



Max Müller y los mitos como ‘enfermedad del lenguaje’: una aproximación filosófica

MORENO, Gendrik

Escuela de Ciencias Políticas, Universidad Rafael Urdaneta

Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ

Maracaibo, Venezuela

gendrikmh@gmail.com

Resumen

El discursar analítico del presente escrito se desarrolla dentro del renglón que se conoce como “mito y filosofías”, es decir, el marco en el cual filósofos y pensadores de otros dominios como historiadores, antropólogos, entre otros, se han pronunciado en favor de darle un cuerpo ordenado al extenso y disperso caudal narrativo de la mitología clásica en función de generar explicaciones racionales que hagan más inteligible el contenido oscuro y enigmático que ciertamente presentan los mitos. En este sentido, de la ingente cantidad de pensadores que se han pronunciado entorno a los mitos sirviéndose de una variada cantidad de propósitos, intereses y tendencias, hemos querido acercarnos a la interpretación que sobre los mitos hace el filólogo del siglo XIX, Max Müller, en uno de sus principales textos: *Mitología Comparada*. Mediante el comentario crítico de texto, se concluye que, a una con una asombrosa erudición por parte del autor, éste considera al mito en general como una “enfermedad del lenguaje”, en continuidad con el entendimiento secularizado del mito a partir de la ilustración y con la atmósfera positivista y naturalista propia del siglo XIX.

Palabras clave: Max Müller, mito, mitología griega, enfermedad del lenguaje.

Recibido: diciembre de 2016

Aceptado: junio de 2017

Abstract

The analytical reason of this paper is developed within the line is known as “myth and philosophy”, i.e, the context in which philosophers and thinkers from other domains as historians, anthropologists, among others, have spoken in favor of giving an ordained to the extensive and scattered narrative flow of classical mythology in terms of generating rational explanations that make more intelligible the dark and enigmatic certainly have content that myths body. In this sense, the huge number of thinkers who have spoken around the myths drawing on a wide variety of purposes, interests and trends, we wanted to approach the interpretation of myths makes the philologist of the nineteenth century, Max Müller, one of its main texts: Comparative Mythology. Through critical text commentary, it is concluded that, to an astonishing erudition by the author, he believes the myth in general as a “disease of language” in continuity with the secular understanding of myth from illustration and positivist atmosphere and own naturalistic nineteenth century.

Keywords: Max Müller, myth, greek mythology, disease of language

“¿Qué es la magia? La magia es una causalidad distinta. Es suponer que, además de las relaciones causales que conocemos, hay otra relación causal. Esa relación puede deberse a accidentes, a un anillo, a una lámpara. Frotamos un anillo, una lámpara, y aparece el genio”. Jorge Luis Borges, “Las mil y una noches”, 1977.

El célebre escritor Jorge Luis Borges decía, en relación a la teología que “es una rama de la literatura fantástica” (Borges & Sabato, 1977) Nosotros, con Borges, podemos decir que los mitos también pertenecen al género de la literatura fantástica, en el sentido que ambas formas narrativas -y salvando las distancias que hay efectivamente en el contenido de lo que cada uno narra y las diferencias en importancia espiritual y sociocultural que cada uno porta, el contenido narrativo desde el cual se pronuncian- tienen básicamente el mismo estatus ontológico. Nos atrevemos a decir que, tanto la teología como el mito, se refieren a entidades que realmente no tuvieron existencia fáctica, real, con potencial de corroboración.

Hasta el día de hoy, a no ser por un profundo sentimiento de Fe, confinado a la más íntima

Evémero, filósofo griego (s.III-IV a.C.), mantuvo la teoría de que los dioses eran una magnificación de figuras históricas relevantes, esto es, que los dioses eran hombres que fueron divinizados en tiempos remotos a causa de su poder y su sabiduría; de esta manera, Zeus pudo ser el nombre de un poderoso rey. Esta doctrina, conocida como everemismo, es la primera tesis radical de reducción historicista de la que tenemos conocimiento en nuestra cultura, en relación con la cuestión de la hermenéutica mitológica. De los escritos de Evémero conservamos su obra Inscripción Sagrada, elaborada por el poeta romano Ennio (239-169 a.C.), la cual, redactada en forma de narración de un viaje, ofrece toda una serie de reflexiones sobre los mecanismos sociales de adquisición y mantenimiento del poder, fruto de su observación del régimen político romano, en el que se consideraba a los emperadores como de “naturaleza divina”. El everemismo o historicismo es característico de la llamada interpretación alegórico-racionalista

privacidad del creyente y por ende esencialmente inescrutable, nadie en sus facultades racionales ha podido “probar” fácticamente la existencia de la entidad llamada ‘Dios’; de igual forma, la interpretación evemerista de los mitos¹, (una de las más racionalistas en la historia de las teorías sobre el mito) aquella que sostiene que, aunque distorsionados con el transcurrir del tiempo en virtud de la tradición oral, con alguna probabilidad los personajes de las narraciones míticas tuvieron existencia histórica, tampoco nos conduce a concluir que lo contenido en los mitos necesariamente haya existido. Además, si definimos ‘fantástico’ como algo ‘quimérico’, ‘fingido’, ‘que no tiene realidad’, ‘que consiste sólo en la imaginación’, etc., entonces, los creyentes ‘literalistas’ de la teología y el mito deberían terminar por reconocer que, al margen del dictamen de su fe, de las lecciones morales que virtualmente dejan dichas narraciones, más allá del encanto poético que encontremos en una y otros, en definitiva son cuerpos narrativos de ficción, que han sido elaborados con diferentes propósitos, entre ellos el mero entretenimiento.

En la actualidad, está muy de moda considerar que la literatura en cualquiera de sus formas o técnicas, bien sea por medio de la poesía, la novela, la narración mítica, etc., tiene mucho más poder “representativo” de la realidad, y que a pesar de no tener (¡y no tiene por qué!) estructura proposicional en la articulación sintáctica de sus enunciados, puede hacerlo más eficientemente que la filosofía o la propia ciencia.

A pesar de esta suerte de crítica dirigida a no pocas personas que sostienen lo que afirma el párrafo anterior, debemos reconocer que, aunque no tenga capacidad proposicional y por ende representativa de la realidad, la literatura, por medio de ornamentos retóricos, giros estilísticos y un uso abrumador de lugares del lenguaje, está en mejor disposición de atrapar la atención de un auditorio (y eventualmente persuadir con mayor intensidad) que la filosofía o la ciencia.

Podría considerarse un instrumento mucho más entretenido con un “menor” esfuerzo intelectual, comparativamente a lo arduo del trabajo científico. Por ello, sospechamos nosotros, el éxito narrativo de la literatura en general y de la mitología clásica en especial; de allí que la mitología clásica, como un hecho histórico, llegue hasta nuestros días con tanta fuerza después de varios milenios. En este sentido, por ejemplo, opera mucho mejor contar la historia de un pastor que se divertía mintiendo sobre la llegada de un lobo, hasta que por fin el lobo llega a la aldea y nadie le cree, que explicar con frío rigor, a los niños, por ejemplo, un tema filosófico como la censura moral contra la mentira, que es el tema que claramente yace en las fábulas de Esopo.

de los dioses, doctrina que había sido ya preluada por algunos presocráticos, entre ellos el poeta y filósofo-teólogo Jenófanes de Colofón y también por el sofista Critias, pero solamente Evémero la presentó con la suficiente amplitud y radicalismo (José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, pp. 1070-1071) [Cursivas nuestras]

Sin embargo, en una posición más personal, reiteramos nuestra simpatía por considerar a los mitos, especialmente los mitos clásicos, a la manera que, por ejemplo, lo hicieron algunos ilustrados como Fontanelle y Voltaire en el siglo XVIII (Meletinski, 2001: 12 y ss; Cassirer, 1994). Estos ilustrados coincidían en considerar a los mitos como historias que reflejaban una mentalidad irracional e infantil en su intento por explicar el mundo. El autor advierte que en la antigua tradición oral las personas que compartían la comunidad lingüística creían literalmente en los relatos míticos. Valga decir que las interpretaciones no se detuvieron con los ilustrados. En franca continuidad con ello, en el siglo XIX, los antropólogos E. Tylor y J. Frazer, con diferentes matices claro está, hicieron lo propio al considerar que, desde una perspectiva intelectualista, los mitos son, o bien un intento precientífico de explicación racional del mundo (Tylor, 1977: 261, 387; Tylor, 1987: 439, 471) o, por medio de un protocolo ritual mágico, un intento humano por manipular directamente la naturaleza, creyendo estimular la aparición de ciertos efectos deseados, básicamente con propósito de subsistencia; esta interpretación es la sistematizada por uno de los últimos armchair anthropologist, Sir James Frazer (1992: 33). En definitiva, según todos estos pensadores, y más allá de los matices, sostenían que quienes compusieron mitos estaban sencillamente equivocados, y una mentalidad científica como la moderna, sencillamente no puede solazarse con los mitos, más allá, quizás, del mero entretenimiento.

Por otro lado, muy a pesar de dichas posiciones intelectualistas, que incluso se pueden rastrear en la propia antigüedad, está muy presente la interpretación de que para salvaguardar el valor de los mitos, estos debían ser interpretados alegóricamente, es decir, los mitos podrían darnos grandes enseñanzas morales o psicológicas. Esta es la postura sostenida por la llamada escuela “alegórica” o “simbólica” (Sperber, 1975: 51 y ss). La interpretación alegórica es la que pretende “purificar” al mitos de los absurdos, las inverosimilitudes o las inmoralidades que provocan el escándalo de la razón, pero a costa de una renuncia a lo que es en sí mismo, negándose a tomarlo al pie de la letra y haciéndolo decir cosas muy diferentes de las que buenamente tiene intención de contar. Este tipo de hermenéutica había de encontrar su expresión más espectacular en el estoicismo y el neoplatonismo (Vernant, 1994: 185)

El razonamiento que motiva esta interpretación, es que, en vez de enseñarnos lecciones morales o psicológicas en un lenguaje sencillo, claro y preciso, los antiguos poetas preferían hacerlo mediante historias fantásticas. Teágenes de Regio, quizás fue el pensador de la antigüedad más emblemático en enarbolarse este tipo de interpretación. Es considerado como el creador de la interpretación alegorista de los mitos (García Gual, 1997: 48) Éste, no sólo alegaba que los mitos son alegorías de fenómenos naturales, sino también expresiones simbólicas de la más profunda actividad psíquica humana. Empero, nunca ha sido contundente la posición que sostiene la claridad de las enseñanzas que podrían ofrecernos los mitos clásicos.

A diferencia de las fábulas de Esopo, por ejemplo, los mitos clásicos no tienen una explícita intención moralizante. Y, cuando a través de la alegoría se intenta extraer alguna enseñanza de los mitos, se hace, la más de las veces, mediante interpretaciones muy forzadas. Así por ejemplo, tenemos la interpretación etimológica, proveniente del estoicismo que deriva de los nombres de los Dioses presentes en la mitología un esquema de interpretación de los mitos. Todavía en la actualidad, inclusive en los contextos más triviales de la vida cotidiana ha percolado con mucha fuerza la idea de que los mitos no sólo transmiten enseñanzas morales o metafísicas, sino hasta psicológicas. Y esto a propósito de

otra escuela de pensamiento, quizás la más popular en esta historia de dominios de interpretación: el psicoanálisis.

Sin embargo, el presente escrito no gira en torno a si existen o no los entes sobre los que se pronuncia la teología y la mitología. No disputaremos sobre una tal “prueba ontológica” para rechazar o renovar la fe, o meramente para ejercitar el entendimiento con sutilezas argumentativas. Antes bien, el hecho de que algunos interpretes como Evémero hayan sostenido dicha interpretación y como él muchos otros posteriormente, nos invita a ampliar la mirada en esa larga historia de interpretaciones que conforman un área de estudio muy fecunda y atractiva como lo es la de las “teorías sobre el mito”. Entre ellos, filólogos, filósofos, antropólogos, historiadores, etc., se ha pronunciado sobre algún mito en especial o conjunto de ellos con divergentes propósitos, pero básicamente buscan encontrar una explicación inteligible al origen e intenciones de todos estos mitos que tanto atraen nuestra atención todavía después de treinta siglos.

Sin embargo, tampoco haremos un estudio exhaustivo de todos y cada uno de los pensadores que se han pronunciado sobre la mitología clásica grecorromana o de otras latitudes. Por lo pronto podemos decir que, desde la antigüedad, con Platón en la vanguardia, ha habido un intento por racionalizar y generar una comprensión cabal que permita explicar el origen, la intención, la significación, el sentido y los propósitos de los mitos como expresión de una muy marcada tradición oral, específicamente en el pueblo griego.

Centraremos nuestra atención en la interpretación müllereana de los mitos que, si bien ha sido desplazada por algunas más rigurosas y sofisticadas interpretaciones sobre los mitos, fundamentalmente desde los estudios de campo y teorizaciones de la antropología, sigue mereciendo toda nuestra atención y respeto. Müller, junto con Franz Bopp², hasta donde sabemos, son los que demostraron con rigor y sistematicidad que las lenguas podrían compararse entre sí y realizar de manera óptima traducciones de una lengua a otra apoyándose siempre en la investigación detallada de las culturas donde anidan, dominan y evolucionan esas lenguas. Esto es lo que se ha venido a llamar Escuela de Mitología Comparada.

Según esta escuela, los investigadores se apoyan en las relaciones lingüísticas de los mitos de diferentes culturas, como por ejemplo las similitudes entre los nombres de dioses de mitologías distintas. Un ejemplo particularmente exitoso de este enfoque es el estudio de la mitología indoeuropea. Los investigadores han hallado sorprendentes similitudes entre los términos mitológicos y religiosos usados

²(Maguncia, actual Alemania, 1791 - Berlín, 1867) Lingüista alemán considerado creador de la filología comparada. Cursó estudios superiores de filología en su país y perfeccionó posteriormente sus conocimientos en lenguas orientales en Inglaterra y Francia. Catedrático de filología oriental de la Universidad de Berlín, con su trabajo *El sistema de conjugación del sánscrito comparado con el de las lenguas griega, latina, persa y germánica* (1816) inauguró los estudios de gramática comparada del indoeuropeo, pocos años después de que Grimm hubiera establecido bajo esta denominación el origen común de varias lenguas. El trabajo comparativo lo realizó a partir del estudio de las distintas flexiones verbales, y años más tarde intentó encontrar un sistema de flexión común, originario de todas las lenguas indoeuropeas, aunque no llegó a conseguirlo. Su estudio fue ampliándose a lo largo de los años con la inclusión de otras lenguas y culminó en la obra capital *Gramática comparada de las lenguas indoeuropeas*,

en diferentes culturas de Europa y la India. Por ejemplo, el dios del cielo griego Zeus Pater, el romano Júpiter y el indio Dyaus Pitar tienen nombres similares (Müller, 1988: 23).

Esto sugiere que los griegos, romanos e indios surgieron de una cultura ancestral común, y que los nombres “Zeus”, “Júpiter” y “Dyaus” proceden de un nombre más antiguo, Dyēus phater, que aludía al dios del cielo, o para usar un cognado más correcto, al “padre-día” en la religión protoindoeuropea (Watkins, 2000: 47-48) [Trad., nuestra]

El texto principal de Müller *Mitología Comparada* (1988) es muy fecundo en análisis etimológicos de palabras de pueblos antiguos y en la comparación de dichas palabras que presentan raíces morfológicas y singularidades fonológicas iguales o muy similares. Müller sostiene que las lenguas indoeuropeas tienen un tronco lingüístico común proveniente de una pequeña familia nómada de raza aria la cual por complejísticas razones, digamos, culturales se bifurcó viniendo a derivar lenta pero progresivamente el resto de lenguas antiguas ya conocidas, griego, sánscrito, etc. Y con el despliegue histórico de dichas lenguas la inevitable formación de todo un sistema mítico incipiente que va tomando forma con la transmisión generacional³. Quizás el logro teórico de mayor relieve. El libro, si bien no es monumental en páginas escritas, está bastante bien documentado y hasta en un estilo bastante asequible y afable poco frecuente en autores alemanes. En vista de lo abundante en detalles de la técnica filológica, resulta muy difícil reconstruir fielmente, con cierto lujo de detalle sus ideas principales, pero ciertamente no nos impide esbozar su idea principal y emitir algunas opiniones al respecto.

Básicamente para Müller los mitos son alegorías de fenómenos naturales, especialmente el sol, por lo que no habían sustantivos abstractos y neutros de género. Buscó etimologías que hacían suponer que los dioses originalmente no eran personajes, en principio pero con el uso de algunas palabras, y frente al temor e incertidumbre de la solemnidad de los fenómenos naturales fueron personificándose mediante complejos procesos psíquicos. Así por ejemplo, tenemos que Midas, convirtiendo cosas en oro, es el sol iluminando todo (Graves, 2011: 309-313); o Faetón, hijo de Helios, abrasando los campos es la sequía (Ibid., 175) y así algunos otros más. De esta manera se originó lo se ha venido a llamar una ‘Enfermedad del Lenguaje’, enunciado que explicaremos en brevedad. Por lo pronto especulamos que Müller lo considera ‘enfermedad’ pues con una connotación patológica, pretende analogar la evolución de las culturas humanas y sus lenguajes a los ciclos salud-enfermedad de los organismos biológicos. Esta interpretación ha venido a llamarse ‘organicismo’ y estuvo muy en boga en el siglo XIX al teñir muchas de las conjeturas teóricas de filósofos, historiadores y antropólogos de la época.

Lo problemático de esta interpretación es que el uso de etimologías para desentrañar el significado

que comprende el sánscrito, el zend, el armenio, el griego, el latín, el lituano, el antiguo eslavo, el gótico y el alemán (Vid., Arellano, 1977: 205)

³Así por ejemplo, encontramos en Müller la siguiente afirmación: “La inmensa distancia que separa a los antiguos poemas de la India de la más antigua literatura de Grecia en ninguna parte es más vivamente sensible que cuando comparamos los mitos de los Vedas, que son mitos en vías de formación, con los mitos formados y envejecidos en que está basada la poesía de Homero” *Mitología...* Ob. cit., pág. 70.

de los mitos, en ocasiones ha resultado muy forzada. En la búsqueda de explicaciones por medio del origen de las palabras, de su estructura morfológica, podemos llegar a asociar palabras entre sí que, si bien pueden tener una gran similitud gramática y morfológica, puede resultar simplemente una feliz coincidencia.

Ésta es la principal crítica que se le endilgado a la escuela de la filología comparada. Sin embargo, no es original de éste período dicho recurso explicativo. Ya, muchos siglos antes, los estoicos habían anticipado la idea de que mediante el análisis de etimología, podríamos proteger la integridad del mito como unidad pedagógica mediante la apelación a una interpretación alegórica de los mismos. Por ejemplo, Cronos está relacionado con *chronos* (tiempo), y así, cuando Cronos se come a sus hijos, según relata el cuento, significa que el tiempo en su paso inexorable lo devora todo. Esta es la interpretación etimológica y simbólica que ha tenido mayor calado en el imaginario colectivo, y que llega con vivaz sensibilidad hasta nuestros días, tanto por el intrínseco encanto literario que los mitos clásicos griegos puedan reflejar, como por ímpetu que le ha impreso la plástica renacentista. En apariencia esto puede ser cierto (la identidad etimológica) pero sólo en apariencia, para un lector sin ningún tipo de conocimiento de las técnicas y los conceptos de la filología. Aquel *chronos*, poco tiene que ver con la acepción ‘*cronos*’ como palabra que denota el tiempo.

Así que la interpretación que de allí se desprende, como “el tiempo se devora todo” si bien coherente con una imagen intuitiva que nos pudiésemos hacer del tiempo, en rigor, no tiene nada que ver con la etimología de la palabra en cuestión; en efecto investigando un poco sobre el asunto etimológico de esta palabra tenemos que H. J. Rose (2005) señaló que los intentos de dar a *Kronos* una etimología griega habían fracasado.

Michael Janda ofrece un etimología auténticamente indoeuropea de ‘el cortador’, a partir de la raíz (s) *ker-*, ‘cortar’ (griego *κείρω*), motivado por la acción característica de Crono de “cortar el cielo” (o los genitales del Urano antropomórfico). El reflejo indoiraní de la raíz es *kar*, que generalmente significa ‘hacer’, ‘crear’ (de aquí *karma*), pero Janda argumenta que el significado original de ‘cortar’ en un sentido cosmogónico sigue preservándose en algunos versos del *Rig-veda* sobre el heroico ‘corte’ de *Indra*” (Ibid.) [trad., nuestra]

Aquí pudiésemos observar un atisbo importante de crítica frente a éste método interpretativo, trasluciendo las limitaciones del método filológico, y sus pretensiones omniabarcantes de querer explicarlo todo por medio del origen, evolución y uso de las palabras. Sin embargo ensalcemos también algunos aspectos positivos. Para la escuela de mitología comparada o escuela mito-naturalista, la mitología es, esencialmente, un modo de discurso que se inserta en los procesos de conformación del habla, el cual tiene su origen en la prístina experiencia de asombro del hombre ante los grandes fenómenos cósmicos.

La mitología no es más que un dialecto, una antigua forma del lenguaje. La mitología se

refiere, sobre todo, a la naturaleza, y, muy particularmente, dentro de este dominio, a aquellos fenómenos que parecen tener el carácter de la ley y el orden, que parecen llevar el sello de un poder y de una sabiduría superior; pero era aplicable a toda cosa: nada es excluido de la expresión mitológica; ni la moral, ni la filosofía, ni la historia, ni la religión se han sustraído a la magia de esa antigua sibila. Pero la mitología no es la filosofía, ni la historia, ni la religión, ni la ética. Es, para usar una expresión escolástica, un *quale* y no un *quid*, una forma, y no algo sustancial. Esa forma, como la poesía, la escultura y la pintura, era aplicable a casi todo lo que el mundo antiguo podía admirar o adorar (Müller, 1988: 123)

El trabajo del especialista en mitología comparada consistirá, entonces, en buscar, a través del laberinto de las etimologías, de las evoluciones morfológicas y de las interferencias semánticas, los valores primeros que, en los inicios de los procesos de formación del lenguaje, expresaban el contacto e interacción del hombre con la naturaleza: “reducir cada mito a su forma primitiva” y “determinar, si es posible, la edad de cada mito” (Ibid., 75) [cursiva nuestra]

Así, la explicación naturalista viene a complementar, e incluso a suplantar, al análisis filológico. Para Max Müller, los mitos constituyen una creación propia de la infancia de la humanidad; los hombres comenzaron a generar mitos en la por Müller denominada edad mitopeica (también periodo mítico o mito-poético)⁴, y es importante explicarlos porque así se explicarán también los presuntos orígenes de un no menos presunto sentimiento religioso universal.

Dado que los trabajos filológicos sobre el desarrollo del lenguaje, llevados a cabo por Jakob y Wilhelm Grimm, junto a la gramática comparada de Franz Bopp, habían demostrado que éste sigue unas leyes regulares, la Ciencia de las Religiones de Max Müller, a través de la filología comparada y la mitología comparada, disciplinas que nos muestran los procesos regulares que se dan en el lenguaje, pretenderá demostrar las leyes inmutables que dirigen la formación de los mitos. Huelga recordar que para Müller los mitos como racionalizaciones de los fenómenos naturales o conatos primitivos de la ciencia antigua (protociencia, en su terminología), según una perspectiva evolucionista. Entonces, los mitos no serían algo irracional y caótico, sino que poseerían una suerte de “lógica imperfecta” previa e inevitable para el desarrollo del lenguaje; los mitos serían pues, “un mal necesario”, una “enfermedad del lenguaje”, un “balbucear del infante” que, aun no siendo completamente ilógico, sigue siendo un chapurreo, un mero “nombrar cosas o acciones” (palabras-raíz), que todavía no es el lenguaje propio de un adulto, pero es previo y necesario conformador y ejercitador de éste.

Tylor, a quien ya hemos aludido, fue un confeso seguidor de las teorías de Müller y no dejó de

⁴Müller establece las siguientes etapas o periodos de la formación del lenguaje (ob. cit., pp. 13-17): 1ª - El periodo remático o periodo de formación de las palabras, de las raíces. 2ª - El periodo de los dialectos, o periodo de fijación de los elementos flotantes de la gramática. 3ª - El periodo mítico o edad mitológica o mitopoyética (creadora de los mitos). 4ª - El periodo de las naciones, que nos ofrece las huellas más antiguas de idiomas y literaturas propias de una u otra nación o imperio. Es pertinente observar que la impronta comteana insita en el planteamiento mülleriano es evidente, así como el enfoque evolucionista aparejado a una concepción positivista, junto a la “obsesión por los orígenes” propia de la época; recuérdese la teoría de los tres estadios de la humanidad (teológico, metafísico y positivo), que expuso Auguste Comte (1798-1857), en su Curso de filosofía positiva. París, 1830-1842. Barcelona, ORBIS, 1983.

citarlo en no pocos pasajes de sus más importantes escritos. En continuidad con la concepción de Müller sobre los mitos, y muy aparejado con la cosmovisión evolucionista Tylor sostuvo que los el complejo mundo de los mitos expresados y transmitidos por una rica tradición oral son procesos de conformación lingüística y de antropomorfización abstracta que no pasa de ser una mera “enfermedad del lenguaje”, cuestión que, según Tylor, aparece paralela a los procesos de formación de los mitos. Aclaremos que Tylor se hace eco de éste dictum el cual impregna ostensiblemente su interpretación. En este sentido nos comenta que:

Los nombres descriptivos se hacen personales, la noción de personalidad se amplía hasta abarcar incluso las más abstractas nociones a las que puede atribuirse un nombre, y el nombre, el epíteto y la metáfora realizados pasan a los interminables productos míticos, mediante el proceso que Max Müller ha caracterizado tan acertadamente como una ‘enfermedad del lenguaje’ (1977: 284)

Del asombro del hombre ante la naturaleza habría surgido, para Müller, el sentimiento religioso, a escala universal. Para Müller, la religión ‘natural’ era común a toda la humanidad, y formaba el base más elemental de todas las religiones, definidas éstas como la “percepción de lo infinito”; los fenómenos naturales impresionaban y asombraban a los hombres, confiriendo a estos un sentido de ‘lo infinito’ del cual eran símbolos. Esta idea de lo ‘infinito es tratada por Müller a lo largo de su ingente obra. Lo esencial es que a partir de él se consolida una comprensión psicológica de la religión que consiste en que la idea de lo divino -i.e., ‘lo infinito’- que se deriva de la experiencia sensorial, sin apelación alguna a la revelación primitiva o a algún tipo de instinto o facultad religiosa (Morris, 1995: 121-122)

A los fenómenos naturales se les habrían designado nombres, en virtud de que en los lenguajes antiguos ya se encontraban acuñadas diversas categorías de pensamiento (“palabras raíz”, en terminología de Müller), dirigidas a la taxonomía de las acciones humanas. Entonces, al tratar de adaptar estos esquemas conceptuales a las cosas y fenómenos naturales, al aplicarles unas palabras que habían sido creadas para designar formas humanas de actuar, se les antropomorfizó. Así nos dice Müller: “como el lenguaje estaba formado por elementos humanos que traducían estados humanos, no se pudo aplicar a la naturaleza sin transfigurarla.” (Müller citado por: Durkheim, 1993: 143)

Esta transfiguración, fruto, como ya hemos dicho, de una “enfermedad del lenguaje”, es lo que hizo que esos fenómenos naturales personificados fueran divinizados (convirtiéndose así, mediante el lenguaje, en nomina)⁵. Entonces, los dioses de cualquier lugar y época no serían más que fenómenos

⁵Según Müller, y en veta claramente materialista, próxima a la antigua interpretación de Jenófanes, y más recientemente a muy próxima a la del filósofo del siglo XIX Ludwig Feuerbach, los dioses son “máscaras sin actores, creaciones del hombre y no creadores de él; son nomina y no numina, nombres sin ser, y no seres sin nombre” (Müller, 1988: 70)

de la naturaleza personificados: el sol, la luna, las estrellas, el alba, la renovación primaveral, los ríos violentos, etc. Para Müller, por mor de los estrechos vínculos entre “pensamiento” y “lenguaje”, el lenguaje superpuso al mundo material un mundo lingüístico, es decir, mitológico, compuesto de seres espirituales creados por él, a los cuales se les consideró como las causas determinantes de los fenómenos físicos. El lenguaje fue “arropando” sus creaciones, mediante mitos que daban razón de la polionimia y sinonimia entre voces [agrupando y formando “familias” de homónimos] (Müller, 1988: 66 y ss)

Creo que lo central desde nuestra disciplina, la filosofía, es que estas culturas (y la exigencia de su comprensión) adoraban simples nombres de fenómenos naturales, gradualmente oscurecidos, y posteriormente personificados y deificados, pues la fuerza irresistible del lenguaje hace que, frente a las amenazas naturales, racionalicemos ideas sobrenaturales y abstractas.

Cuando he intentado caracterizar brevemente la mitología en su íntima naturaleza, la he llamado enfermedad del lenguaje más que enfermedad del pensamiento. Pero después de todo lo que he dicho en mi libro sobre La Ciencia del Pensamiento acerca de la indivisibilidad del pensamiento y del lenguaje y, en consecuencia, de la identidad absoluta entre enfermedad del lenguaje y del pensamiento, parece que es imposible cualquier equívoco... Representarse al Dios supremo como culpable de todos los crímenes, engañado por los hombres, enfadado con su mujer y pegando a sus hijos, es seguramente un síntoma de condición anormal o de enfermedad mental, o para decirlo mejor, de locura bien caracterizada. (Müller citado por: Durkheim, 1993: 149-150)

Si el mito es, como propone Müller, bien una enfermedad mental, o bien una etapa infantil del devenir cultural de la humanidad, aparece un problema con respecto a la religión, ya que al definir la mitología como “patología” [“periodo de temporal insania que el espíritu humano ha tenido que atravesar”] (Müller, 1988: 15 [cursiva nuestra]) estamos concediendo implícitamente que la religión también sería una “enfermedad del lenguaje” o, en términos de Durkheim, una “inmensa metáfora vacía” o “una especie de delirio verbal” (Durkheim, 1993: 149, 151)

Llevado a su extremo lógico este pasaje del sociólogo francés, podemos conceder que la mitología -y la teología- pueden resultar en un conjunto coherente de proposiciones, pero no atisbamos un criterio racional para establecer que son verdaderas. Como los buenos cuentos de fantasía, puede entre sus enunciados pueda abundar la coherencia, pero eso no implica que sean verdaderas. Y, así como, con toda su maestría literaria, no hay razón para suponer que, por ejemplo, el monstruo de Frankenstein de Mary Shelley es real, no asiste razón para suponer tampoco que los enunciados de la de la mitología son ver-daderos, pero aún si resultan serlo, no hay razón para aceptar ésas por encima de otros enunciados contrarios.

Finalizando...

Podemos decir que lo que el célebre diagnóstico de Max Müller (la identificación de mitología e “insania intelectual”, “enfermedad del lenguaje”, etc.) pone de relieve de forma notable, son los

principios filosóficos del cientificismo positivista del siglo XIX, junto al sistema de valores que de ellas se deriva: la mitología, la poesía, el arte y la filosofía corresponden a estadios del pasado, a benignas enfermedades propias del crecimiento y a momentos de infancia y adolescencia que en la ‘etapa adulta’, los científicos positivistas, contemplaban con confiado aire de superioridad. Cabe añadir que, tanto las asunciones müllerianas de la mitología como “enfermedad del pensamiento”, como sus tesis naturalistas, pronto fueron relegadas y poco usadas como referencia filológica de vanguardia, y de hecho, según el antropólogo Evans Pritchard (1991: 45) el propio Müller vivió lo suficiente como para señalar el descrédito de sus teorías.

Referencias bibliográficas

- ARELLANO, Fernando. (1977). Historia de la lingüística. Tomo I. UCAB: Caracas.
- BORGES, Jorge Luis; SÁBATO, Ernesto. (1977). Diálogos Borges-Sábato. Emecé: Buenos Aires.
- CASSIRER, Ernst. (1994). Filosofía de la ilustración. FCE: Bogotá.
- COMTE, Augusto. (1983) Curso de filosofía Positiva. Orbis: Barcelona.
- DURKHEIM, Emilio. (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza: Madrid.
- FERRATER MORA, José. (2004). Diccionario de Filosofía. Ariel: Barcelona.
- FRAZER, James. (1992). La rama dorada. FCE: Madrid.
- GRAVES, Robert (2011). Los mitos griegos. Gredos: Madrid.
- GARCÍA GUAL, Carlos. (1997). La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico. Montesinos: Barcelona.
- MELETINSKI, Eleazar. (2001). El Mito. Ediciones AKAL: Madrid.
- MORRIS, Brian. (1995). Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidós: Barcelona.
- MÜLLER, Max. (1988). Mitología comparada. Edicomunicación, S.A, Barcelona, 1988.
- TYLOR, Edward. (1977). Cultura primitiva, Ed. Ayuso, Madrid.

_____ (1987). Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización. Alta Fulla: Barcelona.

PRITCHARD, Evans. (1991). Las teorías de la religión primitiva. Siglo XXI: Madrid.

ROSE, H. J. (2005). A Handbook of Greek Mythology. Routledge: London & New York

VERNANT, Jean Pierre. (1994). Mito y sociedad en la Grecia antigua, Ed. S.XXI: Madrid.

WATKINS, Calvert (2000) “Indo-European and Indo-Europeans” en: The American Heritage Dictionary of the English Language (4th ed.) Houghton Mifflin Co., Boston & New York.