un objeto de la experiencia sensible y porque, para llegar al saber, hay que poner primero en duda todo lo que se sabe y luego adquirirlo críticamente, a través de una justificación racional.

Este *eidos* es el fundamento del concepto general, y cuando accedemos a él tenemos conocimiento de una validez universal que no varía de sujeto a sujeto. Como dice Aristóteles, el interés de Sócrates es lógico y metodológico antes que material; lo importante es saber a qué se le puede llamar conocimiento y cómo se adquiere y no tanto cuál es el contenido de este conocimiento. Claro está que para Sócrates basta con saber para poder actuar bien o correctamente.

Actualmente, en el caso de los valores morales, lo primordial es tener un conocimiento material y no formal, no saber qué es el bien en general como qué es el bien que caracteriza a las acciones concretas.

Para Sócrates, el criterio último de la acción moral es personal (¡no subjetivo!) por cuanto se refiere a una conciencia moral individual. La regla de acción socrática dirá *conócete a ti mismo*, porque quien se conoce sabe cuándo actúa correctamente y cuándo ha errado.

2.2. MITO Y TRAGEDIA

Comparar los mitos griegos con los cristianos permitirá acentuar la diferencia entre las dos visiones, la helena y la cristiana. Ambas acusan la presencia de paradojas o de una concepción trágica de la vida que se debate indefectiblemente entre el sufrimiento y la felicidad, la *hybris* y la voluntad, la ley y la libertad, el pecado y la salvación.

En la antigüedad helena no existe el concepto de pecado: los griegos no responsabilizaban al hombre del mal, mientras que los cristianos sí. El “pecado” que plantea la tragedia griega, v. gr., Edipo, es el de la voluntad resistiéndose al cumplimiento del destino impuesto. Por eso, no es imputable a nadie en sentido cristiano; y si se le llama “pecado” a los conflictos que narran las tragedias es sólo desde la visión cristiana⁹⁴.

Primero, como se ha visto, en la cultura helena, los dioses y los hombres tiene manufactura homérica gracias a los cantos de la *Ilíada* y la *Odisea*. Ciertamente fue Solón quien tomó a Homero como educador de los griegos y lo erigió en factor cultural determinante de la Hélade.

En el gran poema de la *Ilíada* se trata predominantemente sobre los héroes y la guerra. El héroe nace de la guerra, pese a que ésta sea la plaga que azota a los pueblos mediterráneos, porque se lleva a los mejores hombres al Hades y siembra tristeza y desolación. La guerra heroica de Homero tiene lugar en dos planos: el de los hombres y el de las fuerzas superiores a ellos: la voluntad y la *hybris*, como atestigua el comienzo del poema:

“Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades a muchas almas valerosas de héroes, á quienes hizo presa de perros y pasto de aves —cumplíase la voluntad de Zeus— desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles.” (Ilíada, Primer canto).

Además de la cólera, la belleza embrujadora de una mujer obliga a Paris a raptarla, lo que lleva a la confrontación de dos civilizaciones y a una guerra de 10 años. Así se muestra la paradoja de la belleza ingenua unida al crimen y la destrucción. Helena es un presente seductor y fatal de los dioses a Paris, quien no cree que

⁹⁴ Para una visión general del cristianismo católico, *cfr.*, Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*. Kösel Verlag München 1995, p. 153 y ss.

deba por ninguna circunstancia ceder a su arrebató pasional. Y a la vez, París acepta el enojo de su rival Héctor y aprueba su legítimo derecho a satisfacer su sed de venganza⁹⁵.

En este momento de la cultura antigua clásica, el héroe no es el que resiste a la *hybris*, sino el que mejor lleva a cabo su pasión. Toda esta problemática homérica respecto a la *hybris* será adoptada por los trágicos, hasta Eurípides, quien, influenciado por los escépticos sofistas, la someterá a una crítica haciendo ver el absurdo y la inmoralidad de las representaciones míticas de Homero y Hesíodo.

Segundo: el cristianismo presenta sus paradojas o *visión trágica de la vida* en el *misterio pascual*⁹⁶, que junta y enfrenta la muerte con la vida, el sufrimiento y la dicha, la debilidad natural y la fuerza sobrenatural, la inexorable muerte y la redención. Todo esto precisa de reconocerse pecador para acceder a la dignidad del hijo de Dios, enfrentar la desdicha para volverse dichoso, aceptar la orfandad humana para hallarse en la comunión de todos los santos, negarse para encontrar el amor a uno mismo.

Conforme a estas paradojas, el cristianismo postuló un humanismo que pone de relieve tres situaciones vitales: sufrimiento, pecado y muerte. Un humanismo que destaca el lado oscuro del hombre y presenta la desnudez de la condición humana⁹⁷, su necesidad de coartada o justificación.

⁹⁵ Helena se casó con Menelao, rey de Esparta; y cuando París fue a visitarlos, acababan de tener una hija, Hermíone. Menelao recibió a París en su casa, y éste pagó su hospitalidad secuestrando a Helena y escapando con ella a Troya. En el libro III de la *Iliada* se disculpa tanto a Helena como a París de haber provocado conflicto, porque la “culpable” fue la *hybris*.

⁹⁶ Misterio pascual, i. e., muerte y resurrección de Jesucristo. *Cfr.*, Balthasar, Hans, Urs von, *Mysterium Paschale*. Beno Verlag. Leipzig 1983, p. 78 y ss.

⁹⁷ En este caso, la desnudez (a diferencia de la “sombra”) representa el estado del hombre sin Dios y necesitado de redención, como Adán y Eva. *Cfr.*, Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*. Kösel Verlag. Münche 1995, p. 113 y ss.

Si bien ambas concepciones se apoyan en una visión trágica de la vida, las paradojas cristianas se oponen a la sabiduría griega, porque los griegos confían en el hombre y subrayan la virtud humana, su capacidad de trascenderse mediante el ejercicio de la razón. En contraposición, el cristianismo asienta la insuficiencia de la condición humana y su ansia de Dios. Por ello, el objetivo de los pensadores poscristianos (Kant y Nietzsche) es el de poner de manifiesto las consecuencias negativas de la revolución cristiana, del hombre envilecido e incapaz de entenderse a sí mismo.

El arte, la poesía, dará el impulso a la crítica del viejo/nuevo hombre: en el caso de Kant, a través de la interpretación del libro de Job; en el caso de Nietzsche, a través de la interpretación de la tragedia de Edipo. Ambas interpretaciones estarán ciertamente inspiradas por la *revolución cristiana*, pero tendrán como tarea el reformarla (*la revolución de la revolución*): Kant, debido al racionalismo de la Ilustración; Nietzsche, debido al nihilismo.

Si bien el punto de vista cristiano es favorable a la literatura, sin embargo, como decía André Gide, con buenos sentimientos se hace muy mala literatura; por eso, Kant volverá a los mitos del Antiguo Testamento y Nietzsche a los helenos. Ambos análisis poscristianos, el de Kant y el de Nietzsche, versarán sobre los tres temas de cualquier sistema normativo: ley, mal/infracción, sufrimiento/pena y muerte.

2.3.- KANT FRENTE A JOB

Para comprender mejor por qué Kant se demora en el libro de Job, es necesario antes recordar que el relato bíblico describe a Job como el más piadoso de entre los judíos, temeroso de su creador, sumiso a su voluntad, orgullo de Yahvé, además de hombre próspero y de bienestar corporal. A manera de fábula infantil se narra un curioso encuentro entre Yahvé y satanás (cuando éste no es el enemigo, sino auxiliar de Yahvé), donde el todo poderoso sucumbe a la ten-

tación de satanás y acepta poner a prueba a Job. Se argumenta que si Job es fiel a Dios es porque siempre ha estado a buen recaudo y sin contrariedad alguna; pero -cuestiona satanás- qué pasaría si Yahvé retirara todas las fortunas que rodean a Job, entonces éste seguramente se pondría en su contra. Yahvé acepta el envite y somete a Job a prueba: extermina sus rebaños, aniquila a sus criados, siervos e hijos, yerma sus tierras y le quita la salud cubriéndolo de pústulas. Su mujer le recomienda que abjure de Dios y se entregue a la muerte. Pero Job no acepta y permanece fiel, soporta todas las pérdidas materiales, incluyendo la merma a su salud, no sin dudar del sentido de haber nacido y de no renunciar deliberadamente a la vida. Entonces es cuando entran en escena tres amigos que discuten sobre teodicea (i. e., sobre la justificación del mal en el mundo). Ellos argumentan que Yahvé es justo, y lo exhortan para que acepte su culpa debido a sus pecados. Sin embargo, Job se rebela, porque puede soportar el dolor, pero no la conciencia de haberlo merecido: reprocha a Yahvé permitir el mal, desproteger a los justos y no castigar a los injustos (el núcleo temático de la teodicea). En vista de todo lo sucedido, Job concluye que el orden del mundo está perturbado. Y como sus amigos no lo secundan, entonces Job se queja de su soledad y abandono; porque ellos hablan de un ser justo, pero Job ya no puede reconocer la rectitud divina; ellos hablan de un ser sabio, pero Job no puede ver sentido a su sufrimiento; ellos hablan del cimiento divino de todas las cosas, pero Job no siente más que el abismo. Ante la persistencia de los tres amigos, Job concluyen que Yahvé es inexplicable como la presencia del mal, pero con el deber de coincidir con sus decisiones. Al final del relato, Yahvé mismo se hace presente para reprender a Job por su impertinencia ante la inteligibilidad de sus disposiciones y preciarse de su omnipotencia con el estribillo “¿Acaso tienes tú un brazo como el de Dios, y truenas con una voz como la suya?” (Job, 40:9).

Ante este desenlace del libro de Job, no queda para Kant duda sobre la *banalidad del mal*, donde no cabría siquiera esperar misericordia en un mundo en sí mismo injusto. Por ello, Job, piadoso a pesar de la intransigencia divina, capitula en su intento de comprender el mal. Aquí es cuando Kant comienza a racionalizar el mito: primero, le parece que Job se rige por el precepto que ordena *vivir siempre apegado a la fe en Yahvé, aunque todo niegue su existencia*. Luego, Kant se pregunta en qué puede fundar este imperativo categórico, fuente de su devoción: uno, no en la razón y justicia, porque el dios de la fe de Job es insondable en sus juicios y acciones. Entonces, en la fe en el deber: Job, fiel al deber, es de una estatura mayor a la de Yahvé que, junto con satanás, juegan caprichosamente con el hombre. Ahora bien; si Dios es insondable, consecuentemente el mundo (creado por él) y la vida (fundada en la fe) también lo son. Y si Dios, vida y mundo, son insondables; entonces, también lo es el mal y la injusticia que tienen sentido a contrapelo de ellos. No hay explicación para los infortunios padecidos e injusticias perpetradas, porque todos son inmerecidos. Tampoco tiene sentido vivir conforme a la ley, porque incluso siendo justos se puede caer en desgracia. El orden del mundo no está dispuesto para que medre el bien y la justicia en la tierra, tampoco para que se recompense al hombre de buena voluntad y fiel a los preceptos divinos. El dios de Job es veleidoso tanto como inescrutable, y la posición del hombre frente a él es o de rechazo total o de ciega devoción.

Si Job es ciegamente devoto (incluso ante su irracionalidad), Kant pregunta con seriedad filosófica por qué Job guarda esta actitud moral. Primero, Kant cree que no se puede ser fiel a Yahvé cuando éste es completamente insondable (irracional e incomprensible), porque entonces es imposible adoptar una actitud racionalmente congruente con el objeto de su devoción. Por tanto, segundo, la religión, la fe en Dios es imposible cuando el patrón de conducta divino es inestable y caprichosos sus criterios de bondad y maldad, de justicia e injusticia.

¿Cómo entonces se puede ser fiel a Yahvé cuando la veleidad rige su conducta? Y Kant responde que la actitud de Job se explica porque éste es fiel a sí mismo y a su pasión por la rectitud moral. Esta fidelidad a sí mismo descansa en el imperativo categórico (asumido por Job) de someterse sin cortapisas al deber ser. Entonces, Job no cumple ley divina alguna al mantenerse fiel a Dios en su infortunio; Job más bien cumple una ley moral (impuesta por y a sí mismo) de respetar el deber (“ser fiel a Dios”) a cualquier precio. Con la interpretación de Kant, Job representaría un vuelco en la religiosidad hebrea al fundar la fe en la moral y no la moral en la fe. Por eso, Job permanece “fiel a Dios”, no por causa de la racionalidad de la fe y las decisiones divinas, sino en la fe y confianza en sí mismo. De tal forma que traicionar a Dios significaría ante todo traicionarse a sí mismo y a la fidelidad en el deber moral. La fe de Job es ciertamente la fe en la trascendencia divina, pero desde la fe en la inmanencia del mismo Job. De otro modo lo mismo: desde la fe en uno mismo se justifica la fe en Dios, porque esta fe proviene del deber que uno mismo se impone.

Por ello, Kant concluye que sólo a través del sometimiento del hombre al imperativo categórico puede sustentarse la religión o fe en Dios; porque él es en sí mismo insondable, y por tanto incapaz de fundamentar la moral (el bien o el mal, la justicia o injusticia). No hay consuelo en Dios, solamente hay consuelo en la certeza de haber actuado conforme al deber.

2.4.- NIETZSCHE FRENTE A EDIPO

Si Kant interpretó el mito desde una *crítica a la razón religiosa*, Nietzsche lo hizo desde el positivismo científico del s. XIX. Como experto en filología clásica, Nietzsche arranca de la experiencia artística de la tragedia ática y la confronta con la visión de la ciencia positiva, para finalmente proponer una *visión trágica de la vida*.

¿Cómo discurre la tragedia de Edipo en la versión de Sófocles? La tragedia comienza con Edipo como rey de Tebas, atendiendo a las súplicas que imploran poner término a la epidemia de peste que asola la ciudad. Para contar con un remedio, Edipo envía a Creonte, su cuñado, a consultar el oráculo de Delfos y así saber qué es lo conducente. A su vuelta, Creonte informa que el oráculo manda tomar venganza por la muerte de Layo, antiguo rey de Tebas, asesinado de forma misteriosa.

La venganza de la víctima es una exigencia de la ley, así como el castigo del culpable. Edipo jura vengar al asesinado e inicia las pesquisas exhortando a cualquiera a aportar información. Todo el tiempo ignora Edipo la fatalidad que esconde las pesquisas sobre el asesinato. Sin embargo, el hombre no puede vivir sin tomar conciencia, aunque ésta sea la fuente de su desdicha y perdición⁹⁸.

El coro aporta ayuda y revela el nombre de la persona que sabe lo ocurrido: Tiresias, el invidente adivino, *el hombre del saber innato*. Edipo lo incita a hablar y Tiresias responde que no es fácil ser clarividente y disfrutar del don del saber. Por ello, guarda silencio, sabe que el conocimiento aporta un sesgo trágico a la vida. Su silencio no equivale a ignorancia, sino a la prudencia. Tiresias, sin embargo, debe hablar; la verdad es ineludible, aunque el hombre se empeñe en ignorarla.

Edipo acusa a Tiresias y éste replica acusando a Edipo por la falta cometida, a saber: *ser hermano y padre de sus propios hijos, esposo de la mujer de quien nació y asesino de su Padre*. Pese a la claridad de Tiresias, la conciencia de Edipo no se abre al conocimiento inmediatamente, y ha de describir una dilatada espiral hasta arribar al centro de la verdad. Edipo no reconoce su culpabilidad y acusa a Creonte de conspirar en su contra y de ser el asesino de Layo.

⁹⁸ El *conocimiento trágico* no aporta dicha o satisfacción, sino zozobra.

Para calmar los ánimos, Yocasta, madre y esposa de Edipo, aconseja no dar crédito a las palabras de los adivinos (sea Tiresias o el oráculo de Delfos) por experiencia propia: porque a ella, y a su difunto marido Layo, le predijeron erróneamente su propia desgracia, a saber: la muerte del rey (Layo) a manos de su primogénito. Pero Layo murió a manos de un asalta caminos y su hijo fue atado por los pies y lanzado al despeñadero. Por tanto, nada sucedió según lo dispuesto por los dioses y revelado por los adivinos.

Curiosamente, ante el escepticismo y argumentación de Yocasta comienza a manifestarse a contrapelo la verdad sobre Edipo, asesino de su padre en una *encrucijada del camino*, convertido en consorte de su madre y portador de los estigmas de su culpabilidad en las heridas de sus pies. En un último intento de salvaguardar a su hijo, Yocasta, la mujer de Layo, le propone huir al olvido y permanecer en la ignorancia del asunto. Lo mejor -dice ella- es no querer saber lo temible, porque la vida puede ser el precio a pagar. Yocasta parece saber, pero se niega a verbalizar la verdad, mientras Edipo se empecina en buscarla. Y no es sino el humilde criado de Layo quien funge como último eslabón de la cadena del conocimiento. Ciertamente, se toma su tiempo en recordar; luego se resiste en confesar, pero finalmente el criado admite haber incumplido la orden de Layo y haber llevado a su hijo a otro reino para salvarle la vida.

La predicción del oráculo se ha consumado; la ley debe ser cumplida al momento en que el culpable toma conciencia de su crimen. Edipo se exilia porque aquel que falta a la ley no puede convivir como hombre entre los hombres. Edipo abandona la ciudad y se va a vivir a los montes como salvaje que no respeta la ley de los civilizados.

Se ha dicho que, desde la perspectiva hermenéutica, el mito representa el intento del hombre de dotar de sentido protector al mundo y hacerlo habitable. El movimiento de la ciencia moderna es contrario al mito y, por tanto, al sentido con que ha dotado a la naturaleza para hacer posible sus planes. Tomando la doble pers-

pectiva que ahora el hombre moderno posee del mundo (a saber; la del mito y la de la ciencia moderna), Nietzsche distingue entre la visión alegre de la ciencia (*gaya ciencia*) y la visión trágica de la vida. La primera la llamó una *visión alegre del mundo* (ciencia positiva) por el hecho de que acrecienta el conocimiento, difuma las tinieblas de la ignorancia y amplía el dominio sobre la naturaleza. La segunda la entendió como una visión trágica, porque el conocimiento o voluntad de saber del hombre lo lleva a desconfiar de sí mismo: el saber puede terminar paradójicamente en la duda y escepticismo.

El ejemplo de Nietzsche es el del Edipo de Sófocles, porque éste comete grandes delitos sin saberlo: mata a su padre, usurpa el trono y casa con su madre. Pero más tarde su voluntad de saber lo confronta con el horror del que lo había resguardado su ignorancia. Después de enterarse de la verdad, Edipo se saca los ojos, destruyendo de esta forma los órganos del saber y mostrando la ambivalencia que existe con relación a todo conocimiento: confortarse en el saber y debatirse en la culpa y responsabilidad.

Vivir en la edad del mito es gozar con una explicación falsa del mundo (Edipo ignorante), pero que se aviene con el ansia de confianza y seguridad del hombre. Vivir en la edad de la ciencia positiva significa disfrutar del saber auténtico, pero perder esa confianza y tranquilidad (Edipo culpable). Porque ciertamente el conocimiento trae luz y claridad, pero lo que ilumina puede perder al hombre. A esto último lo llama Nietzsche *visión trágica del mundo*, porque une la alegría del saber con la perdición de sus consecuencias.

En esta línea de pensamiento aparecen los horrores que la ciencia ha descubierto, especie de *humillaciones al narcisismo* según Freud⁹⁹: 1) la *humillación cosmológica* (Copérnico y Kepler) que quitó al planeta tierra del centro del universo; 2) la *humillación biológica* (Darwin) que quitó al hombre del centro de la creación y puso a los vulgares

⁹⁹ Freud, Sigmund, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. Band XII der Gesammelten Werke. Fischer Verlag. Frankfurt a. M. 1999, 110 p.

primates en la misma línea de evolución humana; 3) la *humillación psicológica* (Freud) que quitó a la razón y voluntad del dominio de sus actos y ato al hombre a su inconsciente y a las pulsiones del *id* o *ello*. Y hoy día aparece 4) la *humillación cibernética* que quitó al hombre el espíritu o alma para reducir sus funciones superiores a algoritmos y funciones matemáticas reproducibles por la computadora.

De esto se desprende que el conocimiento positivo descubre al hombre una naturaleza desmitificada, carente de sentido o finalidad e indiferente a la intención del hombre de ser feliz. Esto contrasta con la visión mítica del mundo que deseaba otorgar sentido permanente al mundo y darle confianza al hombre a través de explicaciones que establecían un vínculo entre sus intereses y los fenómenos naturales. También, el mito le permitió al hombre congraciarse con su entorno a través del sacrificio u ofrenda, de un dios benévolo y una naturaleza dúctil y maleable según sus necesidades. Por ello, emparentaba su estirpe a la divina y le permitía concebirse distinto del resto de la creación, sentirse seguro en un mundo inhóspito e incluso a saciar su culpa en la explicación.

Esta fue una estratagema genial, porque de otra manera el hombre no hubiera soportado sus miserias¹⁰⁰. Pero este camino oblicuo a sí mismo (i.e.: a través de Dios), creó un hiato con el mundo; pues la conciencia separa al hombre del mundo, estableció una diferencia entre sujeto y objeto y dejó de ser una unidad. De esta forma, nació una necesidad permanente de (re-) valoración, una necesidad de replantearse la relación con su entorno desde un sistema normativo para depurar sus deseos, como erigirse sin más en la *medida de todas las cosas*, porque esto acarrea consecuencias indeseables. Pero al renunciar o depurar sus deseos a través de un sistema normativo

¹⁰⁰ Como se dijo: el hombre es simplemente un animal en evolución, sin un lugar privilegiado dentro de universo, controlado por las pulsiones del *ello*. Sus llamadas facultades superiores o espirituales, producto de la evolución, son reducibles a algoritmos matemáticos.

sobreviene la desdicha y desesperación; porque el hombre se relacionará con el mundo de una forma artificial, cultural o creada por él, y por eso nunca llegará a ser una verdadera unidad con el mundo.

Consecuencia de su imperfección y anhelo desorbitado es que nada natural va a bastarle, siempre tendrá que transformarlo todo con mucho esfuerzo y adaptarlo al deber ser. Y aunque arribe al mayor conocimiento (jurídico y técnico), con el que dote de sentido a su entorno, la amenaza de su propia destrucción estará latente.

III. EPÍLOGO

Deber, orden, obediencia, falta/culpa y castigo son los conceptos fundamentales que están presentes en todo sistema normativo y que tratan de explicar las mitologías. También son los conceptos que transitan con el logos a las teorías científicas contemporáneas, tanto éticas como jurídicas.

Pese a su racionalización, muchos antropólogos ven con nostalgia las sociedades rituales primitivas, porque gracias a la fe en el mito/rito se destacaba la relevancia del individuo para la celebración ritual (i. e.: para la sociedad), o sea, se le daba la oportunidad de vincularse no sólo con su Yo-inmediato (negar la alienación), sino también se le daba la oportunidad de trascenderse o romper los límites que le recordaban su insuficiencia y caducidad personal. Por eso -dice Marcuse- las sociedades rituales creaban seres *multidimensionales*, mientras que las sociedades de masas producen hombres *unidimensionales*¹⁰¹.

Hoy día el sentimiento de culpa provoca una sensación de desamparo y temor por haber perdido el contacto con el grupo. Pero actualmente no hay formas de expiar la culpa como antaño (i. e., a través del ritual del sacrificio: se sacrifica vida para seguir viviendo),

¹⁰¹ Sobre la imposición del pensamiento único en las sociedades capitalistas industriales, *cfr.*, Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*. Suhrkam Verlag. Frankfurt am Main, 1964, 295 pp.

y se pretende olvidar la culpa a través de actividades que quieren dotar de sentido de grupo e inmortalidad, como los conciertos masivos o los eventos deportivos o el juego.

La consecuencia es, como Marcel Mauss puntualiza, que el hombre contemporáneo no puede redimirse o expiar su culpa por el sacrificio y la ofrenda, porque dentro de la economía secularizada la creación de excedente sirve al yo y no se utiliza para revitalizar la unión con el todo. Por tanto, el individuo queda aislado, pero no como antaño con una conciencia de culpa por haber pecado. El pecado ha sido anulado, pues no existe aversión por endiosar el yo, aún a costa de perder la conciencia de límites y la inclinación por un más allá del yo-mismo. La individualidad es el todo, no existe falta o pecado cuando el individuo siente que tiene su destino en las manos, o sea, cuando su realización es cuestión personal y no social (y mucho menos religiosa). El éxito del hombre actual frente a la vergüenza de haber faltado o pecado consiste en haberla negado, a la par de haber anulado la experiencia con el todo.

IV. BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, Werke. Meiner Verlag. Hamburg, 1997.

ARENDT, Hannah, El concepto de historia: antiguo y moderno. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península. Barcelona 1996, 490 pp.

AURELIO AGUSTÍN, Confesiones. Libro IX, Cap. XIV-XXX. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1979, 90 y ss.

BALTHASAR, Hans, Urs von, *Mysterium Paschale*. Beno Verlag. Lei-

- pzig 1983, 362 pp.
- BURN, LUCILLA, Griechische Mythen. Reclam Verlag. Stuttgart 2019.
- CASSIRER, Ernst, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Meiner Verlag. Hamburg 1998.
- CHRISTIAN, Jamme, Einführung in die Philosophie des Mythos. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2001, p. 96 y ss.
- DESSAUER, F., *Streit um die Technik*. Josef Knecht. Frankfurt am Main, 1956.
- DODDS, E. R., Los griegos y lo irracional. Alianza editorial. Madrid 210, 292 p.
- DUERR, HANS, Peter, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Suhrkamp Verlag. Frankfurt 2008, 665 pp.
- FINLEY, M. I., El mundo de Odiseo. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.
- FREUD, Sigmund, Totem und Tabú. Band IX der Gesammelten Werke. Fischer Verlag. Frankfurt a. M. 1999, 162 p.
- , Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Band XII der Gesammelten Werke. Fischer Verlag. Frankfurt a. M. 1999, 110 p.
- GEYER, Carl-Friedrich, Mythos. Formen, Beispiele, Deutungen. Beck Verlag. München 2021, p. 23 y ss.
- GIRARD, Rene, Der Sündenbock. Benziger Verlag. Zürich 2007, 303 p.
- , Das Heilige und die Gewalt. Patmos Verlag. Stuttgart 2010, 480 p.
- GÖRRES, Albert, Rahner, Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. Herder Verlag. Feribug 1982, 254 pp.

- HÄRING, Hermann, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht. Primus Verlag. Darmstadt 2001, 247 pp.
- HÖSLE, Vitorio, Moral und Politik. C.H. Beck. München 1997 769 p.
- IVÁNKA, Endre, v., Plato Chistianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Johannes Verlag. Freiburg 1990, 495 pp.
- Kant Immanuel, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. Band VI. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1999, 105-124 pp.
- LEHNER, F., y Schmid, J., Technik, Arbeit, Betrib, Gesellschaft. Leske+Budrich. Oplade, 1992.
- Leñero Perez, J., El tema del Trabajo en las Religiones. Aguilar, Madrid 1959.
- MACCOBY, Hyam, Der heilige Henker. Die Menschen Opfer und das Vermächtnis der Schuld. Thorbecke Verlag. Stuttgart, 2021, p. 11 y ss.
- MARCUSE, Herbert, Der eindimensionale Mensch. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1964, 295 pp.
- MAUSS, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main 2010, 207 p.
- MCCALL, H., *Mesopotamische Mythen*. En: Mythen der Alter Kulturen. Reclam. Stuttgart, 1987.
- NESTLE, Wilhelm, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart 1975, 580 pp.
- NIETZSCHE, Friedrich, Zur Genealogie der Moral. De Gruyter Verlag. Band V. München 2000, 245-421 pp.
- , Die fröhliche Wissenhaft. Band III. De Gruyter. München

- 2000, 343-651 pp.
- ORTEGA Y GASSET, La Rebelión de las Masas. Revista de Occidente. Madrid 1930.
- PETER-RÖCHER, Heidi, Mythos Menschenfresser. Ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen. H.C. Beck Verlag. München 2021, 180 pp.
- PLATÓN, Werke. Tomos del I-X. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1990.
- PIEPER, Josef, Über die platonischen Mythen. Kösel Verlag. München, 1965, 95 pp.
- RATZINGER, Joseph, Einführung un das Christentum. Kösel Verlag. Münche 1995, 309 pp.
- REKLAMS Bibellexikon. Stuttgart 1992.
- SAFRANSKI, Rüdiger, Das Böse oder Das Drama der Freiheit. Fischer Taschenbuch Verlag. München 1999, 334 p.
- SCHMITH, Eugen von, Der Philosophie der Mytologie und Max Müller. Carl Dunckers Verlag. Berlin 2008.
- STEMBERGER, Günter, Jüdische Religion. C.H. Beck Verlag. München 1989, 115 pp.
- TAUBE, Karl, Aztekische und Maya-Mythen. Reclam Verlag. Stuttgart 2019, 137 pp.
- VAN DER LEEUW, Gerardus, Phänomenologie der Religion. Mohr Verlag. Tübingen 1975, 475 pp.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus. Suhrkam taschenbuch-Verlag. Frankfurt am Main 1995, 85 pp.
- XIRAU, Ramón, Historia de la filosofía. UNAM, México 1985, p. 34.

ZENTNER, Marcel. Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge de Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2005, p.135 y ss.