

---

# LOGICA DE LOS MITOS: LOGICA PARACONSISTENTE <sup>1</sup>

## Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito

---

Guillermo Páramo Rocha  
*Departamento de Antropología*  
*Universidad Nacional de Colombia*

El presente artículo intenta presentar algunas ideas a propósito de la interpretación lógico-simbólica de los discursos míticos. Esas ideas son tratadas de manera más formal y aplicadas al examen de algunos ejemplos de fenómenos míticos y rituales en la contribución del autor a *Antropología y Matemáticas*, libro en preparación, del cual es coautor el doctor Víctor Albis del Departamento de Matemáticas de la Universidad Nacional de Colombia.

### I

Desde la lógica simbólica, Willard van Orman Quine ha notado en la antropología un problema que toca los fundamentos de la disciplina. En *Palabra y objeto*, al hablar de la traducción de los lenguajes naturales a la lógica proposicional, el lógico se pregunta qué criterio es preferible en el caso de encontrarse un investigador con nativos que parecen aceptar sentencias contradictorias de la forma " $p$  y  $\sim p$ ": si hacer una traducción que les haga hablar tan estúpidamente como se desee, o una perfeccionista que elimine sus contradicciones y les imponga nuestra lógica. En una nota, Quine menciona tres antropólogos: Edmund Leach, Lucien Lévy-Bruhl y Bronislaw Malinowski, para dar a entender que ellos constituyen un pequeño paradigma de casos extremos de respuestas a tales incógnitas (pp. 71-2, n. 1). En efecto, el análisis de la obra de estos etnólogos parece ser especialmente revelador de las actitudes dominantes en su disciplina cuando se plantea el problema de cómo valorar las inconsistencias en las narraciones procedentes de otros medios culturales. Malinowski prefiere

---

1 Ponencia presentada ante el V Congreso de Antropología en Colombia. Villa de Leyva, Boyacá, octubre de 1989.

la hipótesis de la coherencia y en sus trabajos de campo decide “revisar [la información etnográfica] con los nativos y eliminar todas las contradicciones”, como nos cuenta en *Coral Gardens and their Magic* (pp. 463-4) a propósito de su indagación sobre los sistemas de cómputo del tiempo en las islas Trobriand. Al contrario, Lévy-Bruhl defiende la tesis de que el pensamiento “primitivo” es “prelógico” y de que los mitos son “fluidos”, pues en ellos puede ocurrir cualquier cosa y la emoción reemplaza a la lógica y hace imperceptibles las inconsistencias (Cf. 1978: 12-13). Para él el mito es por esencia contradictorio (Cf. *Ibid passim*). Leach evita la distinción entre “civilizados” y “primitivos” y, en vez del desacreditado concepto de “prelógica”, utiliza el de “pseudo-lógica” o “mito-lógica de los comportamientos expresivos”, pero sostiene con Lévy-Bruhl que los mitos son esencialmente inconsistentes: “la naturaleza paradójica de las historias míticas -dice- es parte de su mensaje. Lo que no es natural es sobrenatural” (1979: 74) e implica que el mito se refiere siempre a lo sobrenatural<sup>2</sup>. Empero, a pesar de los argumentos de éstos y de otros antropólogos, no puede darse por supuesta ni la consistencia ni la inconsistencia de una narración aunque ésta sea evidentemente ‘mítica’ para todos aquellos que la conocen.

Hay situaciones fantásticas inconsistentes, pero hay también situaciones fantásticas consistentes, y ambas formas de fantasía pueden coexistir en un mismo corpus narrativo. Jorge Luis Borges cita a dos curiosos animales de la fauna de los Estados Unidos que aparecen en “la mitología de los hacheros de Wisconsin y de Minnesota”: “el *Goofus Bird*, pájaro que construye el nido al revés y vuela para atrás, porque no le importa adónde va, sino dónde estuvo” y “el *Goofang*, que nada para atrás para que no se le meta el agua en los ojos y ‘es del tamaño exacto del pez rueda, pero mucho más grande’ ” (1985: 96). Estos seres son imaginarios (en verdad imaginarios al cuadrado, pues se trata de la existencia de una fantasía sobre la existencia de una fantasía) y Borges se encarga de aclararlo con el título de la obra en que aparecen. No obstante, podemos observar que hay una diferencia básica entre dos descripciones que se dan en el relato; el *Goofus Bird* es posible y pudiera haber en el bestiario de algún mundo posible, ciertamente poco familiar, pero accesible a nuestra lógica y compatible con nuestras ideas de tiempo y espacio. Aunque no se conozca ningún pájaro así, quizás pudiera llegar a descubrirse o a crearse alguno -por ejemplo, en una película de dibujos animados del tipo de las de Walt Disney. La pareja del *Goofang* y el pez rueda, en cambio, es imposible, inaccesible a nuestra lógica e incompatible, por ende, con nuestras ideas de tiempo y espacio. No por los gustos del *Goofang*, ni por su manera de nadar, sino, naturalmente, por la “descripción” que se hace de su tamaño comparado

---

2 Una discusión más completa de las teorías acerca de la lógica del mito (Malinowski, Lévy-Bruhl, Leach y otros autores) se adelanta en Albis y Páramo *Antropología y Matemáticas* (en preparación).

con el del otro pez (esa “descripción” en realidad no describe nada). El *Goofang* y el pez rueda no caben conjuntamente en ningún bestiario de ningún mundo posible (y, claro, nadie podría dibujarlos ni visualizarlos).

La de Borges es una especie de ultra-ficción que se ha escrito para no ser creída; pero análisis similares al que de ella hacemos pudieran fácilmente hacerse de textos introducidos en una cultura expresamente para ser creídos –sea cual fuere el significado de ‘creer’ en ese contexto– como ocurre con los credos cristianos. Para citar el ejemplo más familiar, el *Símbolo de San Atanasio* establece: “Una, efectivamente, es la persona del Padre, otra la del Hijo, y otra la del Espíritu Santo... El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios. Y, sin embargo, no hay tres dioses sino un solo Dios”, y manda adorar a un solo Dios en la Trinidad y a la Trinidad en un solo Dios, “*Ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur*”. Pero, al tiempo, el *Símbolo Vulgar* y el de *Aquileya*, también credos católicos, dicen que Jesucristo “*descendit ad inferos*”, “*ascendit ad coelos*” y “*sedet ad dexteram [Dei] Patris*”. Y el *descender* a los infiernos, *ascender* a los cielos y morar a la *diesra* del Padre de ese Hijo-Dios, cuya Trinidad constituye para el cristiano un misterio que nunca podría ser descubierto por las fuerzas solas de la razón –como afirma Santo Tomás (*Summ.* 1a. q. 32, a. 1)– define, empero, un sistema consistente del arriba y del abajo y de la izquierda y la derecha: Jesucristo *no* asciende a los infiernos, ni desciende a los cielos, ni ocupa un lugar a la izquierda de su Padre. Un sistema que, aun cuando luzca hoy apenas alegórico y valorativo, en otras épocas determinó los ejes y hasta la topografía del universo de acuerdo con cosmografías que se estimaron *reales*, como las de Lactancio, Crisóstomo, Beda el Venerable o Isidoro de Sevilla. Esas cosmografías desempeñaron un papel fundamental en la estructuración de la mentalidad del hombre medieval, quien, para representarse el mundo que habitaba y distinguir en él su lugar, y su momento, volvió sus ojos hacia lo que consideraba verdadero, como todos los hombres de todas las culturas.

Aun después del viaje de Magallanes-Elcano, las cosmografías vigentes para grandes sectores de la población europea estaban consistentemente escritas en los textos sagrados del cristianismo al lado de los misterios (incoherencias lógicas) de la fe. Hacia finales del siglo XVI, el padre Joseph de Acosta, cronista de Indias, discutía en la siguiente forma “los volcanes y las bocas de fuego” que había hallado en el continente americano:

Lo que otros platican que es fuego del infierno y que sale de allá, para considerar lo de la otra vida puede servir; pero si el infierno está, como platican los teólogos, en el centro, y la tierra tiene de diámetro más de dos mil leguas, no se puede bien asentar que salga del centro aquel fuego, cuanto más que el fuego del infierno, según San Basilio y otros santos enseñan, es muy diferente de este que vemos, porque no tiene luz y abrasa incomparablemente más que este nuestro (1985 [1590]: 136).

En el Perú, al ver que también allí había cielo sobre su cabeza, el cronista se sentía en el deber de discrepar de aquellos sagrados doctores, “no pocos ni los de menos autoridad”, que negaban “haber acá este cielo que vemos” y que habían imaginado “la fábrica de este mundo a manera de una casa, en la cual el techo que la cubre sólo la rodea por lo alto y no la cerca por todas partes... y así, conforme a buena consideración en este gran edificio del mundo, todo el cielo estará a una parte encima y toda la tierra a otra debajo” (*Ibid.*, 15). Entonces, cuando San Pablo llamaba al cielo “tabernáculo” o “tienda que puso Dios” y “en el cual entró el sumo sacerdote Jesucristo de una vez por su sangre”, las palabras del Apóstol debían ser una alegoría, “pues aunque nos digan que es tabernáculo puesto por Dios, no por eso hemos de entender que a manera de toldo cubre por una parte la tierra, y que está allí sin mudarse, como parece que lo quisieron entender algunos” (pp. 22-3).

Naturalmente, si el padre De Acosta se daba cuenta de que lo que veía chocaba con lo que los doctores de la Iglesia decían, era porque *esos* enunciados de las teorías de los doctores sobre la forma del cosmos eran consistentes, aunque estuvieran ligados en un único corpus de creencias al misterio de la Trinidad y a otros misterios o milagros considerados, por lo demás, fuera de toda discusión<sup>3</sup>.

## II

Como decíamos, Edmund Leach ha introducido en la literatura antropológica la distinción entre lo que denomina “lógica de las acciones técnicas” y “pseudológica –mito-lógica– de los comportamientos expresivos” (*Op. cit.*, pp. 69-70). Mientras que en las acciones técnicas ordinarias damos por contado que dos entidades diferentes no pueden a la vez ser idénticas, en el discurrir religioso procedemos exactamente a la inversa. Las ideas cristianas de la Virgen Madre y de la Trinidad de Dios –sostiene– son buenos ejemplos de ese segundo proceder. Esos ‘misterios’ no son lógicos en el sentido corriente del término ‘lógica’, pero no por eso carecen de significado. Fórmulas así ciertamente significan, sólo que se refieren a una realidad metafísica y no a la realidad física como los asertos lógicos comunes. El carácter contradictorio de los enunciados religiosos es un índice de que apuntan a esa realidad metafísica y de que

---

3 Es interesante notar que, para Leibniz, cuando una hipótesis conduce necesariamente a la admisión del ‘milagro’ (o ‘misterio’), tal admisión cuenta como una *reductio ad absurdum* de la hipótesis, “ya que con los milagros podemos dar razón de todo sin trabajo” (Segunda carta a Clarke, § 12). Así que las funciones lógicas del ‘milagro’ o del ‘misterio’ en una teoría serían las que cumple la inconsistencia en un razonamiento deductivo.

conciernen más a las *creencias* que a los *conocimientos*. No decimos “Yo creo en  $3 \times 3 = 9$ ”, sino “Yo sé”; por otra parte, usamos la expresión: “Yo creo en Dios Padre” y no “Yo sé”. “El uso de la fórmula ‘Yo creo en...’ -afirma Leach- cuenta como una advertencia; equivale a: “en lo que sigue, las reglas de la lógica ordinaria no se aplican” (*Ibid.*, p. 70). Sostiene el autor (*Cf.* 1969) que el pensamiento humano tiende a proceder mediante la distinción de oposiciones binarias y que en éstas reside el principio que gobierna la lógica particular de los mitos. Por un lado, discriminan entre conjuntos completamente claros: Dios y el mundo; muertos y vivos; hombres y mujeres; mujeres prohibidas y mujeres permitidas; relaciones legítimas y relaciones ilegítimas; bien y mal. Por otro, tienen una desconcertante consecuencia lógica: demandan la mediación entre esas agrupaciones; si no fuera así, las clases dicótomas fragmentarían el universo en compartimentos estancos. Si repartimos todas las mujeres entre las de nuestro grupo exogámico, que nos son vedadas en matrimonio, y las que vienen de los “otros”, las permitidas, ¿cómo unirnos a las del grupo de los otros sin confundirnos con ellos y mezclar la categoría de hombres a que pertenecemos con la categoría de los hombres de quienes nos distinguimos? Y, ¿cómo sucedió en el principio?, ¿cómo aparecieron dos tipos de mujeres de los mismos ancestros? Si Dios está en **otro** mundo, ¿cómo se hace posible su relación con el hombre? Los mitos ofrecen soluciones a esos acertijos cuando colocan terceros elementos mediadores entre los términos opuestos. Esta es la fuente de donde brota la multitud de extraños seres que pueblan el universo mítico:

A pesar de todas las variaciones de la teología, este aspecto del mito es una constante. En cada sistema mítico encontraremos una secuencia persistente de discriminaciones binarias... seguida de una ‘mediación’ de las categorías así obtenidas...

La ‘mediación’ (en este sentido) siempre se consigue con la introducción de una tercera categoría que es ‘anormal’ o ‘anómala’ en términos de las categorías ‘racionales’ ordinarias. Así, los mitos están llenos de seres fabulosos, dioses encarnados, vírgenes madres. Este nivel intermedio es anormal, no-natural, santo. Es típicamente el foco del tabú y de las observancias rituales (1969: 11)<sup>4</sup>.

Leach destaca, además, otra característica de los discursos míticos: tenemos que la creación del hombre aparece dos veces seguidas en la *Biblia* (Gen. 1:27

---

4 Leach atribuye la paternidad de esa interpretación del mito a Claude Lévi-Strauss (y a Roman Jakobson, de forma mediata) y declara emplear en sus análisis -*Genesis as Myth; The Legitimacy of Solomon*; “Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo”- el método del antropólogo francés (1969: 11, 25; 1972: 10; *Cfr.* 1979: 25-7). Sin embargo, mientras que para Lévi-Strauss “el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción” (1968: 209), para Leach, como hemos visto (aunque hay que confesar que a veces su teoría no es completamente clara), “la naturaleza paradójica de las historias míticas es parte de su mensaje” (1974: 74).

y 2:7); que la historia de Noé también se repite (Gen: caps. 6-8); que en todos los grandes sistemas míticos hay recurrencia de temas. “¿Por qué –se pregunta– tiene que haber cuatro evangelios que cuentan los mismos episodios incurriendo a veces en flagrantes contradicciones en cuanto a los detalles de los hechos?” (1969: 7-8). El antropólogo utiliza el lenguaje de los ingenieros de la comunicación y llama a esta característica ‘redundancia’, al tiempo que compara las clasificaciones binarias con el ‘bit’, la unidad de información. La redundancia cumple un importante papel en la transmisión de los significados míticos: permite corregir los errores de interpretación que pueden surgir por la interferencia de otros mensajes (‘ruido’) o por la propia vaguedad de lo comunicado:

Cualquier mito particular una vez aislado es como un mensaje en código terriblemente enmarañado por las interferencias y el ruido. Aun el más confiado devoto puede sentir un poco de incertidumbre acerca de qué es lo que ese mensaje dice de manera precisa. Pero como resultado de la redundancia, el creyente puede sentir que, aunque los detalles varíen, cada versión alternativa de un mito confirma su comprensión o refuerza el significado esencial de todas las otras (*Ibid.*, p. 9).

La perspectiva de Leach es ciertamente novedosa e interesante. Empero, creemos que puede discutirse el punto –que a veces parece ser su contribución central– según el cual hay una ‘pseudológica’ o ‘mito-lógica’ que caracteriza al pensamiento mítico, por esencia autocontradictorio o por definición poblado de seres que son sobrenaturales porque son autocontradictorios. No hay que insistir en la importancia que una teoría así tiene para lo que aquí examinamos: de aceptarse de manera universal, daríamos por resuelta la aparición de cualquier anomalía en una narración que clasificáramos como mítica y se haría superflua la importante tarea de procurar distinguir entre pasajes del tipo *Goofus Bird* y pasajes del tipo *Goofang*. El problema de la consistencia lógica de un texto estaría resuelto con sólo roturarlo de ‘mítico’ con evidentes consecuencias etnológicas y etnográficas. Adicionalmente, discutir este aspecto del trabajo de Leach equivale a discutir algunos de los planteamientos fundamentales de Lévy-Bruhl. Miremos, pues, este asunto.

Si dejamos de lado la afirmación de que los enunciados lógicos corrientes se refieren a la “realidad física” y las creencias a la “realidad metafísica” –restricciones y generalizaciones de Leach que resultan sorprendentes– el esfuerzo del antropólogo británico por deslindar en el mito un campo lógico del ‘creer’ pudiera encontrar alguna sustentación en la lógica moderna. Para el estudio de ciertos aspectos del problema que tenemos entre manos puede ser indispensable distinguir entre una *lógica epistémica* y una *doxástica*. Hintikka, en su conocido estudio *Saber y creer*, propone al menos una regla de las que gobiernan el concepto de ‘conocimiento’ y establecen criterios de consistencia para los enunciados atinentes a ‘saber’ (lógica epistémica) que deja de ser válida con respecto de la lógica de la noción de ‘creer’ (lógica doxástica). Resulta

bastante claro que nadie puede decir consistentemente “*a* sabe que *p*, pero es el caso que  $\sim p$ ”, si se refiere a la misma ocasión y usa ‘saber’ literalmente (y no entre comillas como en “Fulano ‘sabía’ que tal cosa pero estaba equivocado”). Esa expresión representa una violación de la regla que Hintikka denomina “de Parménides”, de acuerdo con la cual no puede conocerse algo que no es, o que es imposible (p. 65). La *Regla de Parménides*, empero, carecería de contrapartida doxástica: “*a* cree que *p*, pero es el caso que  $\sim p$ ” es un enunciado perfectamente aceptable (p. 67; Cf. pp. 84, 88). Entonces, los criterios de consistencia doxástica difieren de los de consistencia epistémica y Leach tiene razón al separar las propiedades lógicas de esas dos actitudes proposicionales.

No obstante, las tesis de Leach parecen tener un alcance menos amplio del que él les atribuye (y aquí tenemos que pasar por alto los problemas especiales que plantea la distancia entre el comportamiento lógico de fórmulas del tipo “*a* cree en *p*” y del tipo “*a* cree que *p*”). En primer lugar, aunque los enunciados religiosos fueran siempre autocontradictorios y “metafísicos” –lo que también ha sostenido Ayer (1936)– habría necesidad de distinguir entre una lógica de la religión y una del mito, y el término ‘mito-lógica’, empleado para referirse a la lógica de la religión, ciertamente no contribuye a establecer esa diferencia. Aun si se aceptara que todo enunciado religioso (pseudo-enunciado, en tal caso) fuera siempre expresable en la forma “*a* cree en *p*”, y que esta fórmula valiera como advertencia de que la lógica “ordinaria” se suspende, es claro que no todo enunciado mítico podría ser clasificado con justicia en ese grupo de expresiones. Como puede fácilmente observarse en las cosmografías discutidas por el padre Acosta –y citar ejemplos aquí debiera ser innecesario– hay infinidad de enunciados míticos que, si se asume la perspectiva del sujeto que los emite (y nótese que es de esta manera como los afronta Leach), tienen la forma “*a* sabe que *p*”. No hay duda de que San Isidoro de Sevilla no tenía el propósito de suspender la “lógica ordinaria” con un “Yo creo en...” cuando informaba sobre la naturaleza del universo en esa enciclopedia del *saber* del siglo VII que son sus *Etimologías*:

El mundo presenta la forma siguiente: mientras se presenta levantado hacia el norte, aparece inclinado hacia el sur; su cabeza y, por así decirlo, su rostro, es la región oriental, siendo la región septentrional la parte extrema (“De Astronomía” § 30).

Los goznes del cielo son los extremos del eje. Se llaman goznes porque sobre ellos gira el cielo, o bien porque se mueven como el corazón (*Ibid.* §38).

Dos son las puertas del cielo: el oriente y el ocaso... (§40).

El sol después de surgir por el oriente, continúa su camino por el mediodía, llega hasta el ocaso y se sumerge en el océano; bajo la tierra sigue su curso al través de desconocidas sendas, y vuelve a aparecer de nuevo por el oriente (§52).

Tampoco Beda el Venerable cuando, no mucho tiempo después de San Isidoro, contaba cómo un hermano

al caer enfermo, llamó a su lecho de muerte a otros hermanos y de manera adolorida, como alguien que ya se hubiera condenado, comenzó a describirles que veía el Infierno abierto y a Satán en las profundidades del abismo con Caifás y otros que habían sacrificado a nuestro Señor, condenados como él a las llamas vengadoras (*A History of the English Church and People* V, 14).

Ni cuando refería que “estando el bendito protomártir Esteban a punto de morir por la verdad, vio los cielos abiertos, la gloria de Dios revelada y Jesús colocado a la diestra de Dios” (*Ibid.*). Beda se refería a la “topografía del más allá” y San Isidoro a la de este mundo, pero no hay que olvidar que, como se desprende de la lectura del pasaje del padre Acosta sobre los volcanes, en la cosmografía cristiana de la Edad Media las dos topografías eran una.

En segundo lugar, si bien ocurre que en ciertos casos los sujetos aceptan fórmulas míticas que reconocen autocontradictorias y reclaman sin ambages que el mito trasciende las restricciones que imponen los criterios ordinarios de consistencia, en otros muchos, al contrario, el supuesto es que los criterios de consistencia son válidos y necesarios en el mito. Son entonces inferencias de tipo lógico –en el sentido de lógica clásica– las que conducen a la aceptación o al rechazo de la pertenencia de una fórmula a un corpus mítico particular. En las religiones universales –como ha señalado Bochenski– ha sido característica la contraposición de dos tendencias a través de la historia: una que ha negado categóricamente cualquier aplicabilidad de la lógica a su sistema de creencias (Pedro Damián, por ejemplo, pensaba que la lógica era un producto del Diablo) y otra que ha considerado que la construcción y la indagación lógicas en materias atinentes a sus fundamentos no sólo es legítima sino necesaria. Así ha sido en el Islam desde el siglo IX, en el budismo de la India durante los siglos VI y VIII, en el brahmanismo de la época de Vedanta, en el cristianismo de los siglos XIII a XV, etc. (Bochenski 1965: 20-23). Sobra señalar que el propio desarrollo de la ciencia lógica es históricamente inseparable de la exploración del contenido de las creencias religiosas y de los debates suscitados por los distintos credos. Por lo demás, basta tomar cualquier manual de apologetica, teología o budología para darse cuenta de que, a pesar de la introducción de misterios, ese manual se ocupa en una gran parte de evaluar enunciados según el principio –implícito o explícito– de que una teoría debe ser consistente para ser aceptable.

Hintikka ha introducido el concepto de *defendibilidad* de un enunciado con el fin de refinar la idea de ‘consistencia’ epistémica y doxástica. Un sujeto –todo aquel que sostiene una teoría complicada– puede no ser consciente de que sus creencias contienen una contradicción de la forma  $p$  y  $\sim p$  y actuar como si ellas fueran consistentes; un enunciado es ‘defendible’ si es “inmune” a la crítica

de que su aparente consistencia depende de que quien lo emite ha dejado de tener en cuenta alguna consecuencia lógica de lo que cree (Hintikka *op. cit.*, pp. 73-4). No hay duda de que hay pasajes míticos que son indefendibles e inconsistentes para la cultura que los sustenta; mas también los hay que, aun cuando resultaran ser indefendibles, son tomados por consistentes<sup>5</sup>; finalmente, hay otros que son defendibles y que son consistentes. La historia de las religiones universales claramente muestra una actitud ante el pensamiento mítico tendiente a disolver la segunda de esas categorías de creencias en beneficio de la primera o la segunda. Muy al contrario de lo que propone Leach, pareciera haber una disposición –y a veces una obsesión– de las culturas a demostrar que sus mitos son consistentes. Incluso, la introducción de misterios es el resultado de ese esfuerzo por obtener la consistencia lógica de un sistema mítico y no del impulso a trascender a la lógica ordinaria. Por lo menos esa es la conclusión a que se llega cuando se sigue el desarrollo histórico de las polémicas y de los estudios que desembocaron en el establecimiento de los dogmas de la Trinidad y de la Virginidad de María (esos son, precisamente, los ejemplos que pone Leach). Un examen de tal asunto está fuera de los propósitos de este trabajo, pero quien lee las investigaciones de Cochrane (1949), Lebreton (1939) o Pelikan (1971), encuentra que el debate trinitario y su resolución dogmática final responden al intento de conciliar textos sagrados de distinta procedencia que resultaron ser contradictorios entre sí después de un análisis extraordinariamente prolijo. Esos textos –ninguno de los cuales podía ser descalificado por tener toda autoridad sagrada y por ser cada cual a su manera base y soporte de creencias que no podían ser abandonadas– daban lugar a una conjunción de enunciados indefendible. Esa conjunción se aisló sintéticamente en el misterio. Algo similar ocurrió con la Virginidad de María. Además, si la lógica del mito –‘pseudo-lógica’, ‘mito-lógica’ o ‘prelógica’– se condensa en las fórmulas autocontradictorias del misterio, entonces, ¿las creencias de quienes desde dentro de la religión se han opuesto al establecimiento de esos misterios no representan al mito? ¿El pensamiento de San Atanasio era mítico pero el de Arrio no? ¿O era que las creencias de Arrio eran ‘mito-lógicas’ en algunos aspectos aunque lógicas en otros? Si es esto último lo que quiere decir Leach, aun cuando no lo parece, tenemos que lo que plantea es que en los sistemas de creencias hay enunciados consistentes que se asocian a enunciados inconsistentes, y eso es lo que queremos plantear nosotros. En este caso, quizás Leach reservaría el término ‘míticos’ para denotar a los segundos y no a los primeros. Pero, ¿cómo llamar ‘mito’ solamente a las creencias autocontradictorias? Si Leach encontrara que los hacheros de Wisconsin creen en el *Goofus*

---

5 Leach parece notar este punto cuando sostiene que la ‘mito-lógica’ “enmascara” las inconsistencias del discurso mítico (1979: 73-5); quizás por esa razón es que dice que la mito-lógica es la “pseudo-lógica” de los comportamientos expresivos (*Ibid.*, p. 69).

*Bird* –un pájaro consistente aunque un poco extraño– ¿diría él que el *Goofus Bird* no era un mito?

En tercer lugar, no toda contradicción en un sistema de creencias es de por sí una inconsistencia lógica. Con un enfoque más psicológico que lógico, en *When Profecy Fails*, Leon Festinger ha estudiado con otros dos autores el efecto que sobre un grupo de creyentes tienen las crisis que amenazan a su fe (Festinger, Riechen, and Schachter 1964) y ha llegado a concluir que, si un hombre tiene una convicción profunda que traduce en acciones, se ha comprometido con esa creencia hasta el grado de renunciar a algo importante por ella y cuenta con el soporte social de un grupo que comparte su actitud, ese hombre, al enfrentarse con acontecimientos que refutan su creencia, se aferra a su fe con mayor fervor que antes, cuando se esperaba que la dejase. Ese ha sido el proceso seguido por los participantes en los movimientos milenaristas y mesiánicos a través de la historia: de los montanistas del siglo II, de los anabaptistas del siglo XVI, de los judíos de Sabbatai Zevi en el siglo XVII y de muchos más, y de las gentes que en Lake City fueron cuidadosamente observadas por Festinger y sus colegas cuando esperaban el fin del mundo un 21 de diciembre. Festinger ha introducido un concepto especialmente valioso para comprender ese comportamiento: el de *disonancia cognoscitiva* (*cognitive dissonance*) que define de la siguiente manera:

Disonancia y consonancia son relaciones entre cogniciones; esto es, entre opiniones, creencias, conocimiento del entorno y conocimiento de las acciones y sentimientos propios. Dos opiniones, o creencias, o aspectos del conocimiento son *disonantes* si no encajan entre sí; o sea, si son inconsistentes, o si al considerarlos sólo a ellos dos en particular, uno no se sigue del otro (*Op. cit.*, p. 25).

Un ejemplo de disonancia cognoscitiva es el del fumador empedernido que sabe (y por ende cree) que el cigarrillo es perjudicial para su salud, pero al tiempo sabe (y cree) que continúa fumando (pp. 25-6); otro es, precisamente, el de los seguidores de los movimientos milenaristas cuando afrontan la circunstancia de que fallan las profecías que han determinado su vida<sup>6</sup>.

Ahora, un sistema de creencias disonante puede ser o no ser indefendible. Como ha notado un autor que ha comparado a Festinger con Hintikka, ninguna contradicción formal se deriva del conjunto disonante de enunciados “*a* cree que fuma” y “*a* cree que no debiera fumar” (Elster 1978: 86-7). Las contradicciones de los discursos míticos pudieran, pues, ser meras disonancias o verdaderas inconsistencias.

---

6 La teoría que comentamos fue presentada por Festinger en su obra *A Theory of Cognitive Dissonance* (1957). *When Profecy Fails* fue publicada por primera vez por la Universidad de Minnesota en 1956; aquí citamos una edición posterior.

La disonancia produce un malestar en el sujeto y hace que surjan presiones para que éste la elimine. En estos casos, la persona puede intentar las siguientes cosas: a) el cambio de una o varias de las creencias disonantes; b) la adquisición de nueva información o de nuevas creencias que aumenten la consonancia, o c) el olvido o la reducción de la importancia de aquellos saberes que introducen la disonancia (p. 26). Así, podemos notar nosotros que la disonancia, según Festinger, tiende a anularse, bien mediante la búsqueda de consistencia con la depuración del conjunto de premisas disonantes, o bien eludiendo la lógica para no afrontar lo que Hintikka llamaría 'indefendibilidad doxástica'. Esa *doble* posibilidad está claramente caracterizada en las siguientes frases que abren *When Profecy Fails*:

Un hombre con una convicción es duro de cambiar. Dígale que usted está en desacuerdo y él le volverá la espalda. Muéstrole hechos o cifras y él discutirá sus fuentes. Apele a la lógica y él será incapaz de comprender su punto de vista (p. 3).

Como anotábamos antes, quien sigue la historia del debate trinitario llega a la conclusión de que fue un esfuerzo lógico por conciliar fuentes contradictorias entre sí lo que condujo al planteamiento del problema y a la introducción del misterio. En realidad, a la luz del concepto de Festinger pudiera sostenerse que el cristianismo de los apologetas, que intervinieron tan apasionadamente durante los siglos que duró la controversia, estaba agitado por una profunda disonancia cognoscitiva, disonancia catalizada por el judaísmo y las supervivencias de las filosofías antiguas que fustigaban la nueva fe señalando las contradicciones que encontraban en ella. ¿Cómo podía un dios haber muerto?, ¿qué era ese absurdo de la resurrección? Las premisas de la fe contenidas en los textos sagrados en verdad se prestaban a interpretaciones encontradas: de una parte, en pasajes como Isaías 63: 9 podía leerse "...No un mensajero, ni un ángel, sino el Señor en persona", y en los Salmos (96: 10) se permitía la traducción: "El Señor reina desde el árbol" (Pelikan, *op. cit.*, p. 177). Luego Cristo era idéntico a Dios y, en contra de lo que creían los judíos, era el verdadero Mesías que reinaba desde la cruz. Esto era confirmado por pasajes como Romanos 9: 5, que decía: "...Cristo... quien es Dios bendito sobre todas las cosas por siempre jamás. Amén". Empero, de otra parte, en Proverbios 8: 22, Cristo aparecía como una criatura de Dios; no como Dios: "El Señor me engendró al principio de sus obras, desde el principio, antes que crease cosa alguna". Lo cual era reafirmado por Romanos 1: 2-4:

2. Que había prometido anteriormente por sus profetas en las santas escrituras.
3. Acerca de su Hijo Jesucristo, que le nació según la carne del linaje de David.
4. Y que fue constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu de santificación por su resurrección de entre los muertos.

Entonces el Hijo, a pesar de su gran dignidad, no podía ser Dios, pues ¿no decía el Deuteronomio (6: 4): “Escucha, ¡oh Israel! El Señor, nuestro Dios, es el único Señor”?

Así, había textos que identificaban a Cristo con su Padre y textos que lo distinguían de El; textos que lo hacían hombre y textos que lo hacían Dios; textos que lo hacían eterno y textos que lo hacían criatura; pasajes que lo mostraban como las criaturas, y pasajes que lo mostraban criatura, pero no como las criaturas; fragmentos que parecían afirmar que siempre había tenido una naturaleza divina y fragmentos que insinuaban que había adquirido esa naturaleza en el momento de su bautismo o de su resurrección, etc. Y así ocurría con lo que sería llamado el Espíritu Santo. Por eso las múltiples opciones: adopcionistas, monarquianistas modalistas, docetas, binitarios, trinitarios. Arrio y sus seguidores prefirieron la eliminación de la disonancia aceptando las consecuencias que se seguían de que el Hijo tenía un comienzo, pero el Padre no, dejando de lado, en aras de la consonancia, las exégesis opuestas de las Escrituras. Atanasio y los trinitarios prefirieron admitir la disonancia y subordinar la lógica a la fe. Más tarde, San Agustín comenzaría su estudio sobre la Trinidad advirtiendo: “Mi pluma está vigilante contra las calumnias de aquellos que, despreciando el principio de la fe, se dejan engañar por un prematuro y perverso amor a la razón” (*“immaturus et perversus rationis amore fallentur”*) (*La Trinidad* 1. 1. 1.). Ya Tertuliano en *De carne Christi* había lanzado aquellas desafiantes frases que se convertirían en Occidente en la proclama por antonomasia del *credo quia absurdum*:

El Hijo de Dios fue crucificado: no es vergonzoso porque podía serlo. El Hijo de Dios fue muerto: es cierto porque es inconcebible. Fue sepultado, resucitó: es cierto porque es imposible (*De carne Christi* 5. Cf. Cochrane, *op. cit.*, p. 123).

Sin embargo, Tertuliano, San Atanasio, San Agustín, Arrio, los docetas, los modalistas, los binitarios, todos se reclamaban cristianos y no hay por qué dudar de que creían que lo eran. Luego todos, a su manera, representaban una creencia religiosa. Y hay algo más: sería tonto considerar a San Agustín y a Tertuliano ilógicos y a Arrio un riguroso lógico. Los tres apologetas demuestran, con su finísimo análisis, tener un dominio extraordinario de la lógica y los tres, al tiempo, se revelan explícita o implícitamente autocontradictorios.

Tesis como las de Leach simplifican demasiado las características lógicas de los discursos míticos. Una simplificación así nos impediría distinguir entre lo que es desde el punto de vista lógico un *Goofus Bird* y lo que es una pareja de *Goofang* y de pez rueda.

### III

Si la naturaleza de los mitos es ser autocontradictorios, las teorías de Leach a propósito del mito comparten con los mitos esa naturaleza. En su conocida obra *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, escrito anterior a los que discutíamos en § II, Leach examina los mitos que dominan la ideología de la sociedad kachin. Los habitantes de las montañas de la frontera birmana asocian sus mitos a los conflictos que oponen a las secciones clánicas *gumsa* y *gumlao* de la localidad. Cuando una versión establece vínculos entre uno de esos grupos y los antepasados divinos y en esa forma justifica para sus miembros un estatus y unas ciertas prerrogativas, al tiempo niega los derechos de otras facciones cuyos mitos, por su lado, dan la razón a sus propias pretensiones en contra de los demás. Entonces, en vez de ser los mitos un factor de integración y de estabilidad social, como generalmente habrían proclamado los seguidores de algunas escuelas de la antropología, entre los kachin introducen el cambio y aun la desintegración. Los mitos kachin son inconsistentes -dice Leach- y esa inconsistencia está en el fundamento de su naturaleza y de sus funciones:

En el esquema de Malinowski, los distintos aspectos de la cultura se integran necesariamente para formar un todo coherente; de ahí que los mitos de un pueblo deban ser mutuamente consistentes: pues por cada grupo de personas sólo existe una cultura, un sistema estructural, un conjunto mutuamente consistente de mitos... En el caso de la mitología kachin no hay posibilidad de eliminar las contradicciones e inconsistencias. Estas son fundamentales. Cuando existen versiones rivales de la misma historia, ninguna versión es "más correcta" que otra. Por el contrario, yo sostengo que las contradicciones son más significativas que las uniformidades (p. 278).

Todo relato tradicional se presenta en varias versiones que difieren según los intereses de los sujetos sociales involucrados. Por ello "no hay ninguna versión auténtica de la tradición kachin". El narrador de mitos, que en la región es una especie de bardo y sacerdote, acomoda sus historias a la audiencia que compra sus servicios (p. 288). Juzga Leach que los etnógrafos jamás pudieron comprender estas características de la mitología de los montañeses birmanos; pensaron ellos que la tradición era una especie de historia mal compilada y se sintieron en el derecho de escoger la variante del mito que les pareció "verdadera". Llegaron, inclusive, a inventar los trozos de la historia que creyeron extraviados (p. 289). Es así como Leach llega a proponer que los datos imponen una revisión de las teorías del mito, sobre todo de aquellas que presuponen su coherencia y consideran, como las malinowskianas, que su carácter es el de una carta o mapa fundamental de reglas y de sanciones de comportamientos sociales. "Puesto que cualquier sistema social, por estable y equilibrado que sea, contiene facciones opuestas, por fuerza deben existir distintos mitos que validen los derechos concretos de los distintos grupos de personas... El mito... es un lenguaje de signos en términos de los cuales se manifiestan los alegatos a los derechos y al estatus, pero es un lenguaje

de discusión, no un coro de armonía” (pp. 299-300). La perspectiva debe ser una que tenga en cuenta a los mitos como sistemas de *ideas*, no de *reglas* ni de testimonios históricos únicamente (p. 290).

Esos puntos de vista del antropólogo británico son seguramente incuestionables en lo fundamental. Pero hay algo que él parece no notar: que lo que dice sobre los kachin sirve para demostrar que los mitos pueden ser consistentes y no, como cree, que son inconsistentes. Una controversia no es una inconsistencia, y una cosa es una contradicción *entre* mitos o versiones de mito, y otra, una contradicción *en* un mito o versión de mito. Por supuesto, para que tenga algún sentido una discusión sobre la consistencia de dos o más oraciones de creencia, es requerido, como señala Hintikka, que ese conjunto de oraciones sea proferido “en una y la misma ocasión por un solo y el mismo hablante, dirigido a una y la misma persona, etc.” (*Op. cit.*, p. 53; *Cf.* Strawson 1963: 2-12) (claro que como lo muestra el ejemplo de Hintikka sobre laputanos y ruritanos (p. 67), el ‘hablante’ –mejor diríamos, ‘sujeto’– puede ser un grupo cultural). Es obvio que las creencias de Lactancio o de Crisóstomo no hacen inconsistentes las del padre Acosta; ni las del padre Acosta las de Crisóstomo ni las de Lactancio. Antes bien, si el debate entre dos teorías en verdad se justifica, cada una de las teorías contrapuestas debe ser consistente en lo que a la otra se opone. Miremos rápidamente este asunto. Para usar las frases de Strawson, si un sujeto se contradice a sí mismo ante nosotros, “consideraremos que él ha dicho algo y que al tiempo se ha desdicho y, así, que no ha dicho nada” (*Op. cit.*, p. 4); si alguien dice “no mido más de 1.70 metros pero mido más de 1.70 metros”, nos deja sin saber en absoluto qué tan alto puede ser. En ese caso, nos resulta imposible discrepar con respecto de su estatura. Para que haya una confrontación cualquiera entre teorías cualesquiera, míticas o no, se requiere que esas teorías digan algo que constituya la materia de discrepancia. Dos teorías autocontradictorias no pueden discrepar en lo que tienen de autocontradictorio: “el *Goofang* tiene exactamente el mismo tamaño del pez rueda pero es mucho más grande” no puede oponerse con sentido a “el *Goofang* tiene exactamente el mismo tamaño del pez rueda pero es un poco más pequeño”, pues ninguna de las dos teorías dice nada sobre el tamaño relativo de ninguno de los dos peces. Por esto es de concluir que, si los narradores de mitos kachin cuentan una historia que les quita derechos a los *gumlao* por complacer a los *gumsa*, y viceversa, cada una de las versiones míticas en conflicto *diga algo* con respecto a estatus y prerrogativas y sea consistente en aquello que dice. El autor suministra sus propios contraejemplos.

Es fácil reconocer que lo que decimos se fortalecería si aceptáramos la teoría de Leach sobre la redundancia. ¿O es que la redundancia de información es una redundancia de falta de información? Es el mismo Leach quien ahora parece ser autocontradictorio. La redundancia –sostiene– tiene el efecto de fijar en el creyente la convicción de que posee la verdad mítica al tiempo que le abre las

posibilidades de decodificar el mensaje. Por eso, esta propiedad explica “el más notable de todos los fenómenos religiosos, la apasionada adherencia a las creencias sectarias” y, de paso, la “paradoja” de que, mientras toda la cristiandad comparte un corpus mítico único, cada secta cristiana particular está convencida de que tiene el secreto de la verdad revelada (1969: 9). Pero de nuevo se trata de contradicciones *entre* versiones de un mito y no *en* las versiones de un mito. El hecho de que esas distintas versiones sean todas variantes de un mismo mito no afecta la importancia de esa distinción. ¿Es autocontradictoria la clase de los mamíferos porque hay vacas y hay caballos y las vacas no son caballos ni los caballos son vacas? O, para poner otro ejemplo que se justificaría plenamente si apelamos a la noción de ‘estructura’ que propone Lévi-Strauss y que Leach declara compartir<sup>7</sup>, ¿es autocontradictoria la estructura geométrica que llamamos ‘polígono regular’ porque hay cuadrados y circunferencias? ¿O la que llamamos ‘cuadrado’, porque hay cuadrados azules y hay cuadrados rojos, y hay cuadrados pequeños y hay cuadrados grandes? Si protestantes y católicos “*comparten* el mismo corpus de mitología”, por supuesto *comparten* los *invariantes* que hay en el catolicismo, el protestantismo y las otras sectas cristianas. ‘Cristianismo’ no es más que el rótulo que le ponemos a esos invariantes; ¿acaso es que *comparten* lo que no *comparten*?

#### IV

“Si usted llama lógico a un discurso, de alguna manera lo elogia, si lo llama ilógico, lo condena”, sostiene Strawson, conocido investigador de la filosofía del lenguaje y de la lógica (*Op. cit.*, p. 1). El término ‘mito’ que por siglos se ha empleado en Occidente es peyorativo en este respecto: “Lo mítico se define... en una doble referencia de oposición, por una parte a lo real (el mito es ficción), y por otra a lo racional (el mito es absurdo)”, escribe Vernant, un estudioso de la mitología griega (1981: 195). Eliade ha hecho notar que, en el curso de este siglo, los etnólogos, sociólogos, historiadores de las religiones, etc., se han preocupado por asumir al mito en su calidad de tradición sagrada, significativa y ejemplar, pero las expresiones ‘mito’, ‘mítico’, ‘mitificar’, etc., todavía tienen una doble acepción en los vocabularios académicos (1983: 7). Mito y lógica siguen apareciendo como antónimos. Es el resultado de una larga historia que transformó el contenido original de lo que los griegos significaban con ‘*logos*’ y con ‘*muthos*’, y que ha producido desde ese lejano pasado efectos notorios en las actitudes intelectuales de los más competentes especialistas.

---

7 Véase nota 3.

Los apologetas cristianos de la Edad Media llamaban ‘mitos’ a las creencias “paganas” y asociaban al concepto de *Logos* sus propias creencias<sup>8</sup>. Tiempo después, los filósofos racionalistas y los científicos positivistas de la Modernidad encontraban absurdos los misterios e inverosímiles los milagros que aparecían en las prédicas del cristianismo. Oponían la Razón, la Ciencia y la Lógica a la fe, la superstición y el mito, de manera análoga a como los apologetas habían opuesto la Fe Cristiana y el *Logos* a los mitos y a las divinidades paganas. Y, de manera análoga a como los apologetas en sus tiempos habían interpretado como *Logos* Seminal el acceso a la Verdad de algunos elegidos anteriores a Cristo, los filósofos y científicos de las épocas modernas proyectaban hacia el pasado su concepto de Razón y de Ciencia para verlos brillar con claridad variable en el pensamiento de otros pocos elegidos anteriores a la Edad de la Razón y a la Era de la Ciencia. Siempre se estaba con el *logos*; el mito era el del otro.

En el *Diccionario filosófico* de Voltaire (por ejemplo, *sub verbo* “Cielo de los antiguos”), los mitos clásicos recibían un tratamiento que recuerda a Jenófanes: “Si el gusano de seda diera el nombre de cielo a la pelusilla que forma su capullo, razonaría igual que razonaron los antiguos, dando a la atmósfera el nombre de cielo”. O a Evhemero:

Los primitivos griegos, al ver que los señores de las ciudades vivían en ciudadelas, en la cumbre de las montañas, juzgaron que los dioses debían ocupar también alguna ciudadela y le colocaron en la Tesalia, en lo alto del monte Olimpo, cuya cima es tan alta que muchas veces la cubren las nubes, de modo que desde el palacio de los dioses se podía pasar fácilmente al cielo.

Las cosmografías míticas griegas correspondían a una “física de niños y de viejas” (*Ibid.*). Lo mismo podía decirse de las bíblicas, ya que “en sus libros se encuentran algunas ideas oscuras, incoherentes y dignas de un pueblo bárbaro, respecto a la estructura del cielo”. Y, en lo referente a las cosmografías de los primeros cristianos, quienes habían heredado esas teorías, Voltaire hacía el siguiente comentario, cuyo contenido seguramente hubiera aceptado el padre Acosta:

Profesando esas ideas era imposible que existieran los antípodas. Por eso San Agustín dice que es un *absurdo* creer que existan; y Lactancio dice terminantemente que hay gentes bastante locas que creen que existan hombres cuya cabeza esté más baja que sus pies. En el libro III de sus *Instituciones* añade: “Puedo probaros con muchos argumentos que es imposible que el cielo rodee a la Tierra”. San Crisóstomo afirma que yerran los que creen que los cielos son móviles y que tienen forma circular.

Inútilmente, el autor del *Espectáculo de la Naturaleza* quiere dar la patente de filósofo a Lactancio y a Crisóstomo, porque cualquiera podría contestarle

---

8 Cfr. Albis y Páramo, *op. cit.*.

que los dos fueron santos, pero que no es preciso para ser santos ser buenos astrónomos.

No hay duda de que Voltaire sabía claramente qué era una buena astronomía o, por lo menos, qué no lo era; también, qué merecía y qué no el título de filosofía. Es interesante notarlo porque, al tiempo que se mostraba tan seguro de la incoherencia y de la tontería de lo que sostenían los mitos sobre el universo, y de la diferencia entre quienes podían y quienes no podían aspirar a la patente de filósofo, se daba perfecta cuenta -más que ninguno en su época tal vez- de que ni siquiera la filosofía o la ciencia podían reclamar la verdad de sus tesis sobre lo que era el cosmos y de que el propio saber científico era una especie de ilusión. *Sub verbo* "Naturaleza" (Vol. V) escribía así:

Todos los filósofos desde Tales, y quizás muchos anteriores a él, han jugado a la gallina ciega con la Naturaleza; todos han dicho: Ya te tengo, y no te tenían. Los hombres todos nos parecemos a Ixión; creyó que abrazaba a Juno, y sólo abrazaba una nube (*Ibid.*, Vol. V, p. 200).

También advertía Voltaire que los más importantes filósofos solían contradecirse: "Platón dice cosas opuestas y se contradice; pero este es el privilegio de los filósofos griegos" (*Sub verbo* "Trinidad", Vol. VI). El misterio de la Trinidad era "un sublime galimatías" (*Ibid.*), pues "el mismo San Agustín, después de haber emitido respecto de este asunto muchos razonamientos tan falsos como tenebrosos, tiene que confesar que nada puede decirnos que resulte inteligible" (*Sub verbo* "Anti-trinitarios", Vol. I).

Al leer las citas anteriores uno estaría tentado a discrepar de Voltaire en que, entre los filósofos, sólo los griegos tengan el privilegio de contradecirse. Parece ocurrir lo mismo con algunos franceses: Voltaire produce un doble juicio sobre las teorías que combate: dice que ellas son *falsas*, y dice que son *absurdas*. Es lo que encuentra Vernant en el uso tradicional ante el mito. Para Voltaire, la Trinidad es un "galimatías" construido con "razonamientos falsos". Sin embargo, si se miran con algún rigor lógico clásico, esos dobles juicios constituyen, a su vez, otros galimatías: desde una perspectiva clásica, si algo es absurdo, es simplemente eso, absurdo, y no puede ser ni verdadero ni falso; y si es falso, no puede ser absurdo. Si tomamos 'absurdo' como equivalente de "galimatías", una expresión absurda no puede ser un enunciado falso. Un enunciado falso *dice* algo que es falso y tiene por eso *sentido*, mientras que lo absurdo es lo que *nada dice*, lo que *carece de sentido*. Para repetir unas famosas proposiciones del *Tractatus logico-philosophicus*:

La tautología y la contradicción carecen de sentido (4.461).

A una proposición sin sentido no corresponde nada en absoluto, ya que no designa ninguna cosa (verdad-valor) cuyas propiedades se llamen falsas o verdaderas (4.063; Cf. 4.2).

Las proposiciones  $p$  y  $\sim p$  tienen sentido opuesto, pero les corresponde una y la misma realidad (4.0621).

De acuerdo con los principios de la lógica clásica, si alguien dice que el mito de Tertuliano, o de San Agustín, o de Voltaire, es autocontradictorio y es falso, lo que ese alguien dice es autocontradictorio y, por lo tanto, trivial. Si el discurso de San Agustín era para Voltaire un galimatías, es decir, si Voltaire no lo entendía, no podía éste saber que los razonamientos de San Agustín eran falsos, y si sabía que lo eran, era entonces porque comprendía ese discurso. Los juicios de Voltaire sobre el mito son autocontradictorios.

Es innecesario aclarar que lo que decimos de Voltaire usando citas de Wittgenstein es lo mismo que decíamos de Leach con las citas de Strawson. La teoría sobre el mito de Leach no es la única en incurrir en contradicciones.

## V

Pero, ¿hasta dónde no estamos violando nosotros mismos la lógica clásica?, ¿hasta dónde no estamos siendo autocontradictorios en términos de esa lógica?, ¿puede, en realidad, decirse consistentemente que un mito -o un ultramito como el de los hacheros de Wisconsin- contiene pasajes inconsistentes al lado de pasajes consistentes que tienen la capacidad de 'decir' algo?

El "principio de contradicción" o "principio de Scoto" (pseudo-Scoto) establece que, dado un lenguaje  $\mathcal{L}$  y una teoría  $T$  conformada por un subconjunto no vacío de fórmulas bien formadas (FBFs) de  $\mathcal{L}$ , si  $A$  y  $\sim A$  son conjuntamente tesis de  $T$ , entonces cualquier FBF de  $\mathcal{L}$  es también una tesis de  $T$ . Según este principio, si un mito contuviera una contradicción, ese mito diría todo lo que pudiera decirse en el lenguaje en el cual está expresado y, por lo tanto, sería trivial (al menos asertóricamente), ya que serviría para afirmar cualquier cosa. El principio de contradicción es válido en la lógica clásica y debe ser válido para los mitos si es clásica la lógica de los mitos. Así, reclamar que los mitos contienen contradicciones, estrictamente equivale a afirmar que no dicen nada, y reclamar que sí dicen aunque sean contradictorios, es como autocontradecirse. Eso es así, insistimos, de ser válido el sistema clásico como interpretación de la lógica de los mitos.

Sin embargo, si cabe demostrar que los mitos cumplen funciones asertóricas no triviales a pesar de contener algunas contradicciones, el sistema lógico subyacente no puede ser reductible al sistema clásico, aunque éste pudiera ser todavía válido para los fragmentos míticos no contradictorios. Los resultados de trabajos recientes de investigación lógica, en particular los de N. C. da Costa y la llamada "Escuela Latinoamericana" (Cf. p. ej.

Arruda, *op. cit.*; Grana 1983), nos permiten considerar esas opciones. La introducción de sistemas lógicos no clásicos en el estudio del mito pudiera colocar sobre terreno nuevo algunas dificultades de la exégesis mítica, especialmente aquellas que mencionábamos en § I, ante las cuales los antropólogos han optado por soluciones extremas<sup>9</sup>.

Ahora, no hay cómo dudar de que los mitos contienen contradicciones. Desde el punto de vista de la lógica, el misterio de la Trinidad es incongruente<sup>10</sup>, tanto como la pareja del *Goofang* y su compatriota pez rueda. También es cierto que los sujetos pueden tener plena conciencia de que sus mitos son autocontradictorios -esto es, de que son indefendibles- y ello no obsta para que continúen sosteniendo que son verdaderos. Así lo prueban las actitudes de Tertuliano, o de Voltaire, o de aquel esquimal iglulik que le decía a Rasmussen:

Nosotros los esquimales no nos preocupamos por resolver todos los enigmas. Repetimos las historias de antaño tal cual nos las han contado, con las mismas expresiones que recordamos. Y si parece que hay alguna falta de consistencia en el conjunto de la historia, también hay otros muchos acontecimientos incomprensibles que nuestro pensamiento no puede aprehender... Usted siempre quiere que esas cosas sobrenaturales sean inteligibles. Pero nosotros no nos preocupamos por ello. No comprendemos y no por ello estamos menos satisfechos (Rasmussen, citado por Lévy-Bruhl 1978: 9).

Tertuliano sabía que su fe era autocontradictoria y algo parecido pudiera decirse de Voltaire, si nos atenemos a que éste hablaba a nombre de la "buena astronomía" y al tiempo juzgaba que él y todos los filósofos desde Tales habían "jugado a la gallina ciega con la Naturaleza". ¿Significaba eso

---

9 Debemos agradecer a la doctora Clara Helena Sánchez, del Departamento de Matemáticas de la Universidad Nacional de Colombia, el habernos puesto en contacto con la obra de N. C. da Costa y A. I. Arruda que tan gran interés tiene para el estudio de cuestiones como las que aquí discutimos. Un comentario un poco más amplio sobre las características de los sistemas paraconsistentes se encuentra en Albis y Páramo, *op. cit.*

10 En la lógica clásica, 'consistencia' y 'coherencia' de una teoría T tienen el mismo significado. Empero, dentro de la *lógica minimal* -en la cual ni el 'principio de Scotto' ni el de 'tercio excluso' ( $A \vee \sim A$ ) son premisas- se establece una distinción entre 'coherencia', o ausencia de tesis contradictorias en T y 'consistencia', o no-trivialidad de T (Dalla Chiara Scabia 1976: 64; Cfr. Grana 1983: 87, ss.). Los principales sistemas paraconsistentes -que solamente excluyen el primero de los dos principios- hablan, más bien, de '*paradojas formales*', o derivabilidad de tesis contradictorias en T, y de '*antinomias formales*', o prueba metalógica de trivialidad de T, pero continúan empleando el término '*inconsistencia* de T' (exactamente, '*inconsistencia* de T') para referirse al hecho de que en T haya al menos una fórmula A junto con su negación  $\sim A$  (Arruda 1980: 2-3).

que estuviera dispuesto el primero a aceptar que todo enunciado tenía cabida en la doctrina del cristianismo, o que, de acuerdo con el segundo, todo pudiera ser verdadero para la Ciencia o para la Filosofía? Evidentemente no. De otra manera, ¿por qué combatir tan apasionadamente el uno a doceas, marcionistas y valentinianos, y el otro a santos cosmógrafos y a santos trinitarios? Tertuliano y Voltaire son bien distintos: uno es el paradigma del creyente de fe ciega y el otro está cerca de ser el paradigma del escéptico; uno proclama que hay que creer en el absurdo, y el otro, en cambio, se ensaña contra el absurdo de creer; pero, si vemos a los mitos “desde dentro”, podemos llamar ‘míticas’ las ideas de ambos pensadores y, para esas ideas, no todo era igualmente verdadero o falso: según el *Diccionario filosófico*, las cosmografías de Crisóstomo y Lactancio son incompatibles con la “buena astronomía” y, de acuerdo con *De praescriptione hereticorum* de Tertuliano, las doctrinas de los filósofos son incompatibles con la verdadera fe (Cf. p. ej. Cochrane, *op. cit.*, pp. 222, ss). Y, en cuanto al esquimal, Lévy-Bruhl tomaba esta “especie de *credo quia absurdum*” para mostrar qué tan “prelógicos” eran los “primitivos” en sus mitos (Cf. 1978: 10), aunque mejor hubiera podido reconocer el etnólogo en las frases de ese filósofo indígena un ejemplo de pensamiento excepcionalmente consciente de su propia actitud ante la contradicción y la lógica -como el de Voltaire, San Agustín o Tertuliano- en vez de la mentalidad dispuesta a admitirlo todo e incapaz de hallar la inconsistencia donde fácilmente la encontraba el hombre occidental<sup>11</sup>. Esas frases constituían por sí solas una teoría claramente significativa acerca de los esquimales y de la cultura de Rasmussen.

Claro que si la disonancia cognoscitiva empuja a los sujetos a refugiarse en la irracionalidad, ese pudiera ser el caso de los sujetos aquí discutidos. No obstante esa posibilidad, cuando se leen las ponderadas palabras del iglulik, las irónicas de Voltaire y hasta las vehementes de Tertuliano, se tiene la impresión contraria, la de estar ante lógicos que han estudiado cuidadosamente su propio comportamiento intelectual; no ante fanáticos irracionales que des-

---

11 Compárese lo que dice el informante de Rasmussen con las conclusiones a que llega Lévy-Bruhl inmediatamente después de transcribir el pasaje: *Sin duda la estructura fundamental del espíritu humano es la misma en todas partes. Cuando los primitivos sienten una contradicción de modo claro e intenso, ésta no les choca menos que a nosotros. La rechazan con igual energía. Pero uno de los rasgos distintivos de su mentalidad consiste precisamente en lo siguiente: a menudo lo que es contradictorio según nosotros, no les parece tal, y les deja indiferentes. Entonces parece como si se adaptasen a la contradicción y fuesen “prelógicos” (1978: 10; Cfr. 1975: 95).* Tal cosa ocurre, según el autor, porque “Esos primitivos no disponen... del admirable material lógico y lingüístico que nos permite realizar con facilidad y rapidez una gran cantidad de operaciones mentales” (*Ibid.*). Como se sabe, en sus *Carnets*, publicados póstumamente en 1949, Lévy-Bruhl abandona su teoría de la prelógica primitiva.

precian la lógica<sup>12</sup>. Es como si esos hombres, después de meditar sobre su pensamiento y sobre su mundo, se hubieran resignado a aceptar que éstos no son completamente consistentes para poder afrontar lógicamente y comprender al pensamiento y al mundo; para tener la libertad de verlos desde ángulos que de otro modo estarían vedados por un conjunto consistente, pero demasiado limitante de premisas.

Esta forma de abocar desde el mito la complejidad del mundo mítico, induce a que se le compare con la ciencia posterior a Gödel, la ciencia enfrentada a escoger entre aceptar la inconsistencia de una teoría deductiva formal y la incapacidad de demostrar mediante la aplicación de un conjunto cerrado de reglas de deducción todos los teoremas verdaderos en términos de esa teoría. La ciencia que –como han dicho Nagel y Newman– se encuentra ante “la asombrosa y melancólica conclusión de que el método axiomático posee ciertas limitaciones intrínsecas que excluyen la posibilidad de que ni siquiera la aritmética ordinaria de los números enteros pueda ser plenamente axiomatizada” (1979: 20). Hoy, en la época de los teoremas limitativos, se ha convertido en una tarea fundamental de la ciencia –y de la ciencia lógica y matemática– descubrir hasta dónde son vanos los sueños de logicidad clásica y de matematización completa de las teorías. Hoy, además, luego de Popper, la ciencia ha visto seriamente retada su confianza en la factibilidad de acceder a la certeza cognoscitiva y, luego de Kuhn, ha visto exhibir su historia privada como una galería de ‘paradigmas’ inconmensurables, provisionales, incompletos, desconectados los unos de los otros, asimilables en todo a lo que los científicos y filósofos acostumbraban llamar ‘mito’. Al mismo progreso de la ciencia se le ha descrito desde la ciencia como otra ilusión<sup>13</sup>. La ciencia de ahora, como los mitos iglulik y la religión de Tertuliano, no sólo se ve forzada a reconocerse a sí misma como inconsistente en algún grado, sino a apelar expresamente a la inconsistencia para poder dar cuenta de lo que encuentra en el mundo y en sí misma. Según Routley, por ejemplo, la teoría informal de Cantor para conjuntos transfinitos en su forma original, la interpretación Everett-Wheeler de la mecánica cuántica y las tesis de Petrov sobre las propiedades a la vez corpusculares y ondulatorias de los micro-objetos, pudieran ser ejemplos de este tipo de teorías (Routley 1979). En cualquier caso, como señala este autor, la llegada a una contradicción en un razonamiento o en una teoría científica no termina automáticamente con esa línea de razonamiento ni con esa teoría científica;

---

12 De hecho, Tertuliano ha sido considerado un lógico de singular penetración. En su artículo “Tertulian, Quintus Septimius Florens” en *The Encyclopedia of Philosophy* (Edwards, P. (ed.) London: Collier-MacMillan 1967, Vol. 8, p. 95), R. M. Grant se refiere a ese polemista africano como a un lógico que “amaba las paradojas”.

13 Cfr. Albis y Páramo, *op. cit.*

los dos podrán seguir desarrollándose sin tener necesariamente que sufrir mutilaciones drásticas (*Ibid.*, p. 314).

Lo anterior no implica la generalización de una hipótesis de irracionalidad del conocimiento, pues lo que esos casos demuestran es que una teoría puede ser significativa y fértil en ciencia, aunque contenga contradicciones. Routley exige acabar con la tendencia a condenar las teorías contradictorias y a llamar irracionales a los hombres que mantienen creencias encontradas (*Ibid.*). Otros autores piensan de parecida manera: Rescher y Brandom consideran que hay situaciones epistémicas en las cuales puede afirmarse racionalmente que el mundo es inconsistente (1979).

Sobra aclarar que también la ciencia “es un lenguaje de discusión y no un coro de armonía” y que en eso tampoco se distingue del mito (es muy extraño que Leach no lo hubiera notado cuando producía esos asertos dentro de una discusión con Malinowski). Lévy-Bruhl, quien como Leach confunde inconsistencia con desacuerdo, fundaba su teoría de la “prelógica” de los mitos –y de las “sociedades inferiores” determinadas por ellos– en documentos como el de Rasmussen y el esquimal iglulik y textos como el siguiente tomado de *Sorcercs of Dobu* de Reo Fortune, los cuales para él eran indistinguibles de los primeros:

...si se reúnen las leyendas de todos los linajes totémicos de Dobu, se obtiene un sistema extraordinariamente ilógico. Sin embargo, ningún habitante de Dobu se ha tomado alguna vez el trabajo de compararlas entre sí. Por consiguiente nadie se da cuenta jamás de que el sistema considerado en su conjunto es contradictorio... A decir verdad el habitante de Dobu no se preocupa en absoluto por la lógica cuando explica la creación. No se da cuenta de que una leyenda contradice a otra. Nunca un habitante de Dobu ha tratado de componer un conjunto con las diversas leyendas que contienen la explicación de los orígenes... En una de ellas *A* es anterior a *B*, por más que en otra *B* sea anterior a *A* (Fortune, citado por Lévy-Bruhl, 1978: 8-9).

Para extraer la conclusión de que las creencias de las gentes son así, Leach no hubiera necesitado viajar hasta la remota Birmania ni Fortune hasta la remotísima Dobu. Les hubiera bastado con observar a sus colegas del *Royal Anthropological Institute*. Para probar que las gentes de una misma cultura mantienen creencias disímiles, Lévy-Bruhl hubiera podido transcribirnos algo de su correspondencia personal (claro que hubiera descubierto que era prelógico, primitivo e inferior y eso no le conviene a ningún francés ni, en general, a ningún europeo; eso es para los hombres que nacieron en colonias). Que sepamos, los últimos habitantes de Inglaterra que hayan “tratado de componer un conjunto con las diversas leyendas que contienen la explicación de los orígenes” son los editores de la *Encyclopaedia Britannica*. Pero el modelo del hombre consistente no sería aquel inglés que creyera en todo lo que afirman todas las creencias sobre los orígenes que se registran en la *Encyclopaedia*

*Britannica*. Y un punto más, que las teorías científicas son no-triviales se demuestra con el hecho de que la ciencia “es un lenguaje de discusión y no un coro de armonía”.

Así pues, si lo que Leach o Lévy-Bruhl han llamado ‘mito’ requiere en algún grado la inconsistencia, esa no es una peculiaridad suya si se le compara con la ciencia occidental. Por la misma razón, y puesto que aceptamos que las teorías de la ciencia –aun las autocontradictorias– no son triviales, no hay por qué presuponer que los mitos necesariamente lo son.

## VI

En términos lógicos informales, dado un lenguaje  $\mathcal{L}$  y siendo  $F$  el conjunto de todas las FBFs de  $\mathcal{L}$  y  $T$  una teoría que consista en un subconjunto no vacío de  $F$ , podemos decir que  $T$  es *trivial* si  $T$  es igual a  $F$ . Entonces, si existe en  $F$  al menos una fórmula  $A$  que no pertenece a  $T$ , podemos decir que  $T$  es *no-trivial*. De acuerdo con estas definiciones, se demostraría el carácter asertóricamente no trivial de una teoría si se exhibiera al menos un aserto, formulado en el lenguaje en el cual estuviera expresada esa teoría, cuya afirmación y negación no fueran simultáneamente compatibles con lo que la teoría dijera o implicara lógicamente.

Según Leach, “no hay ninguna ‘versión auténtica’ de la tradición kachin en que todos los kachin estén de acuerdo” (1976: 288). Este hallazgo, como vemos, no constituye ninguna dificultad, sino al contrario, cuando se sustenta la tesis de que los mitos pueden ser no-triviales aun cuando sean contradictorios. Mucho más problemática a este respecto es la opinión de Lévy-Bruhl según la cual los mitos son ‘fluidos’: en ellos, “en menos tiempo del que se necesita para escribirlo, una nueva forma ha reemplazado a la que estábamos viendo... en cualquier momento puede suceder cualquier cosa” (1978: 66). Esa teoría de la “fluidez” del mundo mítico, recogida por muchos, entre otros por Cassirer, se acerca bastante al dictamen de que, si miramos un mito con los criterios de la lógica, en él pudiera haber *cualquier* enunciado; es decir, de que los mitos son triviales. Cassirer considera que la antinomia mito-realidad representa una oposición insostenible y encuentra el mito en el corazón del discurso científico por la función mitificadora del lenguaje que ese discurso presupone; sin embargo, establece también un agudo contraste entre la “conciencia mítica” y la conciencia objetiva de la percepción y de la ciencia: lo mítico no es lo irreal, pero es “prelógico” o “fluido”, de acuerdo con Lévy-Bruhl, a quien utiliza para dar apoyo etnológico a su teoría filosófica.

Por otra parte, también tendrían interés a propósito del mismo asunto de la trivialidad o no-trivialidad de los mitos las teorías que se empeñan en negarle al mito su carácter de etnociencia, pues esa negativa equivale a negar que *dicen* algo sobre el mundo en el sentido de Strawson y de Wittgenstein. Malinowski, con su énfasis en la función práctica de los mitos, ha insistido con base en sus estudios de campo en que los mitos no son ni *se parecen* a la ciencia. Las posiciones de Cassirer (o Lévy-Bruhl) y las de Malinowski merecen un comentario. Trataremos de discutir a Cassirer al discutir a Malinowski a pesar de las enormes diferencias que separan al filósofo del antropólogo, pues si es factible establecer que los mitos sí se parecen a nuestra ciencia en que son discursos asertóricos que dicen qué o cómo son los objetos del mundo, de hecho se establece que en el universo mítico no puede haber cualquier cosa y que, por lo tanto, no todo valor de verdad de un enunciado es compatible con un discurso mítico particular. Examinemos las principales ideas de estos autores.

Con un punto de vista neo-kantiano, Cassirer concibe a la percepción como un proceso de diferenciación y selección que la conciencia aplica a la masa de impresiones caóticas; la experiencia científica –que difiere sólo en grado de la percepción– da origen al conocimiento, al estabilizar esas distinciones en el concepto y en el juicio. El más elemental e “ingenuo” nivel de la conciencia empírica no es un hecho sino una construcción teórica, la cual, en realidad, configura el objeto empírico. No hay más camino que tomar como verdaderas esas construcciones para avanzar sobre ellas e ir paulatinamente separando lo constante de lo variable, lo objetivo de lo subjetivo, sin pretender escapar jamás de ese perpetuo proceso. De ahí la importancia de reconocer el papel del mito como forma simbólica. Es el punto de partida de toda tarea de evaluación que acometa la empresa de discriminar entre lo empírico de un lado y lo aparente e imaginario del otro. Pero el mito es, precisamente, previo a esa tarea de evaluación. Allí los contenidos dados objetivamente como “contenidos reales” constituyen una clase de realidad completamente homogénea e indiferenciada todavía. Dice Cassirer:

Aquí [en el mito] los matices de significado y de valor, que crea el conocimiento en su concepto del objeto y que permiten distinguir diferentes esferas y trazar una línea entre el mundo de la verdad y el de la apariencia, faltan totalmente... El mito carece de cualquier medio para extender el momento más allá de sí mismo, de mirar hacia adelante o hacia atrás, de relacionar los elementos de la realidad como un todo. En vez de el movimiento dialéctico de pensamiento, en el cual cada particular se liga a otros particulares en una serie y es entonces por último subordinado a una *ley* general y a un proceso, tenemos aquí la mera sujeción a la impresión misma y a su “presencia” momentánea. La conciencia está determinada por su mera facticidad; no posee ni los medios ni el impulso para corregir o criticar lo que le es dado aquí y ahora, para limitar su objetividad mediante su *medida* contra algo no dado, algo pasado o futuro. Y si está ausente este criterio mediador, toda la “verdad” y la realidad se disuelven en la mera presencia del contenido, todos los fenómenos se sitúan en el mismo plano. Aquí

no hay diferentes *grados* de realidad, no hay grados contrastantes de certeza objetiva (1955, Vol. 2: 36-7).

La “experiencia” mítica está siempre a medio camino entre el mundo del sueño y el de la realidad objetiva. Como ocurre en los sueños, en el pensamiento mítico las representaciones se interpenetran: no hay fronteras claras entre la vigilia y el sueño, entre la vida y la muerte. Estamos acostumbrados –comenta Cassirer– a interpretar esa interpenetración de contenidos como “simbólica” y a buscar un sentido escondido detrás de lo que el mito dice. El mito se ve entonces como misterio. Sus verdaderos significados parecen estar en lo que oculta, no en lo que revela; semeja un código inteligible sólo para aquellos iniciados que poseen sus claves. Así, con frecuencia se ha buscado la interpretación de los fenómenos míticos en su relación con algo distinto de ellos, en la alegoresis. Empero, si dejamos al lado la alegoría y miramos al mito desde dentro, lo que encontramos es que la separación entre las significaciones mediatas y la realidad inmediata es completamente ajena a la conciencia mítica; esa separación existe únicamente para quienes reflexionan sobre el mito, no para quienes viven en él. Asumido el mito en cuanto que construcción autónoma, lo que desde fuera luce como mera representación, en la conciencia mítica parece ser la misma y verdadera realidad. “La ‘imagen’ no representa la ‘cosa’; es la cosa. No solamente reemplaza al objeto sino que tiene su misma realidad, así que reemplaza la inmediata presencia de la cosa” (*Ibid.*, p. 38). La imagen mítica no remite a algo fuera de ella; simplemente remite a ella misma. La imagen mítica es tautegórica (*Ibid.*, Cap. I, *passim*).

El mundo mítico que describe Cassirer –tal como el que describe Lévy-Bruhl junto con sus varios discípulos– más evoca al *caos* que a un *cosmos* (cuando una de las tareas centrales de los mitos es, como lo han señalado muchos autores, construir un cosmos –o sea introducir el sistema de conexiones y diferenciaciones que constituyen una cultura– a partir del caos [Cf. p. ej. Eliade 1959, 1964; Lévi-Strauss 1964]). Sus rasgos se identifican por contraste con la ciencia –es decir, con lo que Cassirer y Lévy-Bruhl creen que es la ciencia– hasta el punto de que el mito pareciera típicamente contradecir a esta última. El mito busca establecer lazos causales, pero la causalidad mítica tiene la forma de las falacias causales de la ciencia: “Los principios de *post hoc, ergo propter hoc* y *juxta hoc, ergo propter hoc* son característicos del pensamiento mítico... para la mirada mítica es la golondrina la que *hace* el verano” –dice Cassirer– y citando a Oldenberg califica la causalidad en el mito de “red de relaciones fantásticamente arbitrarias” (*Ibid.*, p. 45). En el universo del mito el todo no tiene partes porque la parte *es* el todo (pp. 49-50). No existe el azar (p. 47); el mito insiste en la pregunta por la causa independiente de cada hecho singular y puebla al mundo de propósitos para explicar los accidentes (47-9). La causalidad mítica no separa el concepto del “fondo” (p. 50), ni los procesos causales se parten en elementos significativos: la flecha es inseparable de la herida; “flecha y herida, ‘causa’ y ‘efecto’, son todavía unidades simples, sin analizar”

(p. 52). Esta “causalidad extraña” revela una conciencia del espacio y del tiempo igualmente indiferenciada. Eso ocurre en la “acción mítica”, como el autor llama al rito y a la magia:

La magia simpática pasa sobre las diferencias espaciales y temporales: la disolución de la contigüidad espacial, la separación física de una parte del todo del cuerpo no anula la relación causal entre ellos, y de manera similar, “antes” y “después”, “más temprano” y “más tarde” se funden uno con otro. En términos más precisos, la magia no necesita *crear* una conexión entre los elementos separados espacial o temporalmente (tal conexión es sólo una expresión mediada, reflexionada de su conexión)... La tensión entre los elementos separados en el espacio y en el tiempo es disuelta en la simple identidad de la “causa” mágica (p. 53).

Esa forma de causalidad se extiende, más allá de la magia simpática, a “los más altos niveles del pensamiento mítico” como la astrología (*Ibid.* n 28). En fin, a pesar de su “espiritualidad”, la “lógica” del mito (comillas de Cassirer), es decir, “la *forma* de su contenido”, insiste en responsabilizar a ciertas “substancias” –el *maná*, la “substancia térmica”, la “materia magnética”, etc.– y a su transferencia de un punto a otro y de una cosa a otra, de los cambios que ocurren en el mito (p. 59). “Cualquier cosa puede *resultar* de cualquier cosa porque cualquier cosa puede estar en contacto con cualquier cosa” (p. 46). En el mito “no hay nada como una regla, de condiciones formales limitativas” (p. 47).

Hasta aquí lo que dice Cassirer sobre la “fluidez” del mito. Ahora, si en el mundo mítico no hay modo de trazar una línea entre lo que es verdad y lo que es apariencia; si en ese mundo no es aplicable ningún criterio interno para distinguir lo que es verdadero de lo que no lo es; si en él todos los fenómenos se sitúan en el mismo plano y puede ocurrir cualquier cosa a partir de cualquier cosa, el mundo del mito está muy cerca de aquel que pudiera “describir” un discurso trivial, como serían triviales los discursos autocontradictorios de acuerdo con la lógica clásica. En particular, lo que pudiera decirse respecto del tiempo y del espacio de un mito específico sería que tendrían esa naturaleza trivial de contener cualquier posible relación. Y, además, en el extremo, cualquier mito pudiera devenir en cualquier otro; todos los mitos serían potencialmente un mismo mito y los creyentes en mitos específicos, ilógicos en esa especificidad de sus creencias. Sin embargo, el análisis de un mito –de un mito cualquiera– parece conducir a la conclusión de que el mundo mítico no es tan caótico ni tan anárquico como Cassirer y sus fuentes teóricas lo presentan. Al contrario, aun si se asimilara el mito a la ficción y no a la realidad como Cassirer lo asimila, constituiría una ficción altamente regulada y comparable desde una cierta óptica a las que introducen los modelos o paradigmas científicos. Malinowski, con razones distintas de las de Cassirer, separa también al mito de la ciencia. Al examinar sus ideas, examinaremos las del filósofo alemán.

## VII

En un conocido trozo de su obra *El mito en la psicología primitiva*, Bronislaw Malinowski resume en las siguientes palabras las conclusiones de su investigación sobre el papel de los mitos entre los habitantes de las islas Trobriand de Melanesia:

Estudiado en vida, el mito... no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imagería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral (1974: 124).

Malinowski distingue entre el cuento, la leyenda y el mito y enfatiza el carácter eficaz del último como guía de la conducta y justificador de la costumbre. El mito “proporciona un modelo retrospectivo de valores morales, orden sociológico y creencias mágicas”. Su función “consiste en fortalecer la tradición y dotarle de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad más elevada, mejor y más sobrenatural de actos iniciales” (*Ibid.*, p. 181). El mito primitivo no es un género de ficción como la novela, aunque contenga sus gérmenes junto con los de la épica y la tragedia (pp. 123, 177). Tampoco es un tipo de ciencia, ni de arte, ni de historia, ni es un “cuento explicativo”. “No es una narración que se cuente, sino una realidad que se vive”. Las gentes *viven* sus mitos en sus ritos y en sus actos sociales; el mito constituye la realidad de ese comportamiento. “El mito es para el salvaje lo que para un cristiano de fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la caída o la Redención de Cristo en la Cruz” (p. 123). La función mítica es *sui generis*:

[El mito] está continuamente regenerándose; todo cambio histórico crea su mitología, la cual no está, sin embargo, sino indirectamente relacionada con el hecho inicial. El mito es un constante derivado de la fe viva que necesita milagros; del *status* sociológico que precisa precedentes; de la norma moral que demanda sanción (p. 181).

Ahora bien, después de las *Investigaciones filosóficas*, donde Wittgenstein encuentra que “significado es uso” (1958: § 43), y después de *How to do Things with Words*, donde Austin distingue entre *sentencias constativas* (*constative sentences*) y *realizativas* (*performative sentences*) (1962: 1-7), filósofos, lógicos y lingüistas han ampliado considerablemente nuestro conocimiento de

las funciones de los lenguajes. Hoy sabemos que la función veritativa, aunque importante, es apenas una de las muchas que pueden dar sentido a las expresiones lingüísticas y no la única, como pensaban Ayer y otros positivistas lógicos de la época del *Tractatus*. El lenguaje mítico pudiera ser analizado desde esas nuevas perspectivas, y si miramos desde ellas la teoría de Malinowski, es preciso reconocer que el antropólogo polaco enfoca al mito como a un tipo de discurso con funciones que, con Austin, tal vez llamaríamos 'realizativas'; con Searle, 'directivas', 'comisivas', 'expresivas' o 'declarativas' (1979: 1-29); con Hare 'prescriptivas' o 'evaluativas' (1964: 1-16, 111-126), etc., pero que no lo considera llamado a cumplir funciones 'descriptivas', 'constativas', o 'asertóricas', de acuerdo con la terminología de Hare, Austin y Searle. No, por lo menos, del modo en que desempeñan esas funciones los discursos de nuestra historia, ciencia y literatura de ficción. Según Hare, una expresión es *descriptiva*, si es *verdadera* o *falsa*, como cuando decimos "esta fresa es dulce" (Hare, *op. cit.*, pp. 111, ss.). Según Austin, una expresión es *constativa*, también si es verdadera o falsa, sólo que no todas las expresiones verdaderas o falsas son descripciones (por eso Austin cree que es mejor llamarlas 'constativas') (Austin, *op. cit.*, p. 3). Según Searle, una expresión es *asertórica* cuando el hecho que se produce al expresarla –o acto *ilocucionario* (*illocutionary act*)– consiste en que el hablante adquiere en algún grado el compromiso o da prenda (*commitment*) de que es verdadero lo que ha expresado. Las sentencias asertóricas, para Searle, pertenecen a la dimensión de lo que es rotulable como *verdadero* o *falso*; dicen algo acerca del mundo y manifiestan un cierto estado psicológico de *creencia* (de creer que *p*, tal que *p* es lo que dice la sentencia) (Cf. Searle, *op. cit.*, pp. 12, 62).

Puesto, pues, el asunto en términos de Malinowski, tendríamos que admitir que la función asertórica de los lenguajes míticos debe ser desvalorada, si no negada completamente. Muchos investigadores del presente estarían dispuestos a aceptar que el mito cumple funciones como las que le señala ese etnólogo. Pero, en realidad, ¿excluyen los hallazgos etnográficos de Malinowski la posibilidad de que el mito cumpla, además, una importante función asertórica en las culturas donde éste es una "pragmática carta de validez de la fe y de la sabiduría moral"?; ¿debe descartarse que desempeñe en tales culturas una función comparable a la que cumple en la nuestra la ciencia como repertorio de teorías sobre el mundo?

## VIII

Antes de responder estas preguntas debemos dar un rodeo. Hemos dicho que puede demostrarse que una teoría es no-trivial si se logra exhibir al menos una FBF en el lenguaje en el cual está expresada esa teoría cuya afirmación y

negación no sean simultáneamente verdaderas de acuerdo con lo que la teoría dice o implica lógicamente. Puede, entonces, probarse que un mito particular es no-trivial si conseguimos mostrar una fórmula con sentido en términos de ese mito que, sin embargo, sea falsa según él. 'Falsa' puede interpretarse como que lo que ella dice no se realiza en el mundo que el mito construye o describe. Pero ¿cómo distinguir lo que se realiza de lo que *no* se realiza en un mundo que por definición es mítico? ¿Cómo diferenciar en un *mito* lo falso de lo verdadero, lo existente de lo no existente, si lo que cuenta un mito se supone falso e inexistente? ¿No es éste el viejo problema de establecer cuál es el verdadero mito?<sup>14</sup>

No podemos entrar en este trabajo en el difícil problema lógico y ontológico de la teoría de la referencia y de las descripciones insinuado en la distancia conceptual que separa a Austin de Hare; tampoco en el que resulta, en el contexto del mito, de la interpretación un tanto subjetivista de Searle (¿quién es el hablante *-speaker-* en un mito?; cuestión que ha planteado Valeri dentro de la antropología en su libro sobre los ritos sacrificiales hawaianos [1985: 340, ss.]). Empero, para un estudio de lo mítico, conviene destacar algunas observaciones de Searle relacionadas principalmente con el primero de estos asuntos que negarían la supuesta trivialidad de los mitos:

---

14 Es sabido que este asunto constituye uno de los puntos de partida de las reflexiones de Lévi-Strauss:

*...el estudio de los mitos nos conduce a comprobaciones contradictorias. En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y, sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. De donde surge el problema: si el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo comprender que de un extremo a otro de la Tierra los mitos se parezcan tanto? (1968: 187-8).*

El autor introduce su concepto de 'estructura' y su método de análisis estructural de los mitos a propósito de esta cuestión y sostiene que ese método "nos evita... una dificultad que ha constituido hasta el presente uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos, a saber, la búsqueda de la versión auténtica o primitiva. Nosotros -dice- proponemos, por el contrario, definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones" (*Ibid.*, p. 197). El método de Lévi-Strauss tiene gran interés para nosotros pero, como puede apreciarse, no es aplicable en el nivel de significación de los mitos que estamos estudiando ahora, sino en uno más profundo. Además, como se verá, no creemos que en un mito "todo puede suceder" ni que "todo sujeto puede tener cualquier predicado", ni que allí "toda relación concebible es posible".

1) Advierte el autor que, aunque en el mundo real sólo podamos referirnos a lo que existe –nos sorprendería que alguien dijera “Sherlock Holmes viene a cenar a casa esta noche”–, en el terreno de la ficción cabe la referencia a lo que existe en ficción y a las cosas reales que incorpora la ficción: podemos afirmar, por ejemplo, que Sherlock Holmes tiene una zapatilla persa donde guarda su tabaco” (Cf. Searle, 1969: 77-9)<sup>15</sup>.

2) Eso, sin embargo, no hace que desaparezca la llamada “falla referencial” (*reference failure*) en los discursos de ficción; no nos referimos a nadie cuando hablamos de “la señora de Sherlock Holmes”, porque, simplemente, la señora de Sherlock Holmes *no existe* en ficción –en *la* ficción que normalmente evoca la figura de Sherlock Holmes, diríamos nosotros (*Ibid.*).

3) El lenguaje que usa la ficción no cambia necesariamente el *significado* de las palabras ni de otros elementos lingüísticos para describir a los seres ficticios. Es esencial darse cuenta –dice– de que, aun en *Caperucila Roja*, “roja” significa roja (*Ibid.*, p. 79).

4) Una obra de ficción no sólo introduce personajes y objetos sino convenciones que establecen qué propiedades y relaciones de personajes y objetos son “coherentes” y aceptables en esa obra: en *Caperucila Roja* es aceptable que dos personas sean rescatadas sanas y salvas al abrirle la barriga al lobo que las ha devorado, pero algo así no lo sería en una aventura de Sherlock Holmes. Como en las obras de ficción se pueden entremezclar seres ficticios y reales –Sherlock Holmes y Londres, por ejemplo–, el orden de lo real puede llegar a ser una de las convenciones de lo ficticio (Cf., 1979: 70-4).

5) El hecho de que haya seres ficticios no tiene por qué forzarlos a aceptar que esos seres existen en un universo suprasensible que tiene un modo singular de existencia. “Sherlock Holmes no existe en absoluto, lo cual no niega que exista-en-ficción” (1969: 79).

Eso es así –indica Searle– porque el autor de una obra de ficción *simula* (*pretends*) [lo cual no significa que engaña] que realiza una serie de actos ilocucionarios principalmente de tipo asertórico y referencial. La literatura de ficción se escribe y se asume como si las cosas fueran tal y como se relatan (1979: 64, ss.). El efecto es que, al simular que se refiere a algo que no le preexiste, el discurso de ficción simula que ese algo existe y, de esa manera, lo *crea* como objeto de ficción. Luego, cuando producimos un aserto sobre un ser de ficción o nos referimos a él –es decir, cuando el discurso pasa de ser *de* ficción a ser *sobre* la ficción– ya no simulamos asertar o referir, *realmente* nos referimos y emitimos asertos sobre los seres de ficción que han sido creados, y esos asertos pueden, entonces, ser verdaderos o falsos y las referencias fallar o no fallar.

---

15 En verdad, el ejemplo que usa Searle es “*Sherlock Holmes wore a deerstalker hat*”, pero tememos que, de no ser por Holmes, ese tipo de gorra sería aún menos familiar a los hispanoparlantes que una zapatilla persa repleta de tabaco.

Con base en esas observaciones de Searle, podemos nosotros aquí interpretar la ficción como un discurso que describe "mundos" diferentes del "real". Esas descripciones, no por ocuparse de mundos de ficción son triviales. No todo puede decirse de un mundo de ficción; no todo ser existe en cada uno de esos mundos ni cabe afirmarse de cualquier ser cualquier cosa. Aunque el universo de esos mundos sea ilimitado, la población de cada uno de ellos es, salvo casos excepcionales, limitada, como limitadas son las propiedades de esa población. Sherlock Holmes habita en un mundo donde también habitan el doctor Watson, el profesor Moriarty, el señor Reginald Musgrave, lord Holdhurst, y muchísimas personas más, pero donde no existen la señora de Sherlock Holmes ni el conde Von Kramm (como no sea en ficción)<sup>16</sup>. En ese mundo es verdadero que Holmes es un experto en literatura sensacionalista, pero es falso que lo sea en literatura clásica; es verdadero que sabe de química, pero falso que sepa de filosofía. El doctor Watson es médico, pero lord Holdhurst no es laborista, ni Musgrave un analfabeta. Ese mundo, en fin, tiene un clima, una geografía, una historia, unas costumbres muy similares a los de Inglaterra -de hecho *es* Inglaterra- donde se dan *algunas* cosas pero donde no se dan *todas* las cosas. En sus ciudades hay calles específicas donde viven gentes específicas y donde no viven otras gentes específicas. Análogamente, en el mundo de Caperucita Roja es falso que Caperucita Roja sea huérfana de madre y, también, que todos los lobos sean vegetarianos<sup>17</sup>.

Esos mundos nos son accesibles como mundos de ficción. Tal vez la historia de Sherlock Holmes no sea sólo la historia de aquel misógino inquilino de Baker Street; quizás haya otro cuento escondido detrás del cuento de la niña dulce, del lobo y de la abuela. Sin embargo, al menos en un nivel de análisis, Sherlock Holmes es Sherlock Holmes y Caperucita es Caperucita y, en ese nivel de análisis, hay una *ficción verdadera* y una *falsa ficción*.

Más aún, si no todo cabe en un mundo ficticio dado que él se regula por ciertas convenciones que, aun en lo ficticio, permiten discriminar entre lo verosímil y lo inverosímil, podemos pensar en esos mundos como dotados de leyes que establecen no solamente qué existe sino qué es factible dentro de su dominio. La ficción describe mundos posibles y además estipula sus leyes, sus posibilidades de transformación.

---

16 El conde Von Kramm es un disfraz que emplea el rey de Bohemia; así que es una ficción dentro del mundo de Sherlock Holmes (Cfr. "A Scandal in Bohemia", en Conan Doyle *Sherlock Holmes. The Complete Illustrated Short Stories*. London, Chancellor Press, 1985, pp. 9-28). De nuevo los ejemplos son nuestros, tomados a partir de los personajes seleccionados por Searle.

17 Otro ejemplo nuestro.

## IX

Eso que decimos a propósito de Sherlock Holmes y Caperucita Roja, seres que para Malinowski (y según él para los trobriandeses) pertenecerían a la categoría de "cuentos maravillosos" "que se relatan por solaz" (Cf. Malinowski, *op. cit.*, pp. 124-131), vale sin modificaciones para el "cuento sacro o mito", el cual es "considerado no sólo verdadero, sino también venerable y sagrado" (*Ibid.*). Vale, incluso, para "nuestra historia sagrada" "que está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta" (p. 123). Tomemos como ejemplo un pasaje de los *Hechos de los apóstoles* (8: 26-40):

26. Mas un ángel del Señor habló a Felipe, diciendo: Parte y ve hacia el Mediodía por el camino que lleva de Jerusalén a Gaza por el desierto. 27. Partió luego y fue. Y he aquí a un etíope, eunuco, gran válido de Candace, reina de los etíopes, y superintendente de todos sus tesoros, el cual había venido a Jerusalén a adorar a Dios. 28. Y se volvía, sentado en su carruaje, y leyendo al profeta Isaías. 29. Entonces dijo el espíritu a Felipe: Date prisa y acércate a ese carruaje. 30. Acercándose, pues, Felipe a toda prisa, oyó que iba leyendo en el profeta Isaías, y le dijo: ¿Te parece a ti que entiendes lo que vas leyendo? 31. ¿Cómo lo he de entender, respondió él, si alguno no me lo explica? Rogó, pues, a Felipe que subiese y tomase asiento a su lado. 32. El pasaje de la Escritura que iba leyendo era este: Como oveja fue conducido al matadero; y como cordero que está sin balar en manos del que le trasquila, así él no abrió su boca. 33. En su humillación le fue negada la justicia. Su descendencia ¿quién la contará, si su vida ha sido quitada de la tierra? 34. A esto preguntó el eunuco a Felipe: Dime, te ruego, ¿de quién dice esto el profeta?, ¿de sí mismo o de algún otro? 35. Entonces Felipe, tomando la palabra y comenzando por este texto de la Escritura, le evangelizó a Jesús. 36. Siguiendo su camino, llegaron a un paraje en que había agua; y dijo el eunuco: Aquí hay agua, ¿qué impedimento hay para que yo sea bautizado? 37. Ninguno, respondió Felipe, si crees de todo corazón. A lo que respondió el eunuco: Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios. 38. Y, mandando parar el carruaje, bajaron ambos, Felipe y el eunuco, al agua, y Felipe le bautizó. 39. Así que salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe, y no lo vio más el eunuco; el cual prosiguió su viaje rebosando de gozo. 40. Felipe se halló en Azoto, y fue anunciando el evangelio a todas las ciudades por donde pasaba, hasta que llegó a Cesarea.

No hay duda de que ese episodio del *Nuevo Testamento* tiene la capacidad de proyectarse sobre la cultura del cristiano con una función 'directiva' -diría Searle- como consejo o mandato. Seguramente tiene también un poder 'comisivo', puesto que, de alguna manera, sugiere una promesa. Tal vez pudiera asumírsele como 'expresivo'; hay algo en él de felicitación. Un exegeta cristiano, fuera éste teólogo profundo, predicador campesino o simple parroquiano, hallaría en pasajes como el transcrito "reglas prácticas para la vida del hombre", "codificaciones de su credo", "salvaguardias y refuerzos de su moralidad", "modelo retrospectivo de sus valores". Un antropólogo encontraría que el episodio de Felipe y el eunuco "responde de la eficacia del ritual" y "fortalece la tradi-

ción... al retrotraerla a una realidad más elevada... de eventos iniciales"; que es un documento de "la fe viva que necesita milagros; del *status* sociológico que precisa precedentes; de la norma moral que demanda sanción".

Resultaría muy difícil disputar estas apreciaciones de Malinowski; el propio texto las confirma: según éste, otro texto, el de Isaías (53: 7-8), precedente a su vez de la situación en la cual ocurre el bautismo del etíope, se proyecta desde la distancia de los acontecimientos iniciales para modelar el comportamiento de Felipe y el eunuco, construir para ellos una realidad social y ritual, una moral, un camino de la acción, una actitud ante la vida, y un destino. El pasaje dice que lo que es Isaías para el apóstol y su discípulo, habrá de ser para los cristianos futuros el acto que ellos protagonizan. Ese fragmento de los *Hechos de los apóstoles* es, por sí mismo, una exégesis de su propia tarea como historia sagrada y ejemplar.

Empero, ¿el ser historia sagrada le impide al pasaje ser historia?, ¿el ser modelo y consejo lo disminuye como relato, como descripción del mundo, como *información* acerca de lo que es el mundo?, ¿la función realizativa del discurso anula, o siquiera debilita, su función asertórica? Es fácil darse cuenta de que no; de que, con relación a estas preguntas, el texto demuestra que Malinowski no tiene toda la razón. Junto al ejemplo sacro, o si se quiere como soporte de ese ejemplo, el episodio nos describe costumbres religiosas y políticas, tipos sociales, culturales y naturales; da cuenta de nacionalidades y hasta de medios de transporte. Pero, por sobre todo, pinta con nitidez un paisaje; un paisaje con ciudades, caminos y accidentes geográficos. Malinowski, el estudioso por excelencia de la *función* de los mitos, no tendría por qué despreciar el papel fundamental que puede desempeñar en una cultura un *mapa relatado* como el que se extiende ante nosotros al leer los *Hechos de los apóstoles*; mapa del cual es apenas un pequeño segmento el que corresponde a Jerusalén y sus alrededores próximos. ¡Qué decir de los que proporcionaban el *Exodo* o los Libros Históricos a un pueblo nómada y desprovisto de cartas geográficas de cualquier otra índole!

Muchos de los enunciados míticos constituyen descripciones en el sentido de la teoría lógica clásica y son comparables a los de los discursos de la ciencia, la historia, el lenguaje informativo ordinario y, lo que llama Searle, "la ficción". Esto puede notarse al observar que los enunciados a propósito del mundo relatado por un mito se asocian generalmente a valores de verdad y se admiten como verdaderos o se rechazan como falsos, y que tienen la capacidad de referir o de fallar referencialmente -de dar origen a 'descripciones propias' o 'impropias'- en relación con las convenciones o leyes que controlan la población y las propiedades de los objetos existentes en los mundos míticos. Es fácil encontrar ejemplos de enunciados que resultan falsos en un mundo mítico: "Afrodita era una esposa fiel", "Prometeo fue petrificado por Medusa", "Noé era el padre

de Adán”, “David fue vencido por Goliath”, etc., y de referentes que resultan vacuos: “El amante de Artemis”, “El ojo izquierdo de Polifemo”, “El hermano gemelo de Isaac”, “El hermano menor de Benjamín”, etc. Incluso, nos parece que visto lo mítico desde un ángulo similar al de Eliade (Cf. p. ej. *op. cit.*), muchos enunciados sobre un mundo mítico son *analíticamente* falsos, y muchos, también, *analíticamente* impropios como descripciones, por cuanto asignan predicados contradictorios con el significado mismo –o la naturaleza misma– de las entidades míticas: si “Adán” es sinónimo de “padre de los mortales”, “Artemis” de “virginidad salvaje preservada”, “Benjamín” de “el menor de los hermanos”, señalarle un padre mortal a Adán, un amante a Artemis, un hermano menor a Benjamín conduce a contradicciones en los términos. Es interesante observar la similitud de estos casos con lo que ocurre con enunciados matemáticos como “el mayor de los enteros”, “el cuadrado redondo”, etc., que tan importante papel han jugado en la historia de la teoría de las descripciones.

Lo anterior vale, otra vez, para las creencias religiosas de nuestra propia cultura, con el importantísimo efecto de que la falla o no falla referencial y la verdad o falsedad de lo que se diga a propósito de uno de los mundos de que hablan las historias sagradas es, a menudo, lo que distingue a una religión de otra religión, a un credo de otro credo. Baste como ejemplo la obvia comparación de los versículos 35-39 del pasaje citado de *Los hechos de los apóstoles* con los siguientes versículos de la Azora V, “La Mesa”, del Corán:

76. Son infieles quienes dicen: “Dios es el Mesías Hijo de María”, pues el Mesías dijo: “Hijos de Israel: Adorad a Dios mi Señor y vuestro Señor. Ciertamente, a quien asocia a Dios, Dios le prohibirá *entrar* en el Paraíso: su asilo será el fuego, pues los injustos no tienen defensores...” 79. El Mesías, hijo de María, no es más que un Enviado; antes que él han existido enviados; su madre era verídica, ambos comían alimentos. Observa cómo aclaramos las aleyas a los *cristianos*; a continuación fijate en cómo se apartan... 81. Di: “¡Gente del Libro! No exageréis en vuestra religión *profesando algo* distinto de la verdad; no sigáis los deseos de unas gentes que ya antes se extraviaron e hicieron extraviar a muchos y que se extraviaron de la buena senda”.

“El hijo de María es el Hijo de Dios” es un enunciado verdadero en el cristianismo y falso en el Islam<sup>18</sup>; “El Hijo de Dios es hijo de María” es una descripción propia en el cristianismo e impropia en el Islam. La diferencia en

---

18 Podiera también constituir una descripción impropia en el Islam puesto que “El Hijo de Dios” es, en el contexto de las creencias musulmanas, un referente vacuo. Expresiones de la forma “Estoy pensando en Pegaso” o “Ponce de León buscaba la fuente de la eterna juventud” han sido empleadas por A. Church como ejemplos que contraponer a descripciones más simples de la forma “El tal y tal es tal cosa” que son las que mayormente han ocupado las discusiones de lógicos y filósofos del lenguaje (Church 1951: 111; Cfr. Sipson 1964: 133).

los valores de verdad y en la capacidad referencial de unos enunciados es crucial para la distinción entre esas dos religiones. Lo mismo ocurre con judíos y cristianos; judíos y musulmanes; ortodoxos, católicos y protestantes; chiítas y sunnitas; Mahayana, Hinayana y Vajrayana, etc. Este es naturalmente el caso de Tertuliano y Voltaire. Pero regresemos a Malinowski para concluir este trabajo.

## X

Malinowski se propone con su obra dos principales objetivos. Uno teórico: enfrentar una nueva concepción a las teorías evolucionistas, intelectualistas y alegoristas de su época, las cuales subvaloraban el alcance sociológico y "racional" de los denominados "mitos primitivos" (Cf. *Magia, ciencia y religión, loc. cit. y op. cit.*, p. 178). Otro metodológico: demostrar que la investigación de los mitos no puede hacerse a partir de cadáveres disecados, de narraciones separadas por completo de la vida social de las gentes (1974: 182-3). Quizás por eso, en el afán de lograr esas metas, prefiere destacar las funciones realizativas más que las asertóricas. Sin embargo, las conclusiones que extraíamos hace un momento del examen de obvias funciones asertóricas y referenciales de la *Biblia* pudieran derivarse, sin ninguna dificultad, del estudio de los mitos trobriandeses. En el propio texto de *El mito en la psicología primitiva*, el antropólogo escribe:

El mundo, dicen los nativos, estaba originalmente poblado en el subsuelo. La humanidad vivía allí una existencia en todo semejante a la vida presente sobre la Tierra. En el subsuelo los hombres estaban organizados por poblados, clanes, comarcas; tenían distinciones de rango, conocían privilegios y poseían derechos, disfrutaban de propiedades y estaban versados en los saberes mágicos. Con ese bagaje salieron a la superficie, establecieron con su acto mismo ciertos derechos en tierra y ciudadanía, en prerrogativas económicas y en actividades mágicas. Trajeron, de este modo, con ellos toda su cultura para continuarla sobre la Tierra.

Existen ciertos lugares -grutas, grupos de árboles, cúmulos de piedras, formaciones coralinas, fuentes, cabezas de riachuelos- que los nativos conocen como "agujeros" o "casas". De tales agujeros surgieron las primeras parejas (una hermana como cabeza de familia y un hermano como su guardián) que tomaron posesión de las tierras y dieron su carácter totémico, mágico y sociológico a las comunidades fundadas así (pp. 138-9).

Dice Malinowski que mitos generales de origen, como ése, o las versiones míticas locales propias de cada comunidad sirven a los trobriandeses de criterio para establecer las jerarquías, territorios y funciones, y para respaldar los reclamos de derechos en relación a los mismos:

De surgir allí polémicas por la tierra, usurpación de las funciones mágicas, disputas en asuntos mágicos y derechos de pesca u otros privilegios, hallarán referencia en el testimonio del mito (p. 140).

[Para el triobriandés] todo lo que se le manda hacer cuenta con un precedente y un modelo en los tiempos pasados; y éstos son los que proporcionan la completa información y el significado completo de sus mitos de origen (143).

Los mitos que recoge Malinowski son “cartas de validez” social y territorial. Pero no hay duda de que también son cartas geográficas relatadas. ¿Cómo pudieran ser lo primero sin ser lo segundo? Esto queda todavía más claro al leer las obras etnográficas del autor. En *Argonauts of the Western Pacific*, cuenta Malinowski cómo, en una de sus expediciones de *kula* con los nativos, los escucha referirse al paisaje marino de tal manera como si los mitos fueran capaces de describir y explicar cada detalle, cada accidente de la enorme extensión marina; de colorear cada atolón, cada montaña o ensenada en el horizonte con una historia particular:

El escenario parecía saturado de mito y cuentos legendarios con las extrañas aventuras, esperanzas y temores de generaciones de navegantes nativos. En tal isla, el gran héroe mítico Kasabwaybwayreta se detuvo y fue abandonado por sus compañeros, pero escapó por el cielo. Aquí, una canoa mítica hizo un alto para ser calafateada... al oeste de las Anphletts, ven la gran bahía de Gabu, donde una vez las tripulaciones de toda una flotilla de canoas trobriandeses fue muerta y devorada por los habitantes de villas desconocidas cuando intentaban tener *kula* con ellos. Y se cuentan historias de canoas separadas de la flota y empujadas contra la costa norte de la Isla de Fergusson donde toda la tripulación pereció a manos de caníbales. También hay leyendas de algunos nativos inexpertos que, al visitar las vecindades de Deyde'i y llegar a las aguas cristalinas de las grandes cavidades de piedra, se sumergieron en ellas y encontraron una terrible muerte en los estanques casi hirvientes (p. 221).

Al este hay amigos; al sur está la tierra de *kinana*; al sudoeste y al oeste está el mar azul profundo, *bebeqa*, y más allá, regiones pobladas por gentes con alas y gentes con colas, de quienes se sabe poco; al norte, después de la barrera de pequeñas islas coralinas, hay dos países: Kokopawa y Kaytalugi. Los habitantes de Kokopawa son hombres y mujeres ordinarios, grandes horticultores semidesnudos. En cambio, Kaytalugi,

es una tierra de mujeres solas donde no puede sobrevivir ningún hombre. Las mujeres que allí viven son bellas, grandes y fuertes, andan desnudas y no se afeitan el vello del cuerpo (lo cual es contrario a la costumbre trobriandesa). Son extremadamente peligrosas para cualquier hombre por su desenfadada violencia y pasión... Ni aun los niños nacidos en esta isla de Kaytalugi pueden sobrevivir su tierna edad (p. 223).

La mitología del *kula* es una minuciosa relación de pueblos, costumbres y lugares. He aquí un fragmento del "Mito de la Canoa Voladora de Kudayuri" según la transcripción hecha por Malinowski:

El día siguiente zarparon hacia Tewara; arribaron a la playa de Kadimwatu. Allí vieron su canoa anclada, el perro salió y corrió por la playa. Le dijeron a los hombres de Kudayuri, "¿cómo llegaron ustedes aquí?" "Nosotros nos vinimos con ustedes; por la misma vía vinimos". Al siguiente día zarparon hacia Bwayowa (villa en el distrito Dobu). El voló y ancló en la playa de Sarubwoyna. Allí llegaron ellos y vieron: "Oh, miren la canoa, ¿son pescadores de Dobu?". El perro salió. Ellos lo reconocieron. Le preguntaron (a Mokatuboda) por cuál vía había venido. "Vine con ustedes. Anclé aquí". Ellos se fueron a la aldea de Bwayowa, hicieron Kula en la aldea; cargaron sus canoas. Al partir recibieron presentes de la gente de Dobu, y los hombres de Kitava zarparon en viaje de retorno. Ellos zarparon primero y él voló por el aire (p. 314).

La obra de Malinowski es un extenso y bello atlas de geografía mítica, o diremos mejor, de geografía, en el sentido del término. Los mitos de las Trobriand *describen* al hombre trobriandés cómo es el mundo y, al hacerlo, hacen un mundo para que el trobriandés viva en él y en él encuentre un lugar, unos caminos y unos horizontes; igual que lo hacen, para sus respectivas culturas, los mitos Tucano, los *Hechos de los apóstoles*, el *Exodo*, la *Odisea*, el *Ramayana*, las sagas nórdicas, las narraciones de Marco Polo, Ordóñez de Ceballos, Bougainville, Humboldt, Darwin, Wallace y Malinowski. La función realizativa que Malinowski enfatiza en su teoría del mito depende de la función asertórica. Asertórica es la función de los pasajes míticos que hemos citado.

Después de leer la *Biblia*, el *Corán*, a Leach, Lévy-Bruhl o Malinowski, debemos concluir que lo que denominan los antropólogos 'mito' desempeña funciones asertóricas características y que, por lo tanto, es no-trivial. Luego, si los mitos contienen inconsistencias, la lógica mítica debe ser paraconsistente.

## CONCLUSIONES

El dilema entre la presuposición de coherencia y la presuposición de incoherencia de los mitos parece representar una falsa alternativa. En los mitos puede ocurrir que, al lado de pasajes incongruentes, haya pasajes congruentes con plena capacidad asertórica; pasajes no triviales. Esto resulta admisible a la luz de los nuevos sistemas lógicos paraconsistentes, de acuerdo con los cuales una teoría puede contener contradicciones sin convertirse en trivial. Esos nuevos desarrollos de la investigación lógica deben ser traídos a la discusión antropológica con todas sus consecuencias. En este trabajo nos hemos limitado a justificar la hipótesis de la paraconsistencia del mito mediante la revisión de

algunas teorías antropológicas significativas. Quedan por explorarse las ventajas que este punto de vista ofrece. Se vislumbran varias: las que resultan de la disponibilidad de recursos formales hasta hace poco tiempo prácticamente vedados a las interpretaciones no clásicas y las que nacen de la combinación de los sistemas paraconsistentes con los flexibles instrumentos que, por su lado, brindan los métodos de investigación en semántica lógica (los conceptos de 'mundo posible', 'relación de accesibilidad entre mundos posibles', 'estructura modelo', etc.) (Cfr. Rescher and Brandom 1979). Especialmente prometedor es el enfoque del mito y de la mitificación connatural a la eficacia ritual desde el ángulo de una lógica de contrafácticos cuya semántica requeriría algún tipo de paraconsistencia (Cfr. Snyder 1971). Por lo pronto, una hipótesis de paraconsistencia pudiera prevenir al antropólogo -y al estudioso de los mitos en general- contra la tendencia a menospreciar la capacidad asertórica de los mitos por prejuizar que son inconsistentes y triviales. Las teorías de Leach, de Lévy-Bruhl, de Malinowski, a pesar de su evidente interés y de su contribución notable al progreso de las ciencias etnológicas, son demasiado fuertes con respecto de la disyuntiva consistencia-inconsistencia de los relatos míticos y han preferido enfatizar lo no asertórico en desmedro de un campo de investigación que quedó abandonado a las viejas teorías "intelectualistas", el de los mitos como etnociencia. Pero no es necesario elegir. En los mundos míticos vuelan los *Goofus Birds* sobre las aguas donde nadan los *Goofangs* junto a los peces rueda, y los tres parecen tener en su universo *sui generis* una relación que un biólogo quizás describiría como de simbiosis mutualista: aparentemente no compiten ni se depredan entre sí; al contrario, parecen requerirse mutuamente. La cuestión es aprender a clasificarlos, mirar cómo se comportan los unos con los otros y averiguar por qué razón viven así.

Departamento de Antropología  
Universidad Nacional de Colombia

## BIBLIOGRAFIA

- Acosta, J. de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, F.C.E., 1985.
- Agustín, (San), "La Trinidad", en *Obras completas*, Madrid, B.A.C., 1985.
- Albis, V. y G. Páramo, (en preparación) *Lógica y matemáticas*.
- Arruda, A. I., "A Survey of Paraconsistent Logic", en Arruda, A. I., R. Chuaqui y N. da Costa (eds.), *Mathematical Logic in Latin America*. Amsterdam, New York, Oxford, North-Holland, 1980.
- Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Ayer, A. J., *Language, Truth, and Logic*, London, Victor Gollancz, 1936.
- Bede, *A History of the English Church and People*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1955.
- Bochenski, J. M., *The Logic of Religion*, New York, New York University Press, 1965.
- Borges, J. L., *El libro de los seres imaginarios*, Barcelona, Bruguera, 1985.
- Cassirer, E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. II, New Haven and London, Yale University Press, 1955.
- Cochrane, C. N., *Cristianismo y cultura clásica*, México, F.C.E., 1949.
- Conan Doyle, A., *Sherlock Holmes. The Complete Illustrated Short Stories*, London, Chancellor Press, 1985.
- Church, A., "The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 80, 1951.
- Dalla Chiara Scabia, *Lógica*, Barcelona, Labor, 1976.
- Elster, J., *Logic and Society*, New York, John Wiley and Sons, 1978.

Eliade, M., *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York and London, Harcourt Brace Jovanovitch, 1959.

———, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964.

———, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1983.

Festinger, L. *et al.*, *When Profecy Fails*, New York, Harper and Row, 1964.

Grana, N., *Logica paraconsistente. Una introduzione*, Napoli, Loffredo Editore, 1983.

Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, The Clarendon Press, 1964.

Hintikka, J., *Saber y creer. Una interpretación lógica de las dos nociones*, Madrid, Tecnos, 1979.

Isidoro de Sevilla, (San), *Etimologías*, Madrid, B.A.C., 1982.

Leach, E. R., *Genesis and Myth and other Essays*, London, Jonathan Cape, 1969.

———, *Replanteamiento de la Antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1972.

———, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976.

———, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964.

———, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

Lévy-Bruhl, L., *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975.

———, *La mitología primitiva*, Barcelona, Península, 1978.

Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E. P. Dutton, 1965.

———, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1974.

———, *Coral Gardens and their Magic*, New York, Dover, 1978.

Nagel, E. y J. R. Newman, *El Teorema de Gödel*, Madrid, Tecnos, 1979.

Pelikan, J., *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Vol. I, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

Quine, W. V., *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.

Rada, E. (ed.), *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, Taurus, 1980.

Rescher, N. and R. Brandom, *The Logic of Inconsistency: A Study in Non-Standard Possible World Semantics and Ontology*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1979.

Routley, R., "Dialectical Logic, Semantics and Metamathematics", en *Erkenntnis* 14, 1979, pp. 301-331.

Searle, J. R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

———, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Sipson, T. M., *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen, 1963.

Tomás, (Santo), *Suma Teológica*, Vol. I, Madrid, B.A.C., 1968.

Valeri, V., *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, Chicago University Press, 1985.

Vernant, J. P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, François Maspero, 1981.

Voltaire, *Diccionario filosófico*, 6 Vols., Valencia, F. Sempere y Cía., s.f.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973.

