

MANUEL CAMPOS ROLDÁN

CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN SORELIANA DEL MITO

Resumen:

El trabajo revisa la teoría del mito del pensador francés Georges Sorel. Se confronta su concepción con la mitología clásica y se examinan los aspectos conceptuales implicados en esta última. Al final se ensaya una interpretación del mito soreliano en términos de ideales políticos.

Abstract:

Sorel's theory about the myth is here confronted with that implied in classic mythology. Also, an interpretation of the Sorelian myth is here subjected to political scrutiny.

Palabras clave:

Mito, logos, historia, verdad, mitología.

Key words:

Myth, logos, history, truth, mythology.

Introducción

En el epílogo a su *Historia de los griegos*, el italiano Indro Montanelli (1909-2001) se refería a la imposibilidad de realizar “un inventario de lo que el mundo debe a Grecia”. En ese sentido, una

medida de la dificultad la expresaría la fuerza con que un historiador inglés recordado por Montanelli afirmaba que “todo lo que en la vida de la Humanidad evoluciona es de origen griego”.¹ Precisamente, μύθος (mýthos, mito), concepto central del presente análisis, es de “origen griego”. No sólo se trata de una herencia conceptual, sino de una modalidad interpretativa de nuestra historia y expectativas de existencia.

En el diálogo *Gorgias*, Platón pone en labios de Sócrates estas palabras dirigidas a Calicles: “Escucha, pues, según se dice, una historia muy bonita, que tú considerarás un cuento, pero yo lo tengo por una historia, pues te contaré lo que voy a contarte con la idea de que es verdad”.² Aquí habría dos términos: ἱστορία (historia) y μύθος (mýthos, mito), cuyos vínculos bien ameritarían un cotejo para una evaluación teórica o fidedigna del mito.

El propósito principal del presente trabajo es, precisamente, someter a revisión y crítica la teoría soreliana del mito *vis a vis* la historia y filosofía de la *mitopoiesis*. Antes de desarrollarla convendría precisar términos.

En primer lugar, distinguiré entre mitología y mito. Desde el momento en que se habla de mitología podría alegarse que se trata del *estudio* del mito (por el sufijo λόγος logos, tratado o estudio, como se le suele traducir o interpretar desde antiguo). Pero hay un segundo sentido en que *mitología* es el conjunto de mitos oralmente transmitidos a lo largo de las generaciones de una nación.³ Aquí se trata del λόγος (logos) que antes del V a. C. tendría como primera acepción: “Todo lo que se dice (de palabra o por escrito)”, al decir de Guthrie;⁴ aunque aquí retendré la parte de la acepción relacionada con “todo lo que se dice” en el sentido especial de lo transmitido

¹ Montanelli, *Historia de los griegos*, pág. 307.

² Platón, *Gorgias*, 523 a, pág. 249.

³ Jamme, introducción a la filosofía del mito, pág. 13.

⁴ Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, pág. 396. Digo “como primera acepción” porque ése es el primero de los once significados de λόγος (logos) que analiza Guthrie en las págs. 396-400.

de palabra, de boca en boca, desde los tiempos arcaicos o de las sociedades ágrafas.

En segundo lugar, para definir conceptualmente el término “mito”, examinemos las acepciones del Diccionario de la RAE para descartar aquellas ajenas a este deslinde: a) narración fabulosa de sucesos ocurridos al inicio de los tiempos en los que personajes divinos o heroicos dieron lugar al origen del mundo o también de grandes sucesos de la humanidad; b) historia ficticia, personaje literario o artístico que representa una realidad nacional o universal; c) Persona que infunde inusitada admiración; y d) Persona a la que se atribuye cualidades o excelencias que no tiene.

De éstas cuatro retendré la primera acepción y añadiré tres más:

1. Mito como idea, teoría o doctrina que expresa sentimientos y aspiraciones de una colectividad por lo que puede tornarse en movimiento o tendencia;
2. Mito como utopía, creencia o aspiración irrealizable; y
3. Mito como fantasía o producto de la imaginación.

Articulada con el propósito primordial del trabajo está la demostración de que la intelección soreliana del mito produjo una torsión en la concepción tradicional respectiva, lo que amerita una discusión sobre las acepciones (1)-(3).⁵ El artículo tendrá tres partes:

1. Arqueología del mito;
2. Estructura y función del pensamiento mítico; y
3. La teoría del mito de Georges Sorel.

⁵ Debo anotar que, mientras que el Diccionario de la RAE no recoge estas tres significaciones, sí lo hace el conocido Larousse, al menos desde 1998 hasta este año, 2004.

Comenzaremos con un esbozo histórico y conceptual del mito.

1. *Arqueología del mito*

El propósito de esta primera sección es compulsar una “arqueología” del mito partiendo del análisis de los términos griego ἱστορία (historia) y μῦθος (mito).⁶ Comencemos con el primero.

1.1 *El concepto de ἱστορία (historia):*

En el canto XVIII de la *Iliada*, se habla de “dos ciudades de hombres dotados de palabra”. Hay hombres reunidos en una asamblea para decidir el monto de la multa que debe pagarse por un homicidio. Uno insiste en que ya canceló el pago y el otro niega haberlo recibido. Se acude con un ἱστωρ (histor, testigo) para acabar la discusión.⁷

Es sugerente, como dice Lledó, que en la descripción de las ciudades de hombres dotados de palabras aparezca el término ἱστωρ. Es decir, “testigo de vista”. Éste está en capacidad de zanjar el inconveniente por su condición de *testigo presencial* de hechos.⁸ Por haber visto y, de tal manera, por centrarse en lo que vio, el conocimiento del testigo es un argumento o testimonio decisivo para la solución del problema.

La etimología de ἱστωρ es la raíz indoeuropea *Fid*, de la que también provienen, por ejemplo, el latín *video*, el alemán *wissen* y el inglés *wit*.⁹ En síntesis, la raíz *Fid* se relaciona con la experiencia de ver o haber visto algo en la realidad externa u objetiva.

⁶ Estoy usando el término “arqueología” en los sentidos prístinos de ἀρχή (arjé, principio) y λόγος (logos, palabra). Lo que intentaré sería entonces una evaluación del concepto de mito “en los comienzos”.

⁷ A este respecto véase Lledó, *Lenguaje e historia*, págs. 104-116.

⁸ Lledó, *ob. cit.*, pág. 106.

⁹ Véase más en Lledó, *ob. cit.*, pág. 108.

De ἵστωρ viene el verbo ἱστορέω (historéō), “soy testigo”. En ciertos escolios homéricos se habría entendido este verbo como μαρτυρέω (martyréō), “dar testimonio”. De aquí habría surgido, de acuerdo con una conjetura del filólogo alemán Bruno Snell,¹⁰ la acepción subsiguiente de “narrar por haber sido testigo de vista”.

Por lo tanto, cuando, en el *Gorgias*, Sócrates dice que contará: “una historia muy bonita” que se considerará “un cuento”, aunque él lo tiene “por una historia”, se refiere sin duda al hecho de que ese relato que se apresta a contar está acreditado por un testigo presencial del suceso. Un mito también es un relato, pero lo que en él se cuenta carece de testigos y sólo remite a la creencia o la infunde. Veamos entonces el μύθος.

1.2 El concepto de μύθος (mýthos, mito):

En el libro II del diálogo *La República*, se distingue entre narraciones verídicas y narraciones ficticias para fines educativos. A las últimas se les considera como idóneas para la formación. Sócrates le pregunta a su interlocutor: “¿No sabes que lo primero que contamos a los niños son fábulas? Y éstas son ficticias por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad. Antes intervienen las fábulas en la instrucción de los niños que los gimnasios”.¹¹

Mientras que, en *La República*, escrita entre el 389 y el 388, Sócrates, como dice Ross, había venido siendo el “portavoz de la teoría de las Ideas”, en *El Sofista*, que se escribiría entre 367 y 366, asumirá un papel algo secundario, al extremo de aparecer sólo en los pasajes iniciales. El protagonista es un “extranjero eleático”.¹² Esto sería una alusión a Parménides (aprox. 515-440 a. C.), fundador de la escuela eleática.¹³

¹⁰ Citado según Lledó, ob. cit., pág. 110.

¹¹ Platón, *La República*, 377 a, pág. 139.

¹² Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, pág. 127. El cronograma de los diálogos de Platón lo presenta Ross en la pág. 25.

¹³ Zenón de Elea no puede haber sido el fundador. Él fue discípulo de Parménides.

Precisamente, Jenófanes de Colofón (fines del VI e inicios del V a. C.), al que se le llama también fundador de la escuela eleática y de quien fuera discípulo Parménides, había formulado una crítica a las mitologías de Homero y Hesíodo. He aquí a Jenófanes: “Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todas las cosas que entre los hombres son vergonzosas y reprobables: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente”.¹⁴

Aquel extranjero eleático le dice a Teeteto: “Me parece que Parménides, y todos los que con él emprendieron la tarea, nos han explicado demasiado expeditivamente cuántos seres hay y cuáles son”. Cuando Teeteto pregunta: “¿Cómo?”, el extranjero le responde:¹⁵

Me hacen la impresión de que nos están contando fábulas, como a niños. Uno sostiene que los seres son tres, y tan pronto luchan entre sí en cierto modo, tan pronto, hechos amigos, nos presentan sus esponsales, sus nacimientos, el sustento de la prole. Otros afirman que son dos: húmedo y seco, o caliente y frío, que hacen cohabitar y casar entre sí. Entre nosotros, el grupo de Elea, desde Jenófanes y aun antes, explican el mito en el sentido de que eso que se llama Todo o universo es un solo ser.

En esta última parte de la respuesta del “extranjero” estaría el propósito del *μύθος* como “fábula contada a niños”: explicar “eso que se llama universo”. Algo semejante a narrar el origen del cosmos. Recuértese que son narraciones o fábulas “ficticias por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad”.

Pero no serían fábulas dedicadas sólo a narrar el origen del cosmos. En el mismo diálogo *La República* se nos remite al mito

¹⁴ Jenófanes, en Fernández, *Los filósofos antiguos*, pág. 11, § 20. Véase también Poema de Jenófanes en Jenófanes y otros, *Los Presocráticos*, pág. 22, I, 3. Según Eliade, en *Mito y realidad*, págs. 7-8, a partir de Jenófanes, los griegos gradualmente despojarían a *mýthos* de contenido religioso o metafísico.

¹⁵ Platón, *El Sofista*, 242a – 242d, en Fernández, *Los filósofos antiguos*, pág. 252.

en un sentido enteramente opuesto. Sócrates pregunta: “¿Y cuál es el principio de la transformación del jefe en tirano? ¿No es claro que empieza cuando comienza el jefe a hacer aquello de la fábula que se cuenta acerca del templo de Zeus Liceo en Arcadia?”.

Obviamente, aquí ya no se trata de leyendas contadas a niños. Sócrates se refiere a una fábula en que se habla “de que el que gusta de una entraña humana desmenuzada entre otras víctimas, ése fatalmente ha de convertirse en lobo. ¿No has oído ese relato?”, le pregunta a Adimanto.¹⁶ El relato tiene que ver en este caso esbozado por Sócrates con alegorías alusivas al devenir político, a ciertos vaivenes de gobierno que alteran el curso o destino del Estado.

Jenófanes no fue un crítico solitario del mito en filosofía; dos siglos después, en la investigación histórica, más exactamente, en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides (aprox. 460-400 a. C.) tomó distancia del mito. Él intervino en esa guerra, fue ἱσθῶν (histor, testigo) de ella. Oigamos: “La historia de esos acontecimientos fue escrita por el mismo Tucídides, ateniense, siguiendo el orden cronológico de los sucesos, a través de veranos e inviernos...”. Esto escribió en un prólogo en 404 a. C.¹⁷ La elección de Tucídides por la ἱστορία (historia) en desmedro del μῦθος, de las fábulas, es obvia:¹⁸

Tal vez ocurra que la ausencia de lo fabuloso en mi relato lo haga menos agradable al oído, pero si alguien deseara tener una visión clara de los hechos ocurridos, así como de los que puedan ocurrir algún día de modo idéntico o similar, según todas las posibilidades humanas, me gustaría que éstos aprovecharan mi historia. En rigor de verdad no ha sido escrita como obra ocasional, para ser leída de paso, sino como algo de valor permanente.

¹⁶ Platón, La República, 565 d, pág. 457.

¹⁷ Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, lib. V, 26; citado según Sarton, Historia de la ciencia, I, pág. 391.

¹⁸ Tucídides, ob. cit. Reproducido por Sarton, Historia, I, pág. 392.

Una intelección efectiva del mito, sin embargo, podría ajustarse si se hiciese una reseña taxonómica que los exponga.

1.2.1 Clases de mitos:

En el sentido de narraciones fabulosas, los mitos han sido clasificados por temas. Habría así cuatro clases:

1. Mitos de origen del mundo;
2. Mitos de héroes culturales;
3. Mitos de nacimiento y de renacimiento; y
4. Mitos de fundación.

Valcárcel llama a los primeros mitos etiológicos.¹⁹ Todo relato acerca del origen de algo “presupone y prolonga la cosmogonía”, dice Eliade.²⁰ Pero éste separa los mitos de origen de los mitos cosmogónicos. No basta conocer los orígenes: debe restituirse ese origen al instante de la creación.²¹ Así podrá “renovarse” el mundo: “La renovación por excelencia se opera en el Año Nuevo, cuando se inaugura un nuevo ciclo temporal... Cada Año Nuevo recomienza la Creación”.²²

Siguiendo el esquema de Eliade, el mito del dios Viracocha es cosmogónico y el de Pachacamac es mito de origen. Viracocha, dios creador, es adorado por los incas por crear la tierra, los hombres y animales. Creó a los hombres, pero los destruyó y volvió a crear a partir de la piedra. Valcárcel no acertaría al juzgar que éste es

¹⁹ Valcárcel, *Etnohistoria del Perú Antiguo*, pág. 161. Jamme, sin embargo, en *Introducción a la filosofía del mito*, pág. 14, llama mito etiológico al que narra el origen de “formas detalladas de la vida social”; pertenece a una vertiente mítica que él reconoce como “histórico-social”, en nada relacionada con los mitos de origen de la vida humana o del universo.

²⁰ Eliade, *ob. cit.*, pág. 28.

²¹ Eliade, *ob. cit.*, págs. 43-45.

²² Eliade, *ob. cit.*, pág. 48.

“evidentemente un mito etiológico porque explica el origen del mundo y del hombre”.²³ Lo que él cuenta lo define como mito de creación, como lo que Eliade defiende como mito cosmogónico.

En el mito de Pachacamac, finalmente, el Sol castiga a éste con la muerte y de su cuerpo exánime van brotando el maíz, la yuca y otros frutos. Éste sí es mito etiológico porque narra el origen de las plantas nutricias.²⁴

Así como el primer capítulo del Génesis bíblico, en que la creación del cosmos procede de la nada (*ex nihilo*), los mitos cosmogónicos egipcios, australianos, griegos y mayas también hablan de creación *ex nihilo*. Ésta es obra de deidades omnipotentes que, al mostrarse, se convierten en centros de vida religiosa. Pero también pueden traslaparse convirtiéndose en divinidades distantes o periféricas. Lo primero es obvio en la cultura judía, a la vez que lo último es propio de los mitos de aborígenes australianos, griegos y mayas. El mito cosmogónico sería *el mito* para Eliade:²⁵

El mito es... la historia de lo acontecido in illo tempore, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del Tiempo. “Decir” un mito consiste en proclamar lo que acaeció ab origine. Una vez “dicho”, es decir, “revelado”, el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta.... Consiste siempre en el relato de una “creación”: se cuenta cómo se efectuó algo, cómo comenzó a ser. He aquí la razón que hace al mito solidario de la ontología: no habla sino de realidades, de lo que sucedió realmente, de lo que se ha manifestado plenamente.

El otro extremo de los mitos cosmogónicos es el mito *escatológico*, que describe el fin del mundo o la entrada de la muerte a éste. Esta clase de mito procede usualmente de las *urban legends*.

²³ Valcárcel, ob. cit., pág. 161.

²⁴ Valcárcel, ob. cit., pág. 162.

²⁵ Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, págs. 84-85.

También es mito de fundación, ciertamente, la leyenda de los Cuatro Hermanos Ayar.²⁶ Ésta, recuerda Valcárcel,²⁷ coincide con el hecho histórico de las cuatro tribus que fundaron el Imperio Incaico. Las consejas que Porras reseña tienen un rasgo común con mitos recogidos por historiadores y antropólogos: todas se transmiten oralmente.²⁸ Esto es, el mito, al circular *desde* los pueblos ágrafos, sería producto emblemático de la oralidad. Ahora convendría revisar la relación entre *μύθος* y *λόγος*.

1.2.2 La co-incidencia *μύθος* (mito) y *λόγος* (logos):

Siguiendo a Jamme, *μύθος* (*mýthos*) surge en la épica ática. Su acepción prístina fue palabra, como *λόγος* (*logos*),²⁹ aunque la connotación era distinta. Mientras *λόγος* es palabra plena de sentido, discurso racional, *μύθος*, hasta la época de Sófocles (aprox. 496-406 a. C.), es sólo palabra *hablada*; podía “incluso significar la palabra meramente pensada y no pronunciada, en el sentido de plan o proyecto”.³⁰

De ahí que, como lo dije en la Introducción, haya retenido la parte de la acepción de *λόγος* (*logos*) relacionada con “todo lo que se dice” en el sentido de lo transmitido de palabra desde los tiempos arcaicos o de las sociedades ágrafas. Ello justifica la conexión histórica entre *μύθος* (*mýthos*) y *λόγος* (*logos*).

Por esto preferiría la concepción de Blumenberg, que no asume la definición de Pieper del mito como relato sobre el origen del mundo, de la historia de la felicidad y la desgracia, el destino de los muertos y el juicio postrero,³¹ y desconfía del discurso sobre los

²⁶ La leyenda se distingue del mito en que los sucesos narrados en la primera suelen tener base histórica.

²⁷ En Etnohistoria, pág. 162.

²⁸ Véase Porras, Fuentes históricas peruanas, cap. V.

²⁹ Jamme, Introducción a la filosofía del mito, pág. 13.

³⁰ Pieper, Sobre los mitos, págs. 15-16. De paso, Guthrie, en Historia de la filosofía griega, I, pág. 397, n° 37, anota que, en Iliada, I, 545, *μύθοι* es “pensamientos indecibles”.

³¹ Pieper, ob. cit., pág. 18.

Cuenta que el mundo fue creado por una divinidad moral, la cual, algo después, no dejará piedra sobre piedra de aquél. En ese momento, todos serán juzgados y preparados para una vida paradisíaca u otra de tormentos eternos. El mito escatológico está presente en las mitologías judía, cristiana, mahometana y zoroastriana.

Los mitos acerca del origen de la muerte describen cómo entró ésta en el mundo. Sucede que la muerte no estuvo presente en el mundo durante un largo lapso de tiempo, hasta que apareció por un accidente o porque alguien simplemente olvidó el mensaje de los dioses respecto de la vida humana. En el Génesis la muerte aparece cuando los seres humanos acceden al árbol de la vida conociendo en éste el bien y el mal.

Los mitos de héroes culturales describen acciones y el carácter de aquellos seres que descubrieron un artefacto cultural o un proceso tecnológico particular. Es el caso de Prometeo en la mitología griega, que roba el fuego a los dioses y lo da a los hombres.

A su turno, los mitos de nacimiento y renacimiento están usualmente vinculados con ritos de iniciación. Estos mitos enseñan cómo puede renovarse la vida; modifican el tiempo y transforman a los humanos en nuevos seres.

El mito escatológico puede fusionarse con los de nacimiento y renacimiento. Eso ocurre en mitos que anuncian el advenimiento de una sociedad ideal (mito milenarista) o de un Redentor (mitos mesiánicos). La fusión puede documentarse en culturas tribales de África, Sudamérica y Melanesia, así como en el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

Respecto de los mitos de fundación, debe anotarse que desde la aparición de los centros urbanos, alrededor del siglo IV y III a.C., algunos mitos de creación han narrado la fundación de ciudades. Éstas se desarrollaron fuera de los centros ceremoniales, que se consideraban extraordinarias manifestaciones del poder sagrado. Esta manifestación permitía la expresión del poder en un lugar específico, lo que acentuaba el valor de la vida humana sedentaria. El mito de Rómulo y Remo en Roma es un mito de fundación.

comienzos, “siempre sospechoso de haber caído en el delirio de lo original”. Para Blumenberg, es más “prudente” hablar del “pasado lejano”.³² En su perspectiva, el mito es “una muestra del trabajo... del *lógos*”.³³

Además de esa relación filológica entre *μῦθος* (*mýthos*) y *λόγος* (*logos*), también habría relaciones teóricas entre *μυθοσοφία* (*mythosofía*) y *φιλοσοφία* (*philosofía*). En la *Metafísica*, Aristóteles escribía que:³⁴

En efecto, mediante la admiración los hombres, tanto ahora como antes, comenzaron a filosofar. Al comienzo se admiraron de las dificultades sencillas, después, avanzando gradualmente, plantearon dificultades en torno de los problemas más graves, tales como los de los cambios de la Luna, los del Sol y las estrellas y, finalmente, acerca del origen del universo. Ahora bien, quien se encuentra perplejo ante una dificultad y quien se admira, reconoce su propia ignorancia (de ahí que el amante de los mitos, de alguna manera, sea amante de la sabiduría, porque el mito consiste en un cúmulo de maravillas).

Aristóteles equipara allí al *φιλόμυθος* (*philómythos*) con el *φιλόσοφος* (*philósofo*). “De alguna manera”, el primero es el segundo. En cualquier caso, como Cassirer,³⁵ creo que la investigación sobre el mito ha continuado cautiva de la etimología de *μῦθος* (*mýthos*, fábula), y no parecería que haya cobrado el “nuevo valor semántico” previsto por Eliade de “historia verdadera”, cuyo valor reside en ser sagrada, ejemplar y significativa.³⁶ En efecto, “no parecería” porque esta última es una significación religiosa, cristiana, donde Jesús es “el camino, la verdad y la vida” (Juan, XIV, 6).

³² Blumenberg, Trabajo sobre el mito, pág. 29.

³³ Blumenberg, ob. cit., pág. 20.

³⁴ Aristóteles, Metafísica, 982 b 15, pág. 123.

³⁵ Cassirer, El mito del Estado, pág. 32.

³⁶ Eliade, Mito y realidad, pág. 7.

Este último sentido de verdad es sinónimo de realidad, o, mejor, de autenticidad. Autenticidad se predica de cosas o personas. Respecto de cosas, autenticidad es lo digno de crédito, lo firme y seguro. Es *veritas* (raíz latina de “verdad”). Respecto de personas, autenticidad es fidelidad (*fides*), lealtad, e igualmente implica firmeza y seguridad. La persona en quien se confía es uniformemente fiel a sus amistades, sus responsabilidades y sus creencias. Ésta es la verdad hebrea (*emunah*).³⁷

En cambio, en el *mito* se fusionan “historias”, ritos y tradiciones recibidos desde un “pasado lejano”, remoto, anterior a Cristo. Esas narraciones y ritos se han construido o creado (de ahí lo de *mitopoiesis*) para hacer huir a la inseguridad, al miedo arcaico a lo ignoto, a lo que, por ser desconocido, no se le puede nombrar, a lo innombrable.³⁸

A propósito, cuando digo “historias”, *no* hablo de una *ιστορία* (historia) como la de Tucídides. No hablo de *history*, sino de *stories*. Cuando en inglés nos dicen: “tell me a story”, la connotación es: “invéntame un cuento, no importa que sea mentira, sino que me entretenga”. Pasemos a la segunda sección.

2. Estructura y función del pensamiento mítico

En la explicación de la construcción de mitos como los reseñados en 1.2.1, han devenido en inconsistentes hacia la década final del siglo pasado tres tesis:³⁹

³⁷ Ortega, en Apuntes sobre el pensamiento, pág. 33, n° 1 dice: “El sustantivo *’emunah* –*amen* es la forma verbal– con que se dice “verdad” en hebreo viene de un tema cuyo significado primario es “lo firme”, “lo seguro”, pero referido sobre todo al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una persona. Esto implica una orientación al futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se cumplirá”.

³⁸ Este resumen conceptual se basa sobre Cassirer, ob. cit., pág. 32, y Blumenberg, ob. cit., pág. 41. Según Cassirer: “La máxima de que, para comprender el mito, debemos empezar por el estudio de los ritos, parece haber sido hoy generalmente aceptada por los etnólogos y antropólogos”.

³⁹ A este respecto, véase Jamme, Introducción a la filosofía del mito, págs. 14-15.

1. La tesis de William Nestle del curso histórico lineal del mito al logos;
2. La tesis de Lucien Lévi-Bruhl del *status* prelógico del mito como expresión de una etapa infantil de la humanidad que permitió superar la ciencia; y
3. La tesis de Claude Lévi-Strauss de que entre mito y ciencia habría una suerte de aire de familia.

Las tesis (1) y (2) irrogan dos subproblemas:

- I. ¿Por qué está presente el mito aún en la época actual si él es parte de la experiencia social,⁴⁰ y
- II. ¿Estaría terminado el proceso de desprendimiento operado en el pensamiento racional de modo que no quede vestigio mítico alguno?

Respecto de las tesis de Lévi-Bruhl y Lévi-Strauss, Jamme sostiene que:⁴¹

El mito no pretende ser ninguna descripción del mundo, sino que constituye un concepto de relaciones de los seres humanos frente a sus experiencias y frente al mundo. A menudo olvidamos que la ciencia moderna no significa sólo intensificar referencias, sino que nos ofrece igualmente conceptos; nos enseña, sobre todo, a sospechar de lo excesivamente obvio que una y otra vez intentamos introducir en nuestra descripción del mundo y de nosotros mismos -en resumen: nos enseña el autodistanciamiento-. Y es precisamente en este punto donde coincide con el mito: también el mito es secundario. El mito es la respuesta a determinadas experiencias de déficit (que conllevaron a la separación fundamental

⁴⁰ El mito social (o "soreliano") tendría las características señaladas por Pieper en su definición: él sería símbolo del "destino" y "recompensa" (léase "triumfos") de las luchas sociales.

⁴¹ Jamme, Introducción, pág. 15. Las cursivas son de Jamme.

entre lo sagrado y lo profano), vividas seguramente por vez primera en la época de la revolución neolítica (o sea, en la transición de las culturas de cazadores a las culturas de agricultores).

Como puede verse, aquí Jamme bosqueja un cálculo sobre la historia de la aparición o vigencia del mito, no digamos del *pensamiento* mítico, pues éste no habría periclitado. Al parecer, el pensamiento mítico, es decir, el de los hombres y pueblos ágrafos, estaría determinado por un estado emocional *pervasivo*, para usar un anglicismo que nombra al estado difuso y penetrante aludido al final de la sección 1: es decir, el miedo.

El miedo es una emoción existencial, un sentimiento de inquietud producido por condiciones percibidas como rebasantes de la autoconfianza y, consecuentemente, como peligrosas para la integridad biopsicológica. En ese sentido, al hacerse indefinido, se perenniza como miedo-ansiedad, como una ansiedad de fondo. Tal “miedo-ansiedad” se experimenta cuando se perciben amenazadas cuatro áreas de creencias:⁴²

1. Auto concepto;
2. Relación con el entorno;
3. Expectativas de vida; y
4. Calidad de existencia.

La concepción de que el “miedo” sería la raíz del mito o del pensamiento mítico dataría de tres siglos atrás, a decir de Jamme. Según éste, se formularía hacia inicios del XVIII, en 1702.⁴³ Ulteriormente, desde Giambattista Vico (1668-1744) hasta Sigmund Freud (1856-1939), esta explicación es paradigmática en psicología de la religión. Pero un dato cronológico en torno al origen remoto de este

⁴² Sobre la emoción miedo-ansiedad, véase Lazarus y Lazarus, *Pasión y razón*, págs. 63-76.

⁴³ Ver Jamme, *Introducción a la filosofía del mito*, pág. 17.

miedo lo propondría Blumenberg, quien “procura establecer el momento histórico en que el hombre abandona el bosque y –caminando erecto– pisa la sabana abierta”.

Jamme anota, empero, que esta idea encontró opositores que argüían que “el hombre había empezado a caminar erecto ya viviendo en el bosque, pues, de otro modo, desplazándose excesivamente lento, no hubiera podido sobrevivir en la sabana”.⁴⁴ Sea como fuere, el miedo sería un *leitfaden*: Henri Bergson (1859-1941) y Lévi-Strauss (n. 1908) apelan a él con fines explicativos, aunque cada uno a su modo.

Para Bergson, mito y religión son reacciones positivas frente a miedos generados por la inteligencia.⁴⁵ Lévi-Strauss trueca el esquema: el miedo no es causa, sino efecto.⁴⁶ Para él, este miedo, antes que existencial, es epistémico; resulta del hecho de que, en un momento dado, los conceptos míticos ya no calzan más con la realidad.⁴⁷ Es el caso, sin embargo, que, en la mitología incaica, no habría sido único el ingrediente emocional del miedo.

Se tiene noticia de fábulas terroríficas y de destrucción, pero también se las tiene de relatos que trasuntan, dicho en palabras de Porras, “un burlón y sonriente optimismo de la vida”.⁴⁸ Por ejemplo, en ellos, la lluvia es anunciada por un trueno, que es el golpe que un dios enfadado asesta sobre el cántaro de agua de una doncella astral; los eclipses, por su parte, son luchas de gigantes, leones y serpientes; las manchas lunares son sólo la figura de un zorro que, enamorado de la Luna, trepó hasta ésta quedándose impregnado, etc.⁴⁹ “He aquí una cosmología sonriente”, dice Porras.⁵⁰

⁴⁴ Jamme, ob. cit., loc. cit.

⁴⁵ En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, pág. 149, Bergson define textualmente la religión como “reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte”.

⁴⁶ Jamme, *Introducción a la filosofía del mito*, pág. 17.

⁴⁷ Véase más en Jamme, ob. cit., págs. 17-21.

⁴⁸ Porras, *Fuentes históricas peruanas*, pág. 139.

⁴⁹ Ver más en Porras, ob. cit., págs. 139-145.

⁵⁰ Ob. cit., pág. 140.

Como es sabido, el interés por el estudio del mito proviene del siglo XVII, desde años previos a la Revolución Francesa, los años de la Ilustración o el siglo de las Luces. Entonces, aparecieron “disciplinas” desde las cuales fue posible formular teorías acerca del origen del mito. La Ilustración ensalzaba la razón, pero encauzaba su atención a toda expresión humana, incluidas religión y mitología. Así, el ilustrado buscó darle sentido a relatos míticos ciertamente irracionales y fantásticos.

Por ejemplo, la teoría que aduce que el mito fue posible porque las civilizaciones habrían progresado desde un primitivo estado de ignorancia e irracionalidad avanzando hacia la cultura moderna de la racionalidad es teoría ilustrada, teoría histórico-evolutiva. Paradójicamente, el desarrollo de cursos dedicados al estudio de la mitología, de relatos salidos de ese “primitivo estado de irracionalidad”, obedecía a una fe en la razón.

En áreas nuevas como antropología socio-cultural e historia de las religiones, los investigadores se vieron obligados a estudiar mitos de periodos históricos muy alejados de la tradición occidental. Comenzaron, así, a relacionar el mito con una intelección más amplia de la cultura y la historia.

Sin embargo, el hombre de las “sociedades ágrafas” sólo sabría vivir su vida, sus mitos; conocer esa vida fue la labor del ilustrado que, premunido de conceptos y teorías, abordó y enfocó el mito. ¿Quién debía tener la primera palabra: el narrador de mitos o el “meta-narrador”?⁵¹ Sea cual fuere la respuesta, como señalaron Horkheimer y Adorno, los mitos que atrajeron la atención de los estudiosos de la Ilustración serían examinados bajo el prisma de ésta. Quizá no habría podido ser de otra forma. Veamos por qué.

⁵¹ Estoy parafraseando deliberadamente al psicólogo francés Henri Wallon (1879-1962), quien decía: “El niño sólo sabe vivir su infancia. Conocerla es asunto del adulto. Pero ¿a quién darle la primera palabra en este conocimiento: al punto de vista del adulto o al del niño?”. Véase Wallon, *La evolución psicológica del niño*, pág. 15.

¿Cuál era la contraseña de la Ilustración?: *Sapere aude!*, “¡atrévete a saber!”; en otras palabras, “¡ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!”. El fundamento de este lema debía ser una fe, el convencimiento o creencia en la *existencia* de una facultad que hace posible el saber. Esa facultad o capacidad sería el entendimiento, la razón. Por lo demás, ese lema implicaba la esperanza de que la humanidad se deje guiar finalmente por la razón.

Ahora bien, Blumenberg ha traído a cuento una especie de categoría taxonómica, el “mito fundamental”, de Hans Jonas (alemán, 1903-1993), filósofo e historiador de las religiones. Este mito es *fundamental* en el sentido de constituir un esquema estructurado para hechos o documentos histórico-literarios. Sería un “principio dinámico de creación de sentido” para mitos como los bosquejados en 1.2.1.⁵²

De paso, el término *esquema*, según un ajuste conceptual de David Rumelhart,⁵³ designa al menos tres cosas:

1. Una teoría que guía interpretaciones y fundamenta predicciones que se han de contrastar empíricamente para validarlas o revocarlas;
2. Un sistema operativo similar a programas de computadora y organizador de actividades estructuralmente relacionadas entre sí y con otros entes; o
3. Un analizador sintáctico que analiza, organiza e interpreta datos de entrada.

En conclusión, y funcionando como esquema, el mito fundamental organizaría u orientaría *interpretaciones* del pasado lejano, del futuro cercano y de las potencialidades humanas. Funcionaría como plantilla a la que se dirigen nuestra comprensión del pasado y nuestras prospecciones.

⁵² Véase Blumenberg, Trabajo sobre el mito, pág. 197.

⁵³ Citado según Leahey y Harris, Aprendizaje y cognición, pág. 218.

De modo que la Ilustración, desmontadora de mitos, cayó en otro mito o lo forjó: el mito de la razón dominadora del mundo. Ante ello, Horkheimer y Adorno decían que: “Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta... El mito quería narrar, nombrar, contar el origen; y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Pronto se convirtieron de narración en doctrina”.⁵⁴

Sobre la base de estas delimitaciones terminológicas quizás sea posible tender un puente a Sorel, cuyos mitos, como anotan Jamme y Blumenberg,⁵⁵ ya no narran historia pasada alguna. Aunque podrían forzar la nueva. Pasemos a la última sección del trabajo.

3. *La teoría soreliana del mito*

En una extensa carta a su amigo Daniel Halévy, carta-introducción a sus *Reflexiones sobre la violencia*, de 1906, Georges Sorel, “autodidacta” francés (1847-1922), le decía que:⁵⁶

A lo largo de mis reflexiones, había echado de ver algo que me parecía tan sencillo que creí que no valía la pena destacarlo: los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Proponía yo denominar mitos a esas construcciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicatos y la revolución catastrófica de Marx son mitos. Aduje como ejemplos notables de mitos los que fueron edificados por el cristianismo primitivo, por la Reforma, por la Revolución francesa y por los mazzinianos; quería yo demostrar que no hay que analizar esos sistemas de imágenes, tal como se descompone una cosa en sus elementos,

⁵⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 63.

⁵⁵ Véase Jamme, *Introducción a la filosofía del mito*, pág. 177 y Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, pág. 246.

⁵⁶ Sorel, *ob. cit.*, pág. 77. la cursiva es de él; el calificativo de “autodidacta”, también; ver pág. 61.

sino hay que tomarlos en bloque en cuanto fuerzas históricas, y que sobre todo hay que guardarse de comparar los hechos consumados con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción.

Como se puede ver, ésta es una concepción del mito que de hecho invierte el sentido de la mitología analizada por Cassirer, Eliade o Lévi Strauss. Sorel es consciente de ello:⁵⁷

Al emplear el término de mito, creí haber hecho un feliz descubrimiento, porque de ese modo me negaba a toda discusión con quienes desean someter la huelga general a una crítica detallada, y acumulan las objeciones contra su posibilidad práctica. Parece ser que, por el contrario, tuve una malísima idea, puesto que unos me dicen que los mitos sólo son propios de las sociedades primitivas, mientras que otros imaginan que yo quiero dar como motores al mundo moderno unos ensueños análogos a aquellos que Renan creía útiles para sustituir a la religión...

Ése es pues el núcleo de la propuesta soreliana del mito. Sorel no entiende al mito como fábula o historia sobre los orígenes; lo entiende en un sentido motor, directriz y por ende organizador de la acción. En el mejor de los casos, por así decir, estamos ante una teoría del mito que entendería a éste “en el sentido de plan o proyecto”, como se viera en 1.2.2 al examinar la definición respectiva de Pieper.⁵⁸

Cuando Sorel pone “como ejemplos notables de mitos los que fueron edificados por el cristianismo primitivo, por la Reforma, por la Revolución francesa y por los mazzinianos”, se refiere expresamente a *fuerzas* que le cambiaron el rumbo a la historia. Los ejemplos puestos por él son ilustrativos.⁵⁹ El mito en Sorel no es historia del

⁵⁷ Sorel, ob. cit., págs. 78-79.

⁵⁸ Pieper, Sobre los mitos platónicos, págs. 15-16.

⁵⁹ El de los mazzinianos es ilustrativo por la unificación de Italia conseguida por la “guerra de guerrillas” de 1830-1840 de Giuseppe Mazzini (1805-1872) y sus seguidores, a los que se uniera Giuseppe Garibaldi (1807-1882).

pasado lejano; es la historia que se forja. En esto ejercerán un papel rector las *creencias*. No las creencias sobre los orígenes, sino sobre lo que debe ser el futuro.

En efecto, el hecho de creer en algo no sólo consistiría en el estar en la certeza o convicción de que ese algo es parte activa del mundo real, por lo que se está “dispuesto a actuar en consecuencia”, como dice Villoro.⁶⁰ Creer en algo también es considerar que ese algo *debe* ser parte del mundo real, debe estar en éste y por tanto debemos actuar en dirección a su cristalización.

Aquí el mito ya adquirió otro sentido. El *mito soreliano* es la idea o doctrina que impulsa a una sociedad, a un grupo o parte (léase *partido*) de ésta hacia la realización de aspiraciones. El mito *en* Sorel tiene las características que Friedrich Engels (1820-1895) le atribuyera al marxismo: “no es un dogma, sino una guía para la acción”.⁶¹

El mito soreliano no es utopía. Es revolucionario, y como tal expresa voluntades; la utopía es “producto de una labor intelectual”.⁶² Dejémosle la palabra a Sorel:⁶³

Mientras que nuestros mitos actuales conducen a los hombres a prepararse para un combate con el fin de destruir todo lo que existe, la utopía siempre ha causado el efecto de orientar a las mentes hacia reformas que podrán ser llevadas a cabo fragmentando el sistema; por tanto, no hay que extrañarse si tantos utopistas pasaron a ser hábiles hombres de Estado cuando adquirieron mayor experiencia de la vida política. No cabe rechazar un mito puesto que, en el fondo, es idéntico a las convicciones de un grupo, y constituye la expresión de esas convicciones en el lenguaje de movimiento.

⁶⁰ Villoro, El poder y el valor, pág. 13.

⁶¹ La cita de Engels es tomada de Lenin, Acerca de algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo, pág. 3.

⁶² Sorel, Reflexiones sobre la violencia, pág. 85.

⁶³ Sorel, ob. cit., pág. 86.

Ya no es entonces el mito soreliano el mismo que nos transmite la tradición mitológica. Es mito revolucionario, no utopista y menos reformista. ¿Habría un puente entre aquella tradición mitológica y Sorel? Para responder esta pregunta acudamos al propio Sorel:⁶⁴

Para actuar... no podemos de salirnos del presente, y razonar acerca de ese porvenir que parece condenado a quedar siempre fuera de nuestra razón. La experiencia nos hace ver que ciertas construcciones de un porvenir indeterminado en el tiempo pueden poseer gran eficacia y muy pocos inconvenientes cuando son de determinada naturaleza; lo cual se produce cuando se trata de mitos en los que se manifiestan las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido, de una clase.... Hay que juzgar a los mitos como medios de actuar sobre el presente: toda discusión acerca de cómo aplicarlos materialmente al transcurso de la historia carece de sentido. Lo único que importa es el mito en conjunto: sus partes sólo ofrecen interés por el relieve que aportan a la idea contenida en esa construcción.

Es deducible de lo examinado hasta aquí que Sorel sostenía una concepción *pragmática* del mito. Su distinción entre “hechos consumados” y “representaciones... aceptadas antes de la acción” abona a favor de semejante juicio.

Esta concepción “porvenirista” del mito de Sorel será esgrimida por José Carlos Mariátegui (1894-1930), marxista y soreliano. Oigamos a Mariátegui: “El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza súper-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama”.⁶⁵ El mito no está, en Sorel-Mariátegui, en el “pasado lejano”, sino en el futuro, en la esperanza.

⁶⁴ Sorel, ob. cit., págs. 183-185. Las cursivas son de él.

⁶⁵ Ver El alma matinal, pág. 19. El sorelianismo de Mariátegui es obvio en este juicio: “La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría

Esta noción se arraiga, para Berlin, en “una concepción de lo que es y puede ser el hombre”.⁶⁶ Para Sorel, dirigente y teórico del sindicalismo revolucionario, mentor de Lenin y Benito Mussolini (1993-1945), el poder deberá pasar de manos de la decadente clase media a la clase trabajadora. Este objetivo sólo podía cristalizarse mediante una huelga general que, para ser efectiva, tenía que ser violenta. La diferencia entre fuerza y violencia es fundamental en Sorel:⁶⁷

Los términos fuerza y violencia se emplean unas veces hablando de actos de autoridad, y en otras ocasiones hablando de rebelión. Resulta claro que esos dos casos dan lugar a consecuencias harto diferentes. Estimo yo que se saldría ganando mucho si se adoptase una terminología que no diese pie a ninguna ambigüedad, y que habría que reservar el término violencia para la segunda acepción: por tanto, diríamos que la fuerza tiene como objeto imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierne una minoría, mientras que le violencia tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el comienzo de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona ahora contra ella y contra el Estado mediante la violencia.

Rebelión (*rébellion, révolte*) es (¿hará falta decirlo?) sublevarse, levantarse, quebrantar la obediencia debida; es oponer resistencia a los intentos de “imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierne una minoría”, como deslinda Sorel. En este sentido, los movimientos “violentistas” apelarían, paradójicamente, a la fuerza.

de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo,... representó en los dos primeros decenios del siglo actual... el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx”. Véase Mariátegui, Defensa del marxismo, págs. 16-17.

⁶⁶ Berlin, Prefacio a Reflexiones sobre la violencia, pág. 10.

⁶⁷ Sorel, ob. cit., pág. 238. Las cursivas son de él.

A este respecto, Albert Camus (1913-1960) se preguntaba: “¿Qué es un hombre rebelde?”. A lo que él mismo contestaba: “Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice que sí desde su primer movimiento”. Dejaré a Camus para que precise qué es rebelión, quién es *L’homme révolté*:⁶⁸

Significa, por ejemplo, “las cosas han durado demasiado”, “hasta ahora, sí; en adelante, no”, “vais demasiado lejos”, y también “hay un límite que no pasaréis”. En suma, ese “no” afirma la existencia de una frontera... Así, el movimiento de rebelión se apoya, al mismo tiempo, en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable y en la certidumbre confusa de un derecho... La rebelión va acompañada de la sensación de tener uno mismo, de alguna manera y en alguna parte, razón.

Entroncada con esta idea de rebelión estaría la percepción de Camus de la ética inmersa en el pensamiento de Karl Marx (1818-1883), evocando de éste cómo: “Una frase suya, por una vez clara y cortante, niega para siempre a sus discípulos triunfantes la grandeza y la bondad que él poseía: “Un fin que necesita medios injustos no es un fin justo””.⁶⁹

Toca ensayar en la siguiente y última sección una crítica del mito soreliano.

3.1. *El pragmatismo de Sorel:*

Sorel ha sido estimado como “figura anómala” y hasta como “rareza occidental” en lo que concierne a la óptica marxista.⁷⁰ Ello

⁶⁸ Camus, *El hombre rebelde*, pág. 17.

⁶⁹ Camus, *ob. cit.*, pág. 195. Camus no menciona la fuente de donde extrajo esa sentencia de Marx.

⁷⁰ Como “figura anómala” lo considera Berlin en el Prefacio a *Reflexiones*, pág. 7; “rareza occidental” lo llama Kolakowski a Sorel en *Las principales corrientes del marxismo*, II, pág. 151.

sería porque, para decirlo con Berlin, los “ideólogos y profetas del siglo XIX han sido debidamente etiquetados y clasificados”,⁷¹ cosa que no sería factible hacer con Sorel. Dejemos que él nos hable de sí mismo:⁷²

Yo no soy ni catedrático, ni vulgarizador, ni aspirante a la jefatura de un partido; soy un autodidacta que ofrece a algunas personas los cuadernos de apuntes que le han servido para su propia instrucción. A esto se debe que las reglas del arte nunca me hayan interesado grandemente.

Durante veinte años he tratado de librarme del poso que mi educación me había dejado; he paseado mi curiosidad a través de los libros, no tanto para aprender como para limpiar mi memoria de las ideas que le habían impuesto. Desde hace unos quince años, me vengo dedicando verdaderamente a aprender; pero sigo sin encontrar a nadie que me enseñe lo que yo quería saber: me he visto obligado a ser mi propio maestro y, en cierto modo, a darme clases a mí mismo. Me dicto los apuntes en los que plasmo mis pensamientos según me surgen; vuelvo tres o cuatro veces sobre lo mismo, con redacciones que se alargan y hasta se transforman de cabo a rabo...

Quizás por esto en una ocasión le dijo al filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952): “escribo de un día para el siguiente, según la necesidad del momento”.⁷³ Pero quizás en ello también esté la causa del adjetivo de “confusionista bien conocido” que le endosara Vladimir Ilich Uliánov (Lenin, 1870-1924).⁷⁴

⁷¹ Berlin, *Ibíd.*

⁷² Sorel, *Reflexiones*, pág. 61. De la carta a Daniel Halevy, en la segunda edición de 1908.

⁷³ Citado según Berlin, *Prefacio a Reflexiones*, pág. 9.

⁷⁴ Pese a la “Defensa de Lenin” que escribió Sorel (ver *Reflexiones*, págs. 373-385), Lenin lo llamó así en *Materialismo y empiriocriticismo*, pág. 305.

Pero *hay* influencia *pragmatista* en Sorel. Influencia o presencia, pero la hay. Él argumenta siguiendo a Bergson en puntos importantes de sus *Reflexiones*. Veamos esto.

Rorty distingue entre “pragmatistas clásicos” y “neopragmatistas”. Pragmatistas clásicos vienen a ser Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) y John Dewey (1859-1952). A su vez, neopragmatistas son W. V. O. Quine (1908-2000), Nelson Goodman (1906-1998), Hilary Putnam (1926-) y Donald Davidson (1917-). La línea divisoria entre pragmatistas clásicos y neopragmatistas es el *giro lingüístico*, mejor dicho, la decisión de hacer a un lado el empirismo inglés y seguir el ejemplo del lógico, matemático y filósofo alemán Gottlob Frege (1848-1925).⁷⁵ Aquí interesan los clásicos.

Como es sabido, “pragmatismo” (*pragmatism*) es palabra acuñada por Peircē. En éste el pragmatismo “no es una *Weltanschauung* (visión del mundo) sino un método de pensamiento con el fin de aclarar las ideas”.⁷⁶ El principio pragmatista de Peirce reza como sigue: “*Para comprobar el significado de una concepción..., hay que considerar las consecuencias prácticas que podrían derivarse necesariamente de la verdad de tal concepción; y la suma de tales consecuencias constituirá el significado completo de la concepción*”.⁷⁷ En consecuencia, al pragmatismo de Peirce le interesa más el significado que la verdad, como ocurre con James.

En James, en efecto, el pragmatismo formula esta pregunta: “Admitida como cierta una idea o creencia..., ¿qué diferencia concreta se deducirá de ello para la vida real de un individuo? ¿Cómo se realizará la verdad?”. Se realizará, según James, cuando podamos verificar y validar ciertas ideas; si no se pudiese verificarlas o validarlas, serán ideas falsas. Verificar y validar es alcanzar consecuencias

⁷⁵ Véase Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, pág. 10. Rorty mismo sería neopragmatista.

⁷⁶ Citado según Copleston, *Historia*, 8, pág. 302.

⁷⁷ Citado según Copleston, *ob. cit.*, pág. 303; las cursivas están en el texto.

prácticas de la idea verificada y validada, dado que: “la posesión de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de unos inestimables instrumentos de acción”.⁷⁸

Respecto de la influencia pragmatista en Sorel aquí hay una afinidad entre James y Bergson que quisiera dejar para después de la reseña del pragmatismo de Dewey. Éste es un pragmatismo cuya versión es el instrumentalismo. Para Dewey, el pensamiento es un método de resolver las dificultades surgidas del fracaso de la experiencia al enfrentar situaciones nuevas con respuestas preprogramadas o aprendidas.

Luego, pensar es formular planes o esquemas de acción directa. El propósito del pensamiento es incrementar la experiencia y resolver problemas de modo satisfactorio. Desde este punto de vista, las ideas y el conocimiento sólo son procesos funcionales. Es decir, las ideas y el conocimiento son factores útiles para el desarrollo de la experiencia. Dentro de este programa, dice Dewey, “la hipótesis que funciona es la verdadera”.⁷⁹

Volvamos a Bergson. Hay testimonios de la afinidad entre éste y William James. Sorel mismo transcribe unas líneas de Bergson que traslucen el espíritu del pragmatismo de James como quedó reseñado dos párrafos arriba. Se trata de unas líneas que Bergson escribió en un artículo acerca de la *Introduction à la métaphysique*, de 1903:⁸⁰

“... las ideas verdaderas y fecundas son las que constituyen otras tantas tomas de contacto con las corrientes de realidad”, y “deben la mejor parte de su luminosidad a la luz que, por reflexión, les devuelven los hechos y las aplicaciones a las que ellas han conducido; en el fondo, la claridad de un concepto no es más que la seguridad por fin lograda de manipularlo con provecho”.

⁷⁸ James, La concepción pragmática de la verdad, pág. 28.

⁷⁹ Citado según Copleston, Historia, o, pág. 352. La cursiva está en el texto.

⁸⁰ Citado según Sorel, Reflexiones, pág. 190.

Tal “aire de familia” entre el pragmatismo bergsonianiano de Sorel y el de James responde al pensamiento *general* del pragmatismo. Si el mito soreliano es una idea o doctrina que guía a un grupo o partido a la meta de la realización de sus aspiraciones, el pragmatismo involucrado sería también el de Peirce. Veamos por qué.

Doctrina, según el Diccionario, es enseñanza que se da para instrucción, para dar conocimientos. Pero no sólo brinda conocimiento; puede, suele impartir fe o convicción en *lo* enseñado. Interiorizado, el efecto que produce se manifiesta en la acción. Para una mejor intelección de esto último, regresemos al pragmatismo de Peirce, más aplicable al ámbito de los mitos e ideologías sociopolíticas.

Según Peirce, “las distintas convicciones se distinguen por los distintos modos de acción a que dan lugar”.⁸¹ Una convicción obraría como regla para la acción. Éste es el efecto de las doctrinas. Pero no sería un efecto universal, pues la impregnación de las doctrinas en las actitudes parece depender de rasgos de personalidad característicos o de coyunturas colectivas que hacen a las masas permeables a discursos como el de Hitler.

Isaiah Berlin (1909-1997) decía que el pensamiento de Sorel estaba dirigido por una *idée maîtresse*, una idea maestra o rectora: el ser humano es un ser que “únicamente se realiza cuando crea, no cuando recibe pasivamente o cuando se deja llevar por la corriente”.⁸² Para Blumenberg, Sorel “inventó” el concepto *mito social*. Con éste, decía, “se ha llegado al mínimo de lo que aún podría denominarse mito”.⁸³ Y dice la verdad: el mito de Sorel *no es* el μύθος, no es el mito como fábula del “pasado lejano”.

⁸¹ Citado según Copleston, ob. cit., pág. 307.

⁸² Berlin, Prefacio a Sorel, Reflexiones sobre la violencia, pág. 10.

⁸³ Blumenberg, Trabajo sobre el mito, pág. 246.

En Sorel, el *μύθος*, de ser esquema organizador de interpretaciones del pasado lejano, del futuro cercano y de las posibilidades humanas, pasó a ser “medio de actuar sobre el presente”. He ahí su pragmatismo, un pragmatismo semejante a la certidumbre del científico: “... al aceptar la idea de huelga general, y aun sabiendo que es un mito, obramos de la misma manera que el físico moderno que tiene plena confianza en su ciencia, aun sabiendo que el futuro la considerará anticuada”.⁸⁴

Refiriéndose a Marx, Miguel de Unamuno (1864-1936) decía que la doctrina del “judío saduceo que creía que las cosas hacen a los hombres, ha producido cosas. Entre otras, la... revolución rusa”.⁸⁵ Quizás hoy añadiría a los mitos sorelianos. A propósito de la relación entre la teoría o el mito y la praxis, Unamuno recordaba cómo Lenin, cuando fue advertido de una decisión suya que podría colisionar con la realidad, opuso: “¡Tanto peor para la realidad!”, una frase que él tomaría de Hegel.⁸⁶

Al final de cuentas, no se puede ir contra la realidad *impunemente*. Acaso podría aplicarse en este ámbito una aguda admonición de Engels sobre ciertas contradicciones que entraña el desarrollo científico-tecnológico. Digamos, el efecto que en la capacidad de almacenamiento de información en la memoria *humana* ocasionaría la información confiada a la memoria *artificial*.⁸⁷ Quiero decir que la lección que nos estaría dejando la segunda mitad del siglo XX es que, cuando se subestiman o se desestiman las llamadas “condiciones subjetivas”, la realidad *social* puede volverse contra el prestigio de los mitos o ideologías que inspiran y guían una praxis.

⁸⁴ Sorel, ob. cit., pág. 211.

⁸⁵ Unamuno, La agonía del cristianismo, pág. 38.

⁸⁶ Unamuno, ob. cit., pág. 39. Mariátegui anota también la frase en Defensa del marxismo, pág. 56.

⁸⁷ En El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, pág. 379, Engels alerta que “no nos dejemos llevar del entusiasmo ante nuestras victorias sobre la naturaleza. Después de cada una de estas victorias, la naturaleza toma su venganza”.

Bibliografía

- Aristóteles** (2000). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bergson, H.** (1962). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Blumenberg, H.** (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Camus, A.** (1973). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Cassirer, E.** (1946/1988). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Copleston, F.** (1993). *Historia de la filosofía*, vol. 8. Barcelona: Ariel.
- Eliade, M.** (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
– (1994). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Engels, F.** (s. f.). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En C. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, págs. 371-382. Moscú: Progreso.
- Fernández, C.** (1974). *Los filósofos antiguos*. Selección de textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guthrie, W. K. C.** (1999). *Historia de la filosofía griega*, I. Madrid: Gredos.
- Horkheimer, M. y T. Adorno** (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- James, W.** (1906/1997). La concepción pragmática de la verdad. En J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, págs. 25-43. Madrid: Tecnos.
- Jamme, C.** (1999). *Introducción a la filosofía del mito*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Jenófanes y otros** (1993). *Los presocráticos*. Traducción y notas de J. D. García Bacca. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kolakowski, L.** (1985). *Las principales corrientes del marxismo*, II. Madrid: Alianza.
- Lazarus, R. y B. N. Lazarus** (2000). *Pasión y razón*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Leahey, T. y R. Harris** (1998). *Aprendizaje y cognición*. Madrid: Prentice Hall.
- Lenin, V. I.** (1908/1920/s. f.). *Materialismo y empiriocriticismo*. Moscú: Progreso.
– (1966). *Acerca de algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo y otros ensayos*. Moscú: Progreso.
- Lledó, E.** (1996). *Lenguaje e historia*. Madrid: Taurus.
- Mariátegui, J. C.** (1959). *El alma matinal*. Lima: Empresa Editora Amauta.
– (1964). *Defensa del marxismo*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Montanelli, I.** (1969). *Historia de los griegos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Ortega y G., J.** (1966). *Apuntes sobre el pensamiento*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pieper, J.** (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder.
- Platón** (1995). *La República*. Madrid: Alianza.
– (1998). *Gorgias*. En *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, págs. 123-255. Madrid: Alianza.

- Porras Barrenechea, R.** (1963). *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.
- Rorty, R.** (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ross, D.** (2001). *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
- Sarton, G.** (1965). *Historia de la ciencia*, I. Buenos Aires: Eudeba.
- Sorel, G.** (1976). *Reflexiones sobre la violencia*. Prefacio de I. Berlín. Madrid: Alianza.
- Unamuno, M. de** (1966). *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada.
- Valcárcel, L. E.** (1964). *Etnohistoria del Perú antiguo*. Lima: UNMSM.
- Villoro, L.** (1997). *El poder y el valor*. México: Fondo de Cultura Económica. El Colegio Nacional.
- Wallon, H.** (1965). *La evolución psicológica del niño*. Buenos Aires: Psique.