



## Mito, ciencia y literatura: algunos diálogos con el Romanticismo\*

Martina Guevara<sup>1</sup>  
Universidad de Buenos Aires  
[guevaramartina@gmail.com](mailto:guevaramartina@gmail.com)

Paula Lucrecia Vacca<sup>2</sup>  
Universidad de Buenos Aires  
[lucreciavacca@gmail.com](mailto:lucreciavacca@gmail.com)

**Resumen:** El objetivo de esta exposición es analizar la posibilidad de que el mito constituya un elemento teórico capaz de transformar la ruptura histórica entre ciencia y arte. Nuestro análisis se detendrá especialmente en aquellos momentos en los que el mito funcionó como transformador del paradigma establecido. Dialogaremos con los postulados del Romanticismo que colocan al mito como forma constitucional de su literatura, tomando como representante de este movimiento a Friedrich Schelling. Realizaremos asimismo una breve reconstrucción crítica del mito en el ámbito de la teoría contemporánea, tomando como referentes a los pensadores Roland Barthes y Hans-Georg Gadamer. Por último, intentaremos dar cuenta, a modo de un primer esbozo, de la relación entre ciencia, mito y conocimiento en algunos autores argentinos.

**Palabras clave:** Mito - Ciencia - Literatura - Romanticismo - Verdad

**Abstract:** The purpose of this work is to examine the possibility that myth could work as a theoretical tool capable of transforming the historical rupture between science and art. Our analysis focuses on the historical moments in which the myth worked as a transformer of the established paradigms. We dialogue with the Romanticism theory, especially with that of Friedrich Schelling. We also intend to do a critical reconstruction of myth in the contemporary theory, taking as referents Roland Barthes and Hans-Georg Gadamer. Finally, we introduce the topic of the relationship between science, myth and knowledge in the work of some Argentinean authors.

**Keywords:** Myth - Science - Literature - Romanticism - Truth

---

\* El presente trabajo es una continuación del artículo de Martina Guevara "Mito y Ciencia. El establecimiento de una nueva-vieja forma de verdad en Horacio Quiroga" (En prensa). Presentado en el Congreso Internacional de Letras 2012 de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

<sup>1</sup> **Martina Guevara** Licenciada Y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras por la Universidad de Buenos Aires (Títulos en trámite). Finalizando estudios de Tecnicatura en guión cinematográfico de la Fundación Universidad del Cine.

<sup>2</sup> **Paula Lucrecia Vacca** Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Estudios Comparados de Literatura, Arte y Pensamiento por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

## III Congreso Internacional Cuestiones Críticas

Rosario | Abril de 2013

Centro de Estudios de Literatura Argentina | Centro de Estudios de Literatura y Crítica Literaria  
Maestría en Literatura Argentina / FHyA - UNR | Centro Cultural Parque de España / AECID

Este trabajo consta de dos fundamentos principales: el primero, el intento de establecer la posibilidad del mito como discurso equiparable a la ciencia –si bien distinto- en tanto a su capacidad de acceder a la verdad; el segundo, el convencimiento de que su oposición radical a la ciencia se sostiene en un momento histórico ideológico. Es a partir de estos supuestos que consideramos pertinente estudiar cómo en la contemporaneidad el mito puede funcionar como nexo transformador de la escisión ilustrada.

Fue Wordsworth quien, en el Siglo XVIII, “reemplazó la inadecuada «contradicción de la poesía y prosa» por «la más filosófica de poesía y materias de hecho o la ciencia.»” (Abrams *El espejo y la lámpara* 433). Es posible observar que esta división continúa siendo una cuestión fundamental en discusiones estéticas del presente. La encontramos repetida bajo otras series de pares de opuestos: ilusión - razón / verdad subjetiva - verdad lógica / poesía - positivismo lógico; y también entre mito y ciencia. No obstante, fue recién en el período de la Ilustración, y posteriormente con el positivismo, que en nombre de la ciencia, se ha efectuado una crítica radical al mito. Desde entonces, éste pasa a ser entendido como lo opuesto a todo discurso que brinda una explicación racional del mundo. De forma tal que dentro de lo mitológico comienza a englobarse todo aquello que no puede comprobarse ni empíricamente y ni metódicamente. Es así que no debemos olvidar que este enfrentamiento, con su posterior desvalorización de lo mitológico, es una cuestión histórica. En opinión de Gadamer, este hecho ocurre como resultado de un proceso de secularización que llevó adelante el cristianismo. El autor plantea que es el mismo cristianismo quien comienza con la crítica al mito, en tanto desestima como paganos a los dioses de otras religiones, por ser sobre todas las cosas dioses asociados directamente a este mundo, lo que no sucede con el Dios cristiano. Esta separación de lo divino con lo mundano trae como consecuencia no deseada para el cristianismo, la posterior separación entre lo religioso y lo científico.

En relación con esta referencia a la religión cristiana, nos interesa adentrarnos en una distinción que realiza el filósofo romántico Schelling en su libro *Filosofía del arte*, entre la mitología griega y la cristiana. Antes de adentrarnos en esta distinción es preciso mencionar que el arte –y en relación con él la mitología- ocupa un lugar central en el pensamiento de este autor. En este texto desarrolla el tema de la mitología entendiendo a ésta como la materia del arte ya que, en palabras del filósofo: “la mitología no es otra cosa que el universo en un ropaje superior, en su figura absoluta, el verdadero universo en sí, imagen de la vida y



## III Congreso Internacional Cuestiones Críticas

Rosario | Abril de 2013

Centro de Estudios de Literatura Argentina | Centro de Estudios de Literatura y Crítica Literaria  
Maestría en Literatura Argentina / FHyA - UNR | Centro Cultural Parque de España / AECID

del magnífico caos en la imaginación divina, poesía en sí misma y en sí también materia y elemento de la poesía” (Schelling *Filosofía del arte* 54). Además, es importante remarcar que para Schelling la mitología es la fuente de todo lo artístico por ser capaz de dotar de sentido al mundo. Y al realizar esta operación, le da, al mismo tiempo, realidad al arte. Como se puede observar, para este filósofo lo poético-mitológico posee mayor realidad que lo empírico cotidiano.

Hay dos aspectos en los que, para Schelling, se diferencian la mitología griega y la cristiana: la relación entre lo finito y lo infinito y su identificación con el realismo o el idealismo. Según postula, no hay en la mitología griega una representación de lo infinito en lo finito, sino que ambos planos se encuentran totalmente complementados, ya que en lo “absolutamente infinito” se encuentra fusionado lo finito y lo infinito. En cambio, en el caso de la mitología cristiana lo finito acoge a lo infinito. Esta relación se termina de comprender cuando Schelling introduce otra distinción: entre símbolo y alegoría, entendiendo por el primero una síntesis entre lo general y lo particular, y por la segunda, la representación de lo general en lo particular. Así es que la relación entre lo finito y lo infinito en la mitología griega es simbólica, mientras que en la cristiana es alegórica. De esta manera, en la mitología griega lo finito tiene valor en sí mismo, pues dentro de él se encuentra lo infinito, mientras que en el caso de la cristiana, lo finito sólo tiene valor en cuanto representa lo infinito. A su vez clasifica a la mitología griega como realista y a la cristiana como idealista, basándose en el hecho de que “en ésta [la mitología griega] el universo es contemplado como naturaleza, en la otra [la mitología cristiana] en cambio como mundo moral” (Schelling *Filosofía del arte* 76). Lo que presupone en esta última, una oposición de origen entre lo finito y lo infinito (entre lo mundano y lo divino) con la exigencia absoluta de la supresión de esa oposición. Supresión en la cual lo finito quedará, como vimos, subordinado a lo infinito, lo que, por lo tanto, implica un acto de violencia sobre lo mundano.

No podemos dejar de observar la diferencia entre el planteo gadameriano y el schellingiano. Para el primero, el cristianismo constituye el fin de la mitología y el comienzo de su crítica; mientras que, para el segundo, hay una mitología en el cristianismo, si bien completamente distinta a la griega. Sin embargo, en las características que enumera Schelling podemos encontrar la base de lo que está planteando por Gadamer, ya que para

## III Congreso Internacional Cuestiones Críticas

Rosario | Abril de 2013

Centro de Estudios de Literatura Argentina | Centro de Estudios de Literatura y Crítica Literaria  
Maestría en Literatura Argentina / FHyA - UNR | Centro Cultural Parque de España / AECID

ambos autores el cristianismo presupone la desvalorización de todo lo mundano en pos de otro mundo, el cual es el verdadero camino a alcanzar.

Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando hablamos de “mito” en la actualidad? Una respuesta a esta pregunta la da Roland Barthes al caracterizar al mito en su libro *Mitologías* (1957) como un habla: “El mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje” (Barthes *Mitologías* 199). Este autor define al mito por su forma, es decir, por su modo de comunicar y no por el contenido de lo transmitido. El mito como objeto de estudio forma parte de una ciencia, de una ciencia de las formas, que es la semiología. El signo (que siguiendo la caracterización de Saussure es la conjunción entre significado y significante) adquiere en el mito un nuevo significado, dando lugar a un nuevo sentido, o dicho con otras palabras, a un nuevo signo. El primer nivel lógico es el del lenguaje objeto, el segundo –el de la mitología– el del metalenguaje. En esta operación “la forma [del mito] no suprime el sentido [del signo del lenguaje objeto] sino que lo empobrece, lo aleja, lo mantiene a su disposición” (Barthes *Mitologías* 209). Es este atributo en particular el que define para este autor al mito.

Pero, además, Barthes asocia estas características estructurales con una consecuencia ideológica precisa: la despolitización del mito; lo cual en nuestra sociedad promueve la naturalización y perpetuación del estado burgués: “el mito tiene a su cargo fundamentalmente como naturaleza lo que es intención histórica” (Barthes *Mitologías* 237). Podemos observar que en este texto Barthes todavía trabaja a partir de una diferenciación entre mito y realidad, en tanto el discurso mítico al ser *inocente*, es decir, despolitizado, no produce realidad y su única función es la de la perpetuación de los fundamentos sociales presentes escondiendo su condición histórica y, consecuentemente, su inevitable caducidad. Es así que “el lenguaje verdaderamente revolucionario no puede ser un lenguaje mítico” (Barthes *Mitologías* 242).

En cuanto a esta caracterización, Gadamer realiza una crítica al estructuralismo en su intento por realizar una ciencia del mito. Lo mismo sostiene con respecto al psicoanálisis. Ambas disciplinas buscan racionalizar aquello que, precisamente, escapa en cierta forma a la conciencia. Y es esta especie de magia de la mitología lo que, para Gadamer, sigue siendo su potencialidad más rica. Para este autor, la recuperación del mito no consiste en teorizar sobre él racionalizándolo, sino en resaltar su capacidad de acceder a la verdad de una manera distinta a como lo hace la ciencia moderna.



## III Congreso Internacional Cuestiones Críticas

Rosario | Abril de 2013

Centro de Estudios de Literatura Argentina | Centro de Estudios de Literatura y Crítica Literaria  
Maestría en Literatura Argentina / FHyA - UNR | Centro Cultural Parque de España / AECID

Pero si bien Barthes teoriza sobre el mito de la manera en que hemos visto, en escritos posteriores a *Mitologías* lo toma como el punto de partida para la construcción de una ciencia de la literatura. En *Crítica y verdad* (1966), por ejemplo, encuentra una forma de saldar la oposición entre mito y ciencia en la literatura. Aquí Barthes considera que se debe restituir a la literatura su posibilidad de ser portadora de múltiples sentidos, de una ambigüedad imposible de asir en una única verdad (aunque con las sujeciones evidentes que impone la escritura). Él propone “una mitología de la escritura; ella tendrá por objeto no obras determinadas, es decir inscriptas en un proceso de determinación cuyo origen sería una persona (el autor), pero sí obras atravesadas por la gran escritura mítica en la cual la humanidad intenta sus significaciones, es decir sus deseos” (Barthes *Crítica y verdad* 63). De esta forma, esta ciencia de la literatura, al estar fundada en el mito, no puede sostenerse a partir de la razón iluminista: “el mito es una palabra que parece no tener emisor verdadero que asuma el contenido y reivindique el sentido, por consiguiente, es enigmático” (Barthes *Crítica y verdad* 61).

La recuperación del mito como soporte de la verdad y no de ilusión, rompe con el paradigma positivista científico modificando de esta manera los polos contrastivos entre ciencia y literatura. En este sentido, cobra importancia la relación entre literatura y ciencias como la antropología (en tanto búsqueda de las creencias y estructuras colectivas detrás del saber individual) en detrimento de la vinculación con la filosofía, dada la construcción de conocimiento de ésta a partir del imperio de la razón.

La relación del arte y del conocimiento con el mito en Latinoamérica no sólo produce una transformación en el paradigma estético sino que colabora en la construcción de una identidad nacional por sobre la implantada a partir de la conquista y las sucesivas imposiciones culturales. Surge de esta manera una manifestación de la realidad propia distinta a la del mundo occidental, a la vez que se restituye la vinculación del mito con el saber empírico. Las corrientes estéticas que en Brasil se producen a partir del año 1920 son un claro ejemplo de esta nueva expresión. Lo podemos observar especialmente en el concepto de “antropofagia” inaugurado por Oswald de Andrade, en tanto se constituye como una devoración y reelaboración de lo culturalmente impuesto desde la colonia a partir de una base propia invirtiendo el orden de dominación. Este concepto se desarrollará luego en cine a partir del *cinema novo* y de los postulados de Glauber Rocha. Ismael Xavier indica que para

## III Congreso Internacional Cuestiones Críticas

Rosario | Abril de 2013

Centro de Estudios de Literatura Argentina | Centro de Estudios de Literatura y Crítica Literaria  
Maestría en Literatura Argentina / FHyA - UNR | Centro Cultural Parque de España / AECID

el cineasta brasileño: “el arte es la anti – razón, el arte es aproximación en profundidad... al imaginario popular (al que llama misticismo). El artista debe incorporar tal imaginario (místico), punto vital de la pobreza, para poder producir los signos de la lucha correlativos a la emoción estimulante y reveladora” (Rocha *La revolución* 17). A su vez, en el artículo “Eztétyka del sueño” explicita Rocha: “El misticismo es el único lenguaje que trasciende el esquema racional de la opresión” (Rocha *La revolución* 130)<sup>3</sup>.

Pero no sólo podemos encontrar esta relación con lo mítico en Latinoamérica en lo artístico. Por su parte, el filósofo argentino Rodolfo Kusch es uno de los teóricos que más trabajó sobre la presencia del mito en el pensamiento popular de Argentina y América Latina<sup>4</sup>. Para él el mito “no consiste en una exposición que pueda volcarse en un texto, sino que lo que hace al mito es su ritualidad. El mito se opera, no se relata” (Kusch *Esbozo* 282). Hay un aspecto en el mito que escapa a la mera racionalización y que tiene que ver con un fondo de verdad sobre el cual éste se sostiene. Pero este fondo no es un objeto de conocimiento, sino que es algo que se vivencia.

A partir de sus investigaciones desarrolla la diferencia entre la conciencia mítica y la conciencia racional. Con esto no quiere decir que no haya racionalidad en el discurso mítico o en el pensamiento popular, sino que lo que sostiene es que hay otro tipo diferente a aquella racionalidad científica que objetiviza, delimita y circunscribe<sup>5</sup>. Posteriormente se pregunta Kusch cuál es la relación entre esta vivencia mítica y la realidad empírica. Él llega a la conclusión de que detrás de la realidad hay motivaciones míticas, pero que éstas se mantienen encubiertas en cuanto se busca mantener el equilibrio y orden de las cosas tras la racionalidad científica.

Los mencionados anteriormente son algunos ejemplos que demuestran la importancia de pensar el mito en Latinoamérica como forma de conocimiento ligado al saber popular. En el contexto de nuestro continente, los mitos claramente constituyen un saber cuyas bases pareciesen remontarse a los orígenes fundacionales de los pueblos, creando

---

<sup>3</sup> Se debe tener en cuenta que el mito en este cineasta se va configurando de distintas maneras hasta alcanzar la acepción citada. Al comienzo en *Barravento* (su ópera prima) todavía se produce una escisión entre política revolucionaria y mito, mientras que en –siendo el caso paradigmático- *Antonio das Mortes*, se observa a partir de la transformación del protagonista en cangaceiro, la fuerza revolucionaria que se esconde en el mito popular.

<sup>4</sup> Kusch realizó una investigación con trabajo de campo en el norte argentino y en Bolivia, recopilando testimonios de distintas personas y analizando estos discursos a partir de la presencia de elementos míticos.

<sup>5</sup> “Si racionalidad supone una forma de instrumentar la verdad o de acceder a ella, la racionalidad popular parte de la verdad para ver recién cómo se instrumenta” (Kusch *Esbozo* 301).

## III Congreso Internacional Cuestiones Críticas

Rosario | Abril de 2013

Centro de Estudios de Literatura Argentina | Centro de Estudios de Literatura y Crítica Literaria  
Maestría en Literatura Argentina / FHyA - UNR | Centro Cultural Parque de España / AECID

así un carácter identitario previo a cualquier colonización cultural. De hecho, su modo fundamental de supervivencia se da en la oralidad. Sin embargo, debemos ser cuidadosos a la hora de hacer estas afirmaciones. La cultura popular perdería su condición de tal si se transformase en “el eslabón perdido” de nuestro ser nacional actual, si se la analizase como algo extinto y que debe ser repuesto para “iluminar” nuestro presente cultural<sup>6</sup>.

Es así que, de ninguna forma, intentamos ver en el mito popular los primeros sedimentos de nuestra cultura dominante actual; ni tampoco pretendemos ligar el mito a lo popular, simplemente por entenderlo nacido del pueblo. Se debe tener cuidado con las definiciones tautológicas: lo popular definitivamente no es todo lo producido por el pueblo. Si, como vimos, parte del arte latinoamericano busca en el mito un aliado y no en la filosofía occidental, es por intentar rescatar aquello que fue relegado por el imperio de una razón colonizadora, es decir, por su capacidad de confrontación con formas hegemónicas de poder. Y así también, siguiendo la terminología de Raymond Williams, podemos pensar entonces al mito como elemento residual<sup>7</sup>.

De esta manera, la posibilidad del mito como elemento tradicional de pueblo poco valor tendría de por sí sino fuera en un contexto donde la cultura hegemónica asume a la ciencia como única forma de conocimiento. Como explica Hall, “lo esencial para la definición de la cultura popular son las relaciones que definen a la <cultura popular> en tensión continua (relación, influencia, antagonismo) con la cultura dominante”. Proponemos, entonces, que en el marco específico de nuestra realidad, la construcción de una teoría crítica o una “ciencia de la literatura”, en palabras de Barthes, que tome como base la lógica del mito, puede constituir una forma discursiva contrahegemónica.

### Conclusión

Dado que el mito, como ha indicado Ángel Rama, se estructura “a partir de núcleos de significación que se van repitiendo, ampliando y modificando en diversas instancias de

---

<sup>6</sup> Como advierte Michel de Certeau “estos estudios sobre la cultura popular se dan por objeto su propio origen. Persiguen en la superficie de los textos, delante de sí, lo que en realidad es su condición de posibilidad: la eliminación de una amenaza popular. La cultura popular supone una operación que no se confiesa. Ha sido necesario censurarla para poder estudiarla” (De Certeau *La cultura en plural* 59).

<sup>7</sup> “En la ausencia subsecuente de una fase particular dentro de una cultura dominante se produce entonces la remisión hacia aquellos significados y valores que fueron creados en el pasado en sociedades reales y en situaciones reales, y que todavía parecen tener significación porque representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro humano que la cultura dominante rechaza, minusvalora, contradice, reprime o incluso es incapaz de reconocer” (Williams *Marxismo y Literatura* 146).

# III Congreso Internacional Cuestiones Críticas

Rosario | Abril de 2013

Centro de Estudios de Literatura Argentina | Centro de Estudios de Literatura y Crítica Literaria  
Maestría en Literatura Argentina / FHyA - UNR | Centro Cultural Parque de España / AECID

aplicación práctica a otros campos o asuntos” (Rama *Transculturación* 255) y que, como remarca Barthes, se sostiene en la multiplicidad y ambigüedad del sentido, o en palabras de Kusch, sobre un fondo de verdad, consideramos pertinente pensar el mito como forma de constitución de un discurso científico que obedezca a una lógica distinta a la racionalidad proclamada por la ciencia actual. Más fundamentalmente, encontramos posible que constituya un acercamiento a la verdad que contraste con formas hegemónicas de conocimiento. Pero advertimos que, más allá de que, como en el caso de Barthes, se logre articular el mito en una teoría literaria que pareciera sustentarse en la estructura inmanente de las obras literarias, a la hora de intentar establecer una ciencia crítica a través del mito, es imperioso tener en cuenta el contexto en que se genera. Consideramos que en el contexto latinoamericano actual, por lo menos intentar esbozar una forma de conocimiento estructurada a partir del mito puede constituir una teoría que esté imbricada a la cultura popular sin destruir en ella su fuerza combativa.

## Bibliografía

- Abrams, Meyer Howard. *El espejo y la lámpara*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.
- Barthes, Roland. *Crítica y verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2001.
- *Mitologías*. México: Siglo XXI Editores, 1999.
- De Certau, Michel. *La cultura en plural*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana en Obras Completas*, Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2007.
- Rama, Ángel. *Transculturación en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego, 2008.
- Rocha, Glauber. *La revolución es una Eztetyka. Por un cine Tropicalista*. Buenos Aires: Caja negra, 2011.
- Schelling, Friedrich. *Filosofía del arte*. Buenos Aires: Nova, 1949.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 1997.