



Claudio Ramírez Angarita
Docente investigador
Universidad la Gran Colombia
(Bogotá, Colombia)
claudio.ramirez@ugc.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-2689-5012>

Cristhian Ricardo Santos Gutiérrez
Estudiante de la Maestría en
Investigación Social Interdisciplinaria
Universidad Distrital Francisco José
de Caldas (Bogotá, Colombia)
cristhian.santosugc@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2689-5012>

Artículo de Reflexión

Recepción: 11 de septiembre de 2017
Aprobación: 30 de abril de 2018
DOI: <https://doi.org/10.19053/22160159.v9.n20.2018.8295>

Praxis
&
Saber

Revista de Investigación y Pedagogía
Maestría en Educación. Uptc

CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DEL MITO COMO VÍA DE COMPRENSIÓN E INTEGRACIÓN CULTURAL

Resumen

La dualidad, asumida desde una historia de la filosofía eurocéntrica, entre la racionalidad mítica y la racionalidad filosófica, marca un punto importante para el desarrollo del pensamiento occidental y sus efectos en otras formas de ver el mundo. Dicha situación, propuesta entre los antiguos, hoy toma vigencia para América Latina y todas aquellas instituciones político-pedagógicas encargadas de la formación de sujetos histórico, donde, la filosofía se entiende como producción cultural que denuncia el encubrimiento del otro. En este escrito se hace un análisis de las principales características del mito, entendiéndolo no solo como antecedente de la racionalidad filosófica y luego científica, sino como un elemento constitutivo de la misma, es decir que no desaparece; por el contrario, coexiste. Asimismo, se pretende, desde una lectura dialéctica, reivindicar la racionalidad mítica bajo la cual se soportaba la explicación de su realidad histórico-cultural concreta, teniendo como referencia la teoría de los cinco elementos originarios y la analogía que se presenta en las culturas nativas. Como conclusión, se presenta una ejemplificación práctica de lo expuesto anteriormente.

Palabras clave: racionalidad mítica; eurocentrismo; lo nativo; naturaleza; cinco elementos.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL CONSIDERATIONS OF MYTH AS A WAY OF UNDERSTANDING AND INTEGRATING CULTURE

Abstract

Duality, seen from a history of eurocentric philosophy between mythical rationality and philosophical rationality, marks an important point in the development of Western thought and its effects on other ways of looking at the world. This situation, which has been proposed among the ancients, takes shape in Latin America and in all political-pedagogical institutions in charge of training subjects of history, where philosophy is understood as cultural production denouncing the cover-up of others. This text provides an analysis of the main characteristics of a myth not only as the background of philosophical and then scientific rationality, but as a constituent element thereof. In other words, it does not disappear; on the contrary, it coexists. Likewise, from a dialectical reading, it is intended to vindicate the mythical rationality on which the explanation of its concrete historical and cultural reality was based, having as reference the Five Element theory and the analogy presented in Native cultures. At the conclusion, a practical exemplification of the foregoing is presented.

Keywords: mythical rationality; eurocentrism; native; nature; five elements.

CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES SUR LE MYTHE COMME UNE VOIE DE COMPRÉHENSION ET INTÉGRATION CULTURELLE

Résumé

La dualité, vue à partir de l'histoire de la philosophie eurocentrique entre la rationalité mythique et la rationalité philosophique, marque un tournant important dans le développement de la pensée occidentale et ses effets sur d'autres façons de concevoir le monde. Cette situation, proposée par les anciens, prend forme en Amérique Latine et dans toutes les institutions politiques et pédagogiques, chargées de la formation de

sujets historiques, où la philosophie est comprise comme une production culturelle dénonçant la dissimulation d'autrui. Ce texte fait une analyse des principales caractéristiques du mythe pour le comprendre, non seulement comme un antécédent de la rationalité philosophique et puis scientifique, mais comme un élément constitutif de celle-ci; c'est-à-dire qui ne disparaît pas, au contraire, il coexiste. De même, sur le plan d'une lecture dialectique, son objectif est de faire valoir la rationalité mythique sur laquelle l'explication de sa réalité historique et culturelle concrète était fondée, en tenant comme référence la Théorie des cinq Éléments et l'analogie présentée dans les cultures autochtones. Comme point culminant, une exemplification pratique de ce qui précède est présentée.

Mots-clés: rationalité mythique; eurocentrisme; natif; nature; cinq éléments.

CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DO MITO COMO VIA DE ENTENDIMENTO E INTEGRAÇÃO CULTURAL

Resumo

A dualidade, assumida desde uma história da filosofia eurocêntrica, entre a racionalidade mítica e a racionalidade filosófica, marca um ponto importante para o desenvolvimento do pensamento ocidental e seus efeitos em outras formas de ver o mundo. Dita situação, proposta entre os antigos hoje toma vigência para América Latina e todas aquelas instituições político-pedagógicas encarregadas da formação de sujeitos históricos, onde, a filosofia se entende como produção cultural que denuncia o encobrimento do outro. Este escrito faz uma análise das principais características do mito, entendendo-o não só como antecedente da racionalidade filosófica e depois científica, sina como um elemento constitutivo da mesma, isto é que não desaparece; pelo contrário, coexiste. Assim mesmo, pretende-se, desde uma leitura dialética, reivindicar a racionalidade mítica baixo a qual se suportava a explicação de sua realidade histórico-cultural concreta, tendo como referência a teoria dos cinco elementos originários e a analogia que se apresenta nas culturas nativas. Como colofón, se apresenta uma exemplificação prática do exposto anteriormente.

Palavras-chave: racionalidade mítica; eurocentrismo; o nativo; natureza; cinco elementos.

Mito y significado

En la consolidación del pensamiento filosófico occidental y su modelo logocéntrico de ascendencia helénica, hoy predominante en los procesos de enseñanza-aprendizaje de escuelas, colegios y universidades, es imprescindible situar al mito griego como un antecedente de la racionalidad filosófica encargada de la legitimación de principios universalmente aceptados, el cual estuvo enfocado en reflejar el mundo del que emergió y de designar sus diversas realidades ontológicas.

El mito, término proveniente del griego *mythos* —pero apropiado por los latinos como fábula o leyenda— será entendido aquí como aquello que denota palabra, discurso, narración o relato. Su dotación de sentido estará enmarcada por su revelación ante un modo de realidad histórico-cultural concreto. En otras palabras, el mito posibilita la interpretación de una realidad de forma comunitaria y no desde una forma solitaria del mundo. Es el espacio en el que se revela el tejido de la existencia y a su manera, desde la *metis* como elemento propio, se intenta explicar. Siguiendo esta idea, López (2005) afirma que

el mito en modo alguno es expresión de una racionalidad malograda, debilitada o en estado de inmadurez. Por el contrario, es una construcción intelectual distinta, de profunda riqueza, que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las oposiciones, sin asumir contradicción alguna, y que contiene un enorme potencial de creatividad (p. 111).

En este sentido, el mito se caracteriza por ser un espacio en el que se manifiesta la posibilidad de fundamentar reivindicaciones de corte territorial, político, ético, filosófico, religioso, histórico, entre otros. Es una apuesta por la resignificación de una lógica de lo concreto y una herramienta que se convierte en historia a partir del reconocimiento constitutivo de su orden coherente, mas no de sus supuestos elementos desconexos (Lévi-Strauss, 2012). En otras palabras, el mito, concebido como expresión oral y racional de la realidad, es un mecanismo de transmisión cultural, el cual posibilita una comprensión no lineal de los acontecimientos ocurridos dentro de una comunidad, y a su vez una lectura oscilante entre representaciones propias de fenómenos histórico-concretos y apropiaciones culturales diversas.

La racionalidad mítica propicia una visión del mundo semánticamente rica, mientras que la racionalidad filosófica proporciona una visión del mundo más precisa. Es decir que la tradición oral propuesta desde el mito responde, en el marco de una cultura determinada, a unas psicodinámicas distintas a las que se proponen desde una cultura de lo visto, lo escrito y universalizable, características de un pensamiento filosófico. En este sentido, Lévi-Strauss afirma que

esta es la razón por la que debemos ser concientes de que si intentamos leer el mito de la misma manera en la que leemos una novela o un artículo del diario, es decir, línea por línea, de izquierda a derecha, no podremos llegar a entenderlo, porque debemos aprehenderlo como una totalidad y descubrir que el significado básico del mito no está ligado a la secuencia de acontecimientos, sino más bien, si así puede decirse, de grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia (2012, p. 78).

En este sentido, el mito puede asumirse: primero, como una objetividad de la experiencia social del hombre; segundo, como aquello que se origina en la ambigüedad del lenguaje, y siguiendo esta lógica, por último, como aquel espacio en el que su conocimiento no es una simple imitación de los objetos, sino aquello que los construye y los crea. Es por esto que, retomando a Eliade (1986), Sevilla, Tovar y Arráez (2006) caracterizan al mito como el pensamiento o discurso encargado de revelar un conocimiento colectivo y unificador a partir de cinco particularidades, que deben tenerse en cuenta para el desarrollo del presente trabajo. Al respecto dicen:

1. Los mitos narran la historia de los actos fabulosos y ficticios de los dioses y héroes de un pasado remoto.
2. Los relatos sagrados (opuestos a lo profano), se consideran verdaderos, al encerrar cierto significado profundo e incluso gran cantidad de verdades filosóficas de origen divino que hay que descifrar pues se hallan ocultas y que solamente en un lenguaje sencillo podría interpretarse.
3. Su verdad se refiere siempre a una “creación”, es decir; explica cómo algo ha venido a la existencia o se ha creado. Entre ellos las constelaciones, la creación del mundo, el origen de los seres humanos, entre otros.
4. El mito como explicación de una creación se constituye en paradigma o justificación de toda acción humana, así como en modelo de su propia condición al encerrar significados profundos y verdades filosóficas de origen divino.

5. El mito “se vive”. Cuando se toma contacto con un mito se es raptado y transportado a un tiempo sagrado disímil al nuestro (pp. 125-126).

El pensamiento mítico y su incidencia en la historia de la civilización humana llevan hoy a preguntarnos sobre su razón de ser y hacer, como dispositivo cognitivo autónomo, irreductible y estructurante de las realidades vitales del hombre (Larrión, 2012). El mito desde su origen se ha sustentado bajo un constante conflicto entre el pensamiento racional y el pensamiento mítico, entre una lógica de la ambigüedad y una lógica de la contradicción; entre religión y ciencia, o lo que será igual acá, entre mito y logos. Es por esto, y dada la profundidad de la problemática, que se presenta imprescindible preguntarnos: ¿qué tan falso, vacío e irracional es el mito? ¿Con el advenimiento del pensamiento filosófico racional de la antigua Grecia se posibilitó la desaparición del mito como explicación racional de la realidad? ¿Qué tan ajena, distante y superior al relato mítico-trascendente puede considerarse la ciencia moderna? Si los mitos son espacios múltiples en los que, dado su lenguaje propio, se posibilita una representación e interpretación de la realidad a partir de su narración oral, ¿el mito puede ser entendido como punto de intersección entre un pensamiento creativo y un pensamiento crítico-reflexivo?

Origen de la racionalidad mítica: entre el mito y el logos.

La historia de la filosofía sitúa la manipulación consciente de los mitos y su tensión, entre la selección y codificación de sus contenidos, periodo que culmina con las poesías de Homero y Hesíodo. Por otro lado, está el periodo de reinterpretación realizado por los poetas trágicos del siglo V a. C., como Esquilo, Sófocles y Eurípides, cuando Grecia, caracterizada por una cultura predominantemente oral, devela en sí misma, de forma despectiva, la estructura del mito. Ya no solo se desplegaba una pregunta por la verdad —como lo habían hecho los poetas nombrados arriba—, gracias al temor y al respeto por los fenómenos de la naturaleza, sino también, gracias a los primeros filósofos griegos, que se apropian de aquellos contenidos fundamentales del pensamiento mítico al racionalizarlos y matizarlos en un nuevo formato discursivo.

En otras palabras, es claro que los mitos para los primeros poetas griegos, según López (2005), eran concebidos como

un conjunto de narraciones que revelan la existencia y definen lo que es verdadero, sin que llegaran jamás a tener una versión definitiva, canónica, consagrada para todas las generaciones futuras. El mito es palabra, pero no es una palabra que al petrificarse se anula a sí misma; jamás se vuelve contra la libertad que la origina (p. 12).

El mito entonces es originado por la ambigüedad del lenguaje y su inacabada construcción; lenguaje que simplemente crea una imagen del mundo, lo hace palabra, discurso, relato o narración donde el hombre, ya no como *animal racional*, sino como *animal simbólico* (Cassier, 1993), se constituye propedéuticamente debido a las múltiples fuerzas de su propio despliegue, el cual no necesita acentuar en la asociación de ideas por semejanza, ni mucho menos en la asociación de ideas por contigüidad en tiempo y espacio, como sí lo hace la racionalidad griega propiamente dicha. Esta concepción posibilitó una articulación originaria de la *razón* y el *ser* griego; la relación entre palabra, democracia y *nomos* o ley.

Los primeros filósofos griegos solo introdujeron una racionalización del mito (Cornford, 1984) desde la que potenciaron tres aspectos constitutivos de la cultura griega: 1) el tránsito del relato a la prosa y del canto oral a los textos escritos; 2) la razón como hija de la *polis* o ciudadanos griegos; y 3) la institucionalización de la negación de la racionalidad del mito.

La herencia intelectual de los griegos se encuentra marcada por la oposición entre el *mito* y *logos*, ya que dicha cultura, caracterizada por ser una sociedad del cara-a-cara, del vivir bajo la mirada de otro o en función del *cómo me ven* y *qué construye de mí el otro a partir de la palabra*, es materializada con Sócrates y sus cuestionamientos sobre la justicia, la virtud, el bien o el coraje, entre otros (Vernant, 2002). Con la aparición de un camino hacia el pensamiento abstracto, la textura narrativa del mito es puesta a prueba a partir de una doble confrontación: primero, en cuanto a su relación bidireccional con la realidad, asumido esto como la negación de las fuerzas de mutación coexistentes en la narración mítica “y porque [se] desconfía de la antigua imagen en donde los contrarios juegan y se complementan, se distinguen y se unen” (López, 2005, p. 34); segundo, la necesaria univocidad de un discurso argumentativo, explicativo y coherente que proporcione un rigor y una clara linealidad en los hechos a partir de una relación clara de la razón con la realidad vivida (Vernant, 2003).

Esta doble confrontación sopesada, ya no en una cotidianidad, en un *enseñar y escuchar* o un *repite y aconseja*, sino en un tránsito entre la oralidad y la escritura, marca un punto decisivo en la errónea concepción sobre el contenido completamente irracional del mito (Kirk, 2002). El verso, como un elemento narrativo característico de la escritura de Homero y Hesíodo —dinámico, personificado, no causalístico y en apariencia desordenado—, se transforma tres siglos después en prosa, gracias a Heródoto y Tucídides, los cuales, más que a viva voz, comenzaron a ser leídos de forma solitaria y destinados a un público en particular. Al respecto, López (2005), refiriéndose a la *Iliada* y la *Teogonías* y siguiendo el análisis propuesto por Vernant (1998), afirma que estos son

textos que tienen como base una técnica oral, que los hace aparecer a ratos como desorganizados a causa de su estructura poco lineal, pero que mantiene una unidad evidente. Probablemente contruidos paso a paso, a lo largo de mucho tiempo y con adiciones sucesivas, conforme eran sometidos al canto público, frente a audiencias numerosas, que manifestaban libre y espontáneamente sus emociones. No se pueden comprender estos procesos, ni hacer un mínimo análisis en lo que se refiere a los modos de pensamiento o la instauración de la racionalidad, si no se tiene en cuenta como un hecho básico que la expresión poética es una cosa muy diferente de la expresión en prosa (p. 32).

Siguiendo esta idea, el paso del canto oral a los textos escritos también es un punto decisivo a tener en cuenta. La aparición de la escritura trae consigo una abstracción directa de las realidades, una nueva relación entre el lector y los hechos expuestos, y una nueva lógica en cuanto al discurso encargado de dar cuenta de la realidad. La escritura posibilita una lectura abstracta, conceptual y, en la gran mayoría de ocasiones, universal, frente a un modo de realidad determinado; esto gracias a la distancia evidente que se genera por parte del lector en relación con lo concreto. López (2005) afirma:

El contacto con un texto escrito abre la posibilidad de trazar un curso por sí mismo, de volver sobre él una y otra vez, generando mayor probabilidad de desencadenar una reflexión más detenida, y una consideración crítica. En esa época, se pasa de una forma narrativa a un registro en donde se busca dar razón del orden de las cosas, expresar las apariencias que ofrece el mundo (p. 32).

El tránsito señalado anteriormente devela cómo la palabra, el relato, el discurso y las diferentes narraciones han generado un poderoso vínculo constitutivo en la razón de ser y hacer del ciudadano griego de la época, por lo cual —teniendo en cuenta a la *polis*, como espacio de realización del hombre libre, y la relación entre palabra-democracia-ley, como el mecanismo vinculante de los sujetos políticos dentro de una organización social completa— se puede afirmar que el advenimiento de la racionalidad griega, como hija de la *polis*, es la negación del mito como modelo racional para la explicación de una realidad determinada, lo cual no implica su desaparición, como se ha asumido desde una historia de la filosofía, sino la ocultación de toda posibilidad otra de conocimiento, que para este caso se podía asumir como crítica o subversión, en inconformidad ante el sistema establecido. Al respecto López (2005) afirma:

La palabra es elevada al rango del más alto valor; a partir de ahora, hablar, explicarse, persuadirse unos a otros, será el ejercicio que la naciente democracia griega convertirá en su orgullo. El hombre político, el ciudadano, está obligado a ser un orador. No hay otro modo de ejercer los derechos que la *polis* reconoce. La asamblea política, cualquiera que sea su carácter, hace necesario el aprendizaje de la palabra para todo aquel que espera desempeñar un rol en los asuntos de la ciudad (p. 56).

En otras palabras, el mito tanto en la antigua Grecia como en la consolidación de la modernidad, se advierte: primero, como precedente de la racionalidad filosófica y posteriormente de la racionalidad científica; y segundo, de forma paralela, como aquel espacio posibilitador de conocimientos concretos, dialécticos y con pretensión de universalidad.

Para comprender el problema planteado, situaremos la institucionalización de la negación de la racionalidad del mito —siguiendo a Detienne (1985), Vernant (1998) y Millas (2005) n Platón. Para este filósofo el mito, o *pheme*, es asumido más que como una racionalidad alterna y con condiciones totalmente distintas a la emergente para la época, como un recurso didáctico o alegórico; como un instrumento, en el que se rebaja el sentido del mito a una explicación fantástica del mundo y a un adorno literario, *stricto sensu*, del discurso logocéntrico de ascendencia helénica. Al respecto Millas (2005) afirma:

Cuando en la época de la reflexión crítica el mito comienza a convertirse en adorno literario del discurso, en regodeo de la fantasía o en recurso didáctico, cual sucede en Platón, el mito no es ya mito: ha pasado a ser alegoría en sentido estricto. La alegoría desempeña importantísimas funciones auxiliares en la elaboración del pensamiento especulativo: al encarnar lo abstracto en la representación sensorial concreta facilita su fijación y expresión; la alegoría es, así, una forma relativamente simple del pensamiento analógico. Pero ni en Homero ni en Hesíodo el mito es todavía alegórico, al menos en el sentido que acabamos de considerar. La alegoría implica comparación didáctica; el mito, en cambio ingenua y sólida creencia (p. 15).

Para Platón, al igual que para la unidad del pensamiento griego, la dialéctica es aquella posibilidad de proscripción de lo múltiple y la constitución de un orden, regularidad, unidad y legalidad de la conducta del hombre (trad. en 1994). La dialéctica es esa ciencia y método que, dialógicamente, conduce a un conocimiento cierto. Platón es la normativización del mito y la castración de la genuina creatividad a partir de la comparación como único recurso para la sistematización causal de los hechos, ejemplo de esto es cuando en *La república* se refiere al concepto de justicia. En síntesis, según Sevilla et al. (2006), refiriéndose a la Enciclopedia Universal (1954), para Platón

su lucha contra el mito deriva de su concepción sobre la Dialéctica, ciencia que contribuye a captar las ideas, pues en el reino de las ideas es inmutable y es allí donde debe buscarse el ser auténtico. Uno de sus propósitos fue proscribir lo diverso, a convertir el caos de nuestras mentes, de nuestros deseos y pasiones, de nuestra vida social y política, en un cosmos, en un orden y armonía (p. 129).

Sin duda alguna, la razón por la cual el pensamiento mítico subsistió a todos los avatares, desde las sociedades primitivas hasta la consolidación de una racionalidad con limitaciones narrativas, pero a su vez, más impositiva y dogmática, se debe a la imposibilidad de superar en su totalidad el conflicto entre dos racionalidades que, más que imponerse una sobre otras, se complementan, coexisten y se ponen en función de las múltiples intensiones de unos sujetos históricos que pretenden comprender el mundo.

El advenimiento de la modernidad es otro claro ejemplo de la pretensión de una racionalidad abstracta, solipsista y de carácter universal, por

negar aquella inseparable relación entre el *mito* y el *logos*, o lo que Larrión (2012) denomina como el *relato mítico* y la *razón científica*.

El advenimiento de la modernidad como la muerte del mito.

Durante los siglos XVII y XVIII bajo la autoconstitución del pensamiento científico —gracias a Bacon, Descartes, Newton, entre otros—, la dualidad entre un pensamiento científico y una lógica de lo concreto se fundamentará en dos aspectos determinantes, los cuales serán necesarios tener en cuenta: primero, que la negación de las antiguas formas de pensamiento o medios para acercarnos a la *realidad*, como lo fue lo místico y mítico, estaban fundamentadas bajo la idea de que dichas visiones eran producto de las diferentes mentes supersticiosas y primitivas (Lévi-Strauss, 2012); y segundo, que la verdad de la razón científica fue asumida como la corrección del relato mítico (Larrión, 2012).

El tránsito entre una cultura oral y predominantemente narrativa como lo fue la Edad Media occidental, caracterizada por la emergencia del método científico y la imprenta, como mecanismo difusor de una nueva lógica de abstracción del mundo, posibilitó la concepción de la ciencia desde dos formas de proceder, una de ellas fue una perspectiva reduccionista y la otra estructuralista. Estas dos visiones, particulares del pensamiento científico se constituyen bajo la eminente disputa con el pensamiento mítico de corte sacro, religioso y trascendente heredado por parte de la metafísica de la baja Edad Media y del Renacimiento.

El reduccionismo científico de la modernidad se enmarcó en darle la espalda al mundo de los sentidos, a todo aquel conocimiento proveniente de lo que olemos, saboreamos, oímos y palpamos. Esto fue la negación del cuerpo por cuanto que la razón era el único espacio por medio del cual se puede alcanzar la veracidad de todos los contenidos que constituyen nuestra mente. En otras palabras, la razón fue el único punto de inicio y a su vez de llegada de toda posibilidad de comprensión del mundo de una forma clara y distinta (Descartes, 1967).

Es claro, entonces, que bajo el reduccionismo cartesiano el pensamiento científico, como lo conocemos hoy, halló las diferentes condiciones para

autoconstituirse. Fue posterior a este hecho que, con el obispo Berkeley, John Locke y David Humé, se comenzó el camino de superación del abismo cartesiano, en el que la negación del conocimiento sensible auspició el ascenso de la razón como único mecanismo para acercarse al *mundo real*. Los datos proporcionados por los sentidos comenzaron a retomar su importancia ante las explicación de corte científico, pues, como la razón misma, estos también tienen una verdad dentro de sí, denotan significado y a su vez pueden ser explicados (Lévi-Strauss, 2012). En este sentido Lévi-Strauss (2012) afirma que

el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión extremadamente importante de que él puede entender el universo y de que, de hecho, el entiende el universo (p. 41).

Para el dualismo moderno entre racionalistas y empiristas el relato mítico es un pensamiento irracional y simplista, ya que no cumple con las condiciones propias de la razón científica. No obstante, el problema propuesto aquí entorno a las ciencias del hombre se ubica en devolver el pensamiento a la vida; en revindicar la lógica de lo concreto, es decir, de aquel pensamiento que parte desde el fenómeno hasta el concepto. “Por consiguiente esto no significa rebajar lo complejo (*la ciencia*) hacia lo más simple (*el mito*) sino, por el contrario, en descubrir que cada simplicidad aparente recubre una complejidad insospechada” (Lévi-Strauss, 2012, p. 50).

En concordancia con esto, Larrión (2012) asume la verdad de la razón científica, en su momento originario, como aquella que se constituye a partir de la corrección del relato mítico, el cual es entendido por él desde su sentido más complejo. Al respecto, afirma:

El mito ofrece modelos de conducta, contiene un alto potencial de saber, confiere valor y sentido a la existencia y otorga un capital respaldo narrativo y simbólico a las creencias y los acontecimientos. A través de él el misterio se nos toma más amable, inteligible y transparente. El mito sería una ficción colectiva tenida por verdadera y, justamente, cargada de gran fuerza, significado y potencialidad (p. 238).

El mito es el pensamiento racional que precede a la ciencia y, de forma paralela, la acompaña en el proceso arduo de comprender el mundo y a

su vez generar un conocimiento frente al mismo. La ciencia, más que la corrección y superación del relato mítico, es su potenciación, desarrollo y posible validación.

El relato mítico siempre ha estado atado a lo religioso como condición constitutiva del mismo. Lo *religioso* entendido desde su horizonte antropológico es definido a partir de su componente intrínseco y estructural inherente a la condición humana. El mito y el discurso científico son, de igual manera, dispositivos cognitivos, ya que, como puntos de contacto y convergencia, se sostienen bajo criterios de autonomía, irreductibilidad y estructuración. Un ejemplo de esto es enunciado por Larrión (2012), con el fin de develar la coexistencia del relato mítico y la razón científica, a partir de la comparación entre el pensamiento religioso tradicional africano y el pensamiento científico occidental, donde se afirma que ambos son encargados, dependiendo su racionalidad y el contexto histórico-concreto al que se refiere, de producir modelos teóricos y a su vez principios y criterios generales igualmente válidos. En este sentido, es claro que las dos visiones aquí expuestas buscan “reorientar el sentido común y el saber de la vida cotidiana, producir orden, unidad y regularidad donde se advierte desorden, diversidad y anomalías y hacer más accesibles al entendimiento las realidades veladas, inquietantes y subyacentes” (p. 253).

En otras palabras, la ciencia y el mito tienen como finalidad, más que la superación o imposición de uno sobre el otro, la comprensión recíproca y a su vez la posibilidad de complementación. El mito y el logos, la religión y la ciencia o la fe y la razón pueden entenderse, juntos, como dispositivos no solo de orientación e investigación, sino como dispositivos cognitivos encargados de dominar la realidad. En toda cultura, inclusive la moderna-occidental, necesita de un espacio narrativo y simbólico que dé cuenta y sentido del origen, esencia y significado de las cosas y la existencia. En este sentido Larrión (2012), siguiendo a Iranzo (1996) y a Gadamer (1997) afirma que entre el mito y la ciencia

la meta es en gran medida equivalente, consiste en intentar acallar los miedos, mitigar las angustias y domesticar las incertidumbres. Se busca siempre narrar, nombrar y describir para, en último término, explicar, controlar y dominar a esa realidad que en modo alguno se deja apresar, domar y someter plenamente (p. 253).

La filosofía históricamente se ha encargado de una reflexión crítica de la cultura, la cual es dinámica y, gracias a eso, ha asumido el reto de ser un reflejo de las diferentes realidades culturales. En este sentido, la relación entre vida, mito, cultura y filosofía toma forma, ya que el mito es entendido como espacio en el que se clarifican los acontecimientos de la naturaleza a partir de los diferentes elementos proporcionados por dichas narraciones, es decir, una manifestación del sentido de la existencia. Por otro lado, la filosofía, al igual que la cultura científica, se caracteriza por su enfoque desmitificador y su interés por la ordenación racional de las cosas, incluyendo la forma y los contenidos de las explicaciones míticas (Arroyo, 2009). La cultura —asumida como el punto de partida y a su vez de llegada tanto de la filosofía como del mito y la vida, aquel marco de referencia desde el que se mide toda acción humana— posibilita no solo una lectura occidentalizada (Dussel, 1994) de la racionalidad mítica y de aquellos modos de realidad no correspondientes al canon griego o propiamente europeo, sino más bien —y por qué no— de forma dialéctica, un diálogo crítico entre esas dos grandes columnas de pensamiento, el nativo o amerindio y el europeo u occidental que desde 1492 coexisten como elementos constitutivos del sujeto moderno y del otro.

Esto es la apertura desde América Latina, más que a una simple visión reivindicativa de la cosmogonía de los pueblos originarios, es el apuntarle a un *conocer* y *re-conocer* ontológico a partir de la construcción colectiva de una identidad. No solo es un *proceso de concientización* frente a las realidades concretas de América Latina, sino también es la acción de *concientizar*, lo cual significa responsabilizarse por el otro y transformar las condiciones dentro de las cuales es negado, encubierto e invisibilizado el sujeto por la totalidad imperante.

En efecto, los dos flancos epistemológicos propuestos aquí no pretenden constituir una tajante disrupción entre ciertos discursos funcionalistas propios de un proyecto moderno-colonial y otros vanguardistas, que no se orientan por los principios del proyecto imperante, como han sido llamadas las teorías alternativas emergentes en la segunda mitad del siglo XX; por el contrario, la pretensión recae en mostrar la insuficiencia de las primeras de poder conocer, comprender y transformar la complejidad del contexto histórico-concreto de donde emergen las segundas. Lo

propuesto hasta aquí, es simplemente el marco de referencia desde el cual se pretende rescatar del mito como propuesta estratégica, dialógica y dialéctica en pro de la comprensión y la integración cultural.

El rescate del mito como propuesta estratégica, dialógica y dialéctica

Ante una lectura occidentalizada del mito, surge una visión reivindicativa de su naturaleza cosmogónica, pero sobre todo de su sentido identitario en América Latina. La identificación con lo nativo se expresa en los diferentes rincones del continente. Comienza entonces una ola de manifestaciones de todo tipo que busca un rescate por el legado antiguo de las culturas indígenas.

Las décadas de eurocentrismo criollo, relegaron, como es apenas lógico, la importancia de abordar nuestras realidades, de retomar las huellas ancestrales —prueba de la negación del otro, de ese encubrimiento que nombra Dussel (1994)—. Se pensaba que ocultando el pasado cultural se remediaban algunas contradicciones evidentes en el actuar de la población colonizada. La hispanidad debía imponerse sobre las tradiciones bárbaras. Sin embargo, el mestizaje no permitía la total homogeneidad que pretendía el ser europeo. La resistencia se guardaba en lo más profundo del alma.

En el caso de la filosofía, fue acentuado su carácter occidentalizador. El ejercicio filosófico se limitaba a los asuntos griegos y europeos. El *pienso, luego existo* se convirtió en el *pienso, luego conquisto*. El antropocentrismo solo debía aplicar a lo europeo. La civilización era la que se auspiciaba bajo la cristiandad y su piedad. Nuestros pueblos estaban condenados a la minoría de edad y a la no historia. Apenas habrá efectos de la Ilustración en algunos caudillos afrancesados llenos de utopía unos, de codicia otros.

Ahora bien, la tradición ha inculcado que lo griego es occidental, lo cual es un craso error, pues de hecho hay un claro origen oriental del pensamiento griego, como se puede ver en Zeller (Aguilar, 1988). De hecho, lo griego tiene de todo menos de occidental en su inicio, en un sentido verdadero. Hay que tomar como punto de referencia que

Lo occidental se refiere a ese *espíritu* que combinó lo grecolatino con la cosmovisión judeo-cristiana alejada de la perspectiva filosófica griega (Hadot, 2000). Lo griego fue una confluencia de su contexto.

En la antigüedad pre-filosófica aparecieron preguntas, en su mayoría acerca de la conformación u origen de las cosas, cuyas respuestas eran míticas, como se puede ver en autores legendarios como Homero o Hesíodo (trad. en 2010). La poesía es precursora del pensamiento filosófico, pues a partir de esas posturas éticas se elaboró un ideario moral en la antigua Grecia y con ello la interpretación del mundo (Jaeger, 1944). Así también sucedió en pueblos como los que habitaron el centro del actual México, donde hay evidencia de reflexión a través de la poesía. Sus contenidos cuestionaban el orden cósmico, pero sobre todo las actitudes humanas (León, 2003).

Pero, ¿se presta atención a los tradicionales creadores de literatura antigua —a Eurípides, Sófocles o Esquilo— de la misma manera que al *Popol Vuh* o a la poesía del mundo azteca de los que habla León? ¿Siquiera la escuela en sus diferentes niveles nombra aquellos últimos?

Vale recalcar, que a diferencia del legado griego, el cual se conservó en gran medida gracias a los árabes, en el Nuevo Mundo se desató el etnocidio sistemático, consciente y criminal. Sin embargo, una pequeña parte de los relatos, de esa riqueza cultural logró sobrevivir hasta nuestros días.

Es muy conocido, pero a la vez poco difundido en la práctica, el valor que daban los griegos a los mitos. Es curioso que la visión tradicional ponga a la superación del *mythos* por parte del *logos* como el culmen del pensamiento humano. Independiente de aquello, dialécticamente hablando, es el mito el que establece las nuevas pautas para repensar la realidad, el medio. Para ser simplista, históricamente sin mitos no hay logos.

Al aparecer la inquietud por develar misterios de la naturaleza, salen a la luz personas de carne y hueso decididas a encontrar otros caminos. Se ha hablado de personajes clasificados como presocráticos, cuyos anecdóticos van desde la caída de un *distraído* Tales a un hueco, hasta el letargo legendario de un Epiménides, pasando por especies de sociedades

secretas de numerólogos, entre otros. Muchos de ellos son tema de discusión histórica y rozan la leyenda. La gran mayoría de ellos fueron un desafío para el sistema de cosas imperante. Llegaban a ser estorbo en el suelo pisado, cuando entre sus objetivos estaba solo presentar una forma distinta de pensar el mundo.

Hadot (2000) comparte, siguiendo a Naddaf, que

si bien los primeros pensadores griegos sustituyen esta narración mítica por una teoría racional del mundo, no por ello dejan de conservar el esquema ternario que estructuraba las cosmogonías míticas. Proponen una teoría del origen del mundo, del hombre y de la ciudad. Esta teoría es racional porque pretende explicar el mundo no por medio de una lucha entre elementos, sino de una lucha entre realidades “físicas” y el predominio de una sobre las demás (p. 22).

De hecho, para Platón la actitud filosófica debía tener una extensión tangible, esa actitud que cala en la realidad por muy idealista que sea, eso se puede leer entre sus líneas. Así, por ejemplo, “el astrónomo de Esopo es, para Platón, el primer filósofo griego, Tales de Mileto, y la persona anónima que pasaba por allí, -una esclava- sea el más inculto de los seres humanos que era capaz de representarse un heleno” (Jaeger, 1984, p. 468).

Sin duda, el magistral Aristocles, es quien hace más uso del mito para respaldar y generar actitud filosófica. En sus diálogos trata diversos temas como los de ultratumba, pasando por las visiones sobre el saber, el poder y la ciencia, hasta tierras exóticas que algún día se perdieron por su propia ignorancia pero que aún resuenan siendo motivo de especulaciones no tan filosóficas. Las alegorías están a la orden del día en Platón. Son maneras muy pedagógicas de compartir ideas y herramientas didácticas inagotables. Aquí se logra una integración que no desprecia el valor del mito y la leyenda, sino que pone al mito al servicio del pensamiento filosófico terrenal que puede llegar a públicos a través de una sencilla comprensión.

El mito como herramienta, en tanto canal de acceso al continente del saber y la reflexión, encuentra en los griegos sus máximos exponentes. Las acertadas lecturas de esas alegorías clásicas, están más vigentes que ayer. Un mito de la caverna se prolonga en las nuevas formas de apariencias

que se presentan a nuestros sentidos. Una relectura del amor conduce a la reificación del valor de los sentimientos y de género. La carroza sigue presente como animación para tener en cuenta en lo cotidiano. “En el mito del origen de la raza humana y la humana civilización que atribuye Platón a Protágoras en el diálogo de este nombre, se da por supuesto el culto de Dios como elemento esencial de la cultura humana” (Jaeger, 2011, p. 176). En fin, muchos diálogos parecen no haber quedado en el contexto antiguo.

La integración

Ahora de lo que se trata es de no dejar todo en manos de los griegos. La recomendación es integrar las dos visiones culturales. No hay un esfuerzo más ilustrativo y práctico que la conjunción del legado del mundo grecolatino con otras formas de interpretar el medio. En este caso se optará por explorar ese mundo de relatos ancestrales de algunos de los pueblos originarios de América.

Existen dos dificultades que a la vez pueden ser apreciadas como ventajas. La primera, cuando se reconocen las diversas manifestaciones étnicas de estas tierras —muchas de ellas perdidas violentamente a consecuencia de la imposición foránea— en tanto expresiones carentes de profundidad conceptual. La segunda, un posible desinterés por recorrer los mitos y leyendas ancestrales, ya que la educación tradicional de corte occidental —en el mejor de los casos— ha menospreciado el relato ancestral. Esto es producto del mismo sistema de cosas.

Paradójicamente también son ventajas en la medida en que la primera exige un esfuerzo investigativo y apertura de pensamiento; mientras que la segunda reclama un rescate y difusión de los relatos ancestrales como formas culturales y de pensamiento autóctono: exige una reivindicación política que debe plantearse en el campo institucional de los entes públicos.

Entonces, reconociendo lo inmediatamente anterior, a lo grecolatino ha de sumarse, para establecer un diálogo que vaya más allá del reconocimiento cultural, lo originario *de acá*. La *Abya Yala* tiene mucho que aportar a esa construcción filosófica que puede y debe ser aliciente en el reconocimiento de sujetos de cambio, en sujetos ligados a una identidad pluricultural.

No es simplemente poner al día las *cuentas* con la demanda histórica o literaria, de lo que se trata es de sentir el legado ancestral. Es una estrategia que logra complementar los conocimientos y reflexiones alrededor de las inquietudes que estuvieron presentes en las distintas culturas humanas, las cuales merecen ser puestas en escena. Esto también hace parte de la construcción solidaria del conocimiento y, por supuesto, de la concreción de una lectura crítica que conlleve al establecimiento concienzudo de la labor educativa más allá de la sectorización temática.

No se trata tampoco de poner en contraposición la cultura griega o supeditarla a lo ancestral. Eso sería actuar de la forma como actuaron contra lo ancestral. No se trata de una resistencia caprichosa, se trata más bien de la apuesta al diálogo. Aquí no habrá lugar para la colonialidad. Al llegar los europeos a estas tierras, se encontraron dos realidades materiales del ámbito cultural: una en aquellos pueblos que tenían un desarrollo heterogéneo cuyas características tribales generaban menosprecio; también estaban aquellos pueblos que por su desarrollo en varias esferas inquietaron a los españoles, su homogeneidad sorprendió. Así mismo, los últimos habían consolidado una forma particular de pensarse, sobre todo de su rol cósmico. En las tierras que serán sometidas a cruz y espada —como dijo Galeano (2005) en su célebre obra—, ya existía el mito y la leyenda como maneras de interpretación, pero antes que nada, como forma de interrelacionarse con su medio.

Cabe destacar el papel que jugó la mitología en la vida cotidiana de los habitantes de estas tierras. Es interesante pensar en que mucho de lo que llegó a través de Occidente, en términos de mito o religión, no era novedoso en relación lo que había en tierras del Nuevo Mundo. Por ejemplo, encontramos el rastro de la creencia en una gran inundación entre mayas, mapuches y muiscas entre otros; una serie de personajes legendarios llenos de amor por la humanidad; y hasta temas escatológicos pero sin el sesgo condenatorio de una institución. No hay nada que envidien los panteones maya, azteca, inca, muisca, y de otros pueblos originarios frente a los muy humanizados y bien pulidos dioses del Olimpo.

La majestuosidad con que eran representadas las divinidades en sus códices, esculturas, petroglifos, cerámicas y otras, muestra el alto grado de respeto del que eran objeto.

Los dioses, las fuerzas y criaturas divinas del mundo precolombino, difícilmente eran vistos como extensiones de las pasiones humanas —con excepciones, como aquellos que ostentaban la advocación de la guerra—. No puede juzgarse al mito originario de estas tierras como meros dogmas ciegos; si fuera así, se estaría cayendo en la lupa de los intolerantes europeos que llegaron desde 1492 y quienes se creyeran ahora el centro del mundo, los ungidos para conquistar, someter y expoliar las tierras, vidas y hasta almas; sería condenar como idolatría al demonio judeocristiano por la admiración de la serpiente que tenían las culturas nativas. “En Guatemala y México, hallaremos vínculos trascendentes y duraderos con una visión del mundo que difiere muy claramente de la que trajeron los conquistadores europeos en el siglo XVI” (Mitchell, 2006, p. 91).

El panteón nativo revelaba una relación intrínseca con la naturaleza, con el entorno. Más que los dioses vengativos, conspiradores —que también los hubo—, la idealización de las fuerzas naturales, prevalecían sobre las visiones escatológicas a las que estaban acostumbrados los pobladores del Viejo Mundo, aliciente para la concreción del futuro fenómeno religioso judeocristiano. Lo maniqueo en las culturas ancestrales brillaba por su ausencia. La idea de una fuerza externa que manipulaba comportamientos, a la forma de potestades infernales semíticas, no existía. El ser, como miembro de una comunidad cósmica y material, era el único responsable de sus actos. Difícilmente una personificación del mal seducía a los mortales.

Si bien había una creencia, un miedo a la vida de ultratumba, el mito autóctono giraba en una comprensión de un mundo natural que tenía sus reglas y debía ser temido y cuidado. Parece que la personificación de los dioses no era otra cosa que la manifestación natural de los elementos terrenales. Como en todas las culturas antiguas, el mito fue factor de ligamiento con lo incomprensible (Jaeger, 2011).

Mientras el mito grecolatino sirvió de aliciente a la explicación pedagógica del quehacer filosófico, las narraciones locales en los pueblos originarios de América vivían con sus gentes y sobre todo les ponían como otra pieza del cosmos. Hoy puede apreciarse el gran sentido que tenía el mito como forma intangible de interacción comunidad-naturaleza.

Las criaturas del medio eran veneradas y a ellas se les debía respeto. Esto se sostuvo hasta entre los nativos norteamericanos que denunciaron los

ultrajes del hombre blanco, quienes resistieron ferozmente la imposición discriminatoria en todos los sentidos del llamado hombre civilizado, de ese mismo grupo que llegó a tierras del sur y profanaron sus templos, sus costumbres, sus ideas, su identidad, sus propias existencias.

El Jefe Seattle en su misiva de 1855 demostró cuán trascendental y cósmico era para el hombre y la mujer nativa, sin importar edad, su cosmovisión de las cosas, su buen trato con el medio natural (Álvarez y Pedrós, 2001). Esa visión cósmica permitió que la materialidad se manifestara, dando fundamento a la defensa de una cultura de la que se debía aprender mucho. Pero su predicamento quedó en el limbo frente a los intereses del hombre blanco con su ya imponente maquinaria capitalista en aras de un contradictorio concepto de progreso. Esto evoca la advertencia que se hacía a aquellos habitantes de la *Atlántida* platónica, de cuyo destino dantesco no pudieron escapar por su necesidad.

Si bien el mito grecolatino era una necesidad de su tiempo que hoy debe convocarse; la narrativa mítica de nuestros pueblos originarios, como puede evidenciarse lingüística, étnica y arqueológicamente, ha servido para sustentar desde los derechos de la *Pacha Mama* hasta el reconocimiento por la diferencia. O sea, hay una extensión sociopolítica del mito en pro de causas valiosas y no viscerales como podría ocurrir con los mitos doctrinarios de credos de origen judeo-cristiano que también llegaron y siguen llegando.

El diálogo es necesario. La complementación debe acentuarse. El reconocimiento mutuo ha de ser la consigna para construir solidaria e integralmente el rescate del pensamiento originario; y esto depende de las prácticas desatadas por los actores materiales, en este caso los docentes, cuya misión es orientar y abrir la filosofía a los diferentes escenarios, a las distintas necesidades.

La invitación es a implementar una praxis en la que se integre de manera dialéctica el mito clásico grecolatino —y, por qué no, los orientales— con la mitología nativa. Abordar temas cotidianos desde la filosofía acudiendo a la comprensión mítica del mundo puede abrir las mentes a nuevas perspectivas que conduzcan a la tolerancia y reconocimiento de una cultura humana, universal pero diferente.

Un ejemplo de praxis para el cotidiano: reseña ilustrativa de los cinco elementos

“Tierra es mi cuerpo,
agua mi sangre,
viento mi aliento,
y fuego mi espíritu...”
Leyenda sikuli sobre la creación¹

El rescate de las visiones cosmogónicas de las culturas originarias de otras partes del mundo, como América, permiten observar que algunos asuntos fueron abordados desde una postura cercana a la clásica y muy conocida visión mítica griega. Es decir, las sociedades nativas también hicieron su aporte al destacarse como cultura a través del relato mítico. Es el caso de los cinco elementos, lo cual puede trabajarse de manera eficiente al interior del aula para superar la inmediatez que se da en los procesos de lo cotidiano².

En este apartado se le dará un trato especial a la idea de los cuatro elementos, muy nombrados en la filosofía de la naturaleza. Agua, tierra, fuego y aire se tomarán sintéticamente para encontrar un origen mítico que conllevará al interés por abordarlos desde una materialidad, a una comprensión de ellos mismos. Habrá un quinto elemento propuesto por Aristóteles, pero que está más latente y con otro sentido más profundo en las culturas amerindias: llamaremos *corazón* a dicho elemento. De igual manera, la idea de los elementos va ligada también a los sentires humanos y de la naturaleza como lo exponen Böhme y Böhme (1998).

Como la riqueza del mito y la leyenda procedentes de las culturas originarias, son tan extensas, lo recomendable es aclarar algunas generalidades, características en común. Vale decir que han sido los legados de las culturas más representativas e históricamente más impactantes las que prevalecen en la lectura, en los imaginarios.

1 Tradición oral, de autoría anónima. *Los sikuli y la leyenda de los 4 elementos de la creación en América*. Recuperado de, <http://piuquehuepil.blogspot.com/2012/04/los-sikuli-y-la-leyenda-de-los-4.html>

2 Esa inmediatez que busca resultados cuantitativos inmediatos sin detenerse mucho en la raíz de las problemáticas.

El común denominador de las culturas nativas fue —y en otros casos sigue siendo— su alto grado de conciencia ecológica, una conciencia que va mucho más allá de la conservación: es una interacción, una identidad de hacer parte del mundo natural. El respeto por la naturaleza y sentirse parte de ella sin ponerse en la cima está presente en sus costumbres y mitología. Ello no quiere decir que no se sentían *privilegiados* por poseer algo que sus hermanos animados no tenían tan evidente: lo que occidente llamó *la razón*.

El vínculo a la tierra como madre es una característica general de los pueblos nativos. Si bien el firmamento jugó un importante papel en la lectura del mundo físico, más allá de una idea meramente escatológica, fueron las culturas que realizaron grandes construcciones las que se sirvieron de la observación directa de los astros, de ahí uno de sus intereses por levantar aquellos edificios. No hace falta profundizar en la ausencia de textos físicos en la gran mayoría de culturas, pues su oralidad pasaba de generación en generación. Solo pocos relatos fueron de interés de escribas expedicionarios; otras evidencias fueron borradas intencionalmente.

La comprensión de los fenómenos naturales ha de inspirar respeto y asombro hacia las fuerzas de la naturaleza; el objetivo es despertar altos grados de conciencia en la población estudiantil mediante el aprecio de una cosmovisión que prime las correctas relaciones con el entorno. En otras palabras, trabajar el tema de los cinco elementos desde la integración cultural ha de enfocarse en comprender al sujeto humano como fruto de esa integración, reconocerse a sí mismo en tanto miembro del cosmos, y saber, por ejemplo, que cualquier alteración a estos elementos es un crimen que pone en riesgo la vida planetaria.

Uno de los puntos que convergen entre los dos grandes bloques culturales es el de la idea de los cuatro elementos. Estos son tratados con especial interés en la historia de la filosofía occidental —receptora de la forma griega de pensar—, pues se presentó en las primeras etapas de ruptura entre mito y realidad. Desde los presocráticos surge la idea de los elementos como sustancias físicas libres de toda vinculación con lo teogónico. El abordaje de esta nueva propuesta conserva la esencia de que estos elementos son inigualables e imprescindibles para el sostenimiento de la realidad física y, a través de ella, la vida. Según Lisi (2007): “los jónicos afirman que la sustancia primordial cambia y que de la sustancia originaria se separaron

los elementos opuestos y se unieron en diferentes proporciones para formar un mundo” (p. XIV).

En la tradición mítica se personificaban los cuatro elementos, aunque de manera distinta a los muy antropomórficos dioses helénicos. Por ejemplo, el aire se representaba con cuatro deidades, los vientos que soplaban sobre el orbe. Luego, la filosofía en sus primeros pasos desmontó la idea mítica. La idea de naturaleza como objeto de estudio tomó fuerza con los jónicos y el resto de escuelas primarias. Sin embargo, el desmonte era todavía confuso: “el concepto de naturaleza abarca entre los presocráticos toda la realidad, sin distinción entre lo corpóreo y lo espiritual” (Lisi, 2007, p. XII).

Los elementos hacían presencia en las narraciones sobre la creación del resto de las cosas y, de alguna manera, significan el paso del mito a la ciencia (Tursunov, 1975). Luego llegó un momento en que el caos daba paso al orden para que cada elemento se definiera, tal es el caso de *Gea* —Tierra— o *Ponto* —mar—. Esto último también se presenta en las ideas judeocristianas que a su vez se desprenden de la mitología mesopotámica, pues la presencia divina ya tenía la inclusión de los cuatro elementos. Antes de la creación del hombre ya existían los cuatro elementos vitales, según el *Génesis* mismo.

Así las cosas, se propone abordar el tema de los cinco elementos como ejemplificación de la integralidad temática y reflexiva que puede ilustrar una práctica consecuente con la propuesta defendida en este artículo. Esto tendrá una triple intención: primero, hacer del mito y la leyenda un espacio para aprovechar la riqueza del quehacer filosófico con asuntos concretos; segundo, reconocer el legado nativo y ponerlo en diálogo con la tradición de corte occidental que proviene de los griegos; y tercero, hacer que los estudiantes se identifiquen dentro de la naturaleza, que reconozcan el valor y el respeto que tenían los antiguos por los elementos vitales, que reflexionen, hagan crítica y propongan compromisos individuales y actitudes inmediatas para afrontar las problemáticas relacionadas con estos elementos en materia ambiental. Sería árido pensar los elementos sin invitar a que exploren la extrema nocividad de la contaminación del hombre, hecha mediante su sistema contradictorio de *desarrollo*, el cual está llegando a destruir su único megahogar.

El agua

El vital líquido, tan escaso en algunas regiones y tan derrochado en otras, fue centro de interés de los antiguos. Es así como logran rescatarse las posturas de Tales de Mileto, quien no solo propuso la idea de *arjé* aplicándola al elemento agua, sino también veía en esta una propiedad única que le hacía pensar en la posibilidad de ser la productora y esencia de la vida. De hecho, su propuesta llega a ser precursora de la idea de evolución. A veces se olvida que no únicamente la humanidad depende de este elemento.

La creación de las cosas y principalmente la creación de la humanidad estaba relacionada con el agua. El origen de la vida únicamente podía comprenderse en la medida en que se conociera la acción vital de las aguas.

Las deidades nativas relacionadas con el agua eran veneradas con especial cuidado. Las pintorescas danzas de la lluvia que muchos han ridiculizado, no distan de la realidad. El agua como fuente de vida era entendida entre los pueblos nativos como un regalo de los cielos, pero sabían que debía también comprender los comportamientos del clima para augurar el futuro terrenal, o sea, la producción de sus alimentos.

Los pueblos originarios desarrollaron un sistema de lectura del cielo. Los calendarios garantizaban un seguimiento de los fenómenos climatológicos, con ello lograban planificar su vida productiva.

Mientras los griegos rezaban a su dios Poseidón para que no enfureciera los mares que ellos tanto aprovechaban; los nativos veneraban y se integraban con fuentes de agua dulce. Las lagunas eran vistas como sitios sagrados que podían comunicarlos con el más allá. Era menester cuidar dichos regalos divinos y con ellos toda criatura que de ella viviera.

Mientras en la cultura grecolatina las serpientes marinas devoraban flotas e impedían las expediciones más allá del horizonte, cual plaga divina; la rana, la salamandra, la piraña y el caimán superaban el ideario totémico: eran seres privilegiados y signo de benevolencia de la madre tierra.

En las tierras amerindias, el manejo y distribución del agua era un asunto de suma importancia. En varios asentamientos se puede notar aún la

ingeniería aplicada a su manejo. Tenochitlán, ejemplo de gran urbe, crecía en armonía con Chalchiutlicue y Tláloc (Fayanás, 2011). Las lagunas diseminadas por los Andes vieron nacer a la humanidad. Las aguas saladas, guardianas de la tierra, eran objeto de culto de taínos y arawacks, entre otros pueblos isleños y de la gran cuenca del Mar Caribe.

El fuego

La luz está relacionada con la diafanidad, sin esfuerzo derrota a las tinieblas. Hoy la física y la química han demostrado los beneficios que pueden brindar la adecuada utilización de los elementos. No obstante, también nos advierte de la apocalíptica furia que puede desatar cuando la mezquindad del hombre, con su actitud de autodestrucción, se atora con arsenales que usan el poder benevolente del fuego para causar sufrimiento.

El fuego proyectado en la luz, encuentra una especificidad en Hefesto, o mejor una extensión utilitaria. Pero es Heráclito quien levanta su actitud de gran observador, de gran naturalista, y lo propone como *arjé*. La idea de devenir, junto a la idea del *logos* cósmico, le permite este cosmólogo otorgar al factor fuego el grado de elemento iniciador (principio) y destructor (transformación) de todo. El fuego tiene además un rasgo muy ceñido a las actitudes, al carácter humano, así como a sus reacciones pasionales. La metáfora del fuego es proyección de esa fuerza motora como lo apuntan Kirk, Raven & Schofield (2003).

El fuego es destructor pero purificador. El cristianismo dogmático toma esto muy literal durante más de mil años. El fuego es robado a los embriagados dioses del Olimpo; por el fuego no habrá clemencia para Prometeo.

El fuego está presente como elemento utilizado en rituales. Antes de eso, era admirado y temido por su capacidad destructiva entre los primates, de allí el interés por dominarlo y conservarlo. Cualquier fiera se replegaba con su manifestación. Gracias al uso del fuego la sociedad humana logró pasar de un estadio a otro. Pero también le sería útil para someter a sus congéneres, ¡con razón el castigo al gran titán!

Por tierras nativas la situación no fue distinta. La luz del sol era vista como un regalo, como un baño de oro. La mitología alrededor del sol se

destaca sobre todo en las culturas con organización social sobresaliente: son los casos de los aztecas y su mito de los cinco soles; los incas y su todopoderoso Inti; y Quinich Ahua, gran transformador entre los mayas.

El sol era objeto de toda clase de festejos religiosos. En su nombre se edificaban monumentales construcciones y hasta sacrificios humanos. Sin embargo, la concepción del fuego era la que impregnaba el culto al astro rey.

Escribe Jaeger (2011) una anécdota muy ilustrativa sobre Heráclito y su idea del fuego:

El cuento es que estando él al lado del hogar de su casa, calentándose, se dio cuenta de unos visitantes que se hallaban en el umbral de la misma y vacilaban en entrar. Entonces les gritó: “Entrad. También aquí hay dioses” (p. 28).

También, el paisaje volcánico influyó en la dedicatoria a las deidades relacionadas con estos colosos del fuego. En Mesoamérica y los Andes, pero especialmente en la primera, los volcanes eran vistos con respeto, símbolos de represión si algo estaba mal entre los hombres. El hombre nativo aprendió a convivir con sus montañas de fuego, pues también ofrecían sustancias ricas en nutrientes para sus cultivos.

El aire

Entre muchos pueblos nativos de América, los vientos estaban relacionados con la espiritualidad. En los silbidos del viento se transmitían los sonidos de lo percedero, se escuchaban los ecos de los ancestros. El cielo, esa manifestación visible del viento, servía para que las águilas y el cóndor, el quetzal y el colibrí, las gaviotas y las guacamayas abrieran sus alas en símbolo de libertad, de vigilancia, de panorámica, de movimiento. Para algunas culturas del sur de la Patagonia, este elemento encuentra su nicho en el este y desde allí recorre incesantemente la mortalidad humana.

En la antigua Grecia, el aire es puesto como principio infinito y sin límites por Anaxímenes. Ni Eolo ni sus competidores regidores de los demás vientos podrán compararse con la verdadera causa que reclama este presocrático oriundo de Mileto. Para él, la *pneuma* es el origen del agua y de la tierra a consecuencia de unos cambios de propiedades.

El aire es el espíritu libre. Para las culturas que utilizaban instrumentos de viento en los Andes, el sonido no es otra cosa que parte del espíritu que se hace latente cuando el hombre utiliza estos instrumentos de mediación, instrumentos que acompañan los distintos instantes de la vida comunitaria de la población, tanto en fiestas como en sepelios. Los sonidos emiten los ánimos del ser interior.

Los estudios actuales sobre la contaminación del aire arrojan datos alarmantes. Enfermedades pulmonares afectan a millones de personas en las distintas ciudades del planeta. Ni el Protocolo de Kyoto de 1997, firmado por muchas naciones y no aprobado por las que más contaminan el aire, ha podido frenar el envenenamiento del aire. A esto se suman las altas tasas de asesinatos en bosques y selvas, la deforestación acrecienta el problema.

El dios Eolo y las deidades fueron desterrados por la fuerza invasiva del hombre, ni sus mantos de divinidad pudieron con la “inconsciencia consciente”³ de las chimeneas y exhostos que benefician económicamente a pocos y perjudican a todos los seres vivientes.

La tierra

El término *Pacha Mama* es el más adoptado a lo largo de nuestro continente. Es una muestra de ese renacer de las tradiciones nativas, de esa tradición que rompe paradigmas y hasta el propio concepto; es decir, tradiciones en el mejor sentido.

La tierra provee de alimento y habitación a los seres de la naturaleza. Ella misma parece ser la integración de los otros elementos. Lo telúrico en las culturas antiguas era visto como el paso para llegar a lo celestial, no había otro camino.

Desde la mitología amerindia, la madre tierra no puede ser agredida. Está viva; sostiene todas las manifestaciones de vida. Ella concilia con las

3 En la medida en que, a pesar de tener conocimiento del gravísimo daño ambiental, la contaminación del aire sigue dándose no obstante los requerimientos legales que existen. Por tanto, hay una conciencia de la negatividad de la contaminación del aire, pero esta no prevalece sobre la inconciencia directamente voluntaria de los sujetos. Esto aplica para el resto de situaciones relacionadas con el deterioro ambiental.

demás fuerzas para sobreproteger al hombre y a la mujer. En casi todas las religiones, la tierra es la materia con la que está hecho el hombre, y a diferencia de las monoteístas, las de los nativos no excluyen a la mujer (Mitchell, 2006).

El elemento tierra, destacado por Jenófanes y Empédocles, se debatía entre su existencia como elemento puro o como mezcla de los tres anteriores. La *Gea* griega cobijaba las especies terrestres y a ella se debía reverencia; sin embargo, a la vez debía ser sometida. En la idea griega, el hombre debía aprovechar al máximo el espacio terrestre (Mitchell, 2006). Para los grecorromanos estaba relacionada con la fertilidad, era femenina. Entre las culturas nativas, la personificación de la tierra es también femenina, dadora de vida.

La tierra une a los seres vivos. Hace consciente al hombre de su participación como otro ser más del cosmos, pero que de especial solo tiene esa responsabilidad de cuidar de su medio. La tierra hace que los otros seres sean nuestros hermanos y como tal deben ser tratados.

Entre los nativos de la *preinvasión*, y aun los actuales grupos, la tierra no debe ser poseída ni explotada para beneficios de nadie, mucho menos de pocos como reclama el sistema económico imperante actual. La tierra ofrece de todo para todos, y hay dos opciones para disfrutar de sus ofrecimientos: una es recolectar lo necesario, la otra trabajarla para que pueda ayudarnos a tener lo que requerimos, pero siempre sin perjudicarla.

Hoy la tierra llora al ver como sus entrañas están siendo desagarradas para extraer sus elementos en satisfacción de banales lujos, en la mayoría de los casos, o bajo el pretexto de la necesidad de materias primas y combustibles para continuar con el *progreso*. La prensa destaca pocas veces las luchas que han emprendido las comunidades indígenas y campesinas en países como Honduras, Chile, Colombia, Paraguay y Perú, entre otros, donde han puesto sus vidas para velar por el respeto al mantenimiento de los recursos que guarda nuestra *Pacha Mama*.

Las actividades de caza furtiva y la explotación inadecuada del suelo y del subsuelo generan irreparables daños a los ecosistemas. Las especies están desapareciendo, esas especies que si hubiera –por decir– un orden “jurídico” cósmico (como se consigna en algunas cosmovisiones no occidentales) les

daría más que el derecho de existencia, y la humanidad sería condenada al olvido eterno por sus incursiones violentas y egoístas contra la madre tierra.

La forma de relacionarse con la tierra que enseña la visión nativa no tiene parangón. Es ver a la tierra como un *macroser* lleno de bondad, a la cual hay que cuidar. Al tiempo a la que no hay que provocar pues ella a pesar de su sentimiento de madre, también suele tomar correctivos.

El quinto elemento

Entre los postulados aristotélicos está la idea del quinto elemento. Este elemento tiene unas características difíciles de definir. Al estilo de Aristóteles, paradójicamente se acerca más a lo platónico. El *éter* no tiene una materialidad definida, es el más incorruptible de todos los elementos sublunares; los cuerpos celestes debían estar compuestos por esta sustancia luminosa y eterna.

Entre los pueblos nativos sobreabundaban las creencias de un espíritu vital, interno y externo a la vez, que podía mantener la armonía con el entorno. Las sociedades originarias (llamadas en otras perspectivas, indígenas precolombinas) no prescindían de la utilización de la fuerza, en esto puede notarse la actividad de la guerra y la subyugación de unos pueblos sobre otros; no obstante sus cuidados con el medio daban razón de su integración al entorno natural, no había atisbos de violencia contra su medio, la sustentabilidad era evidente, por lo menos no existen evidencias que muestren lo contrario. La violencia no puede compararse con la presentada en el Viejo Mundo. Sin embargo, no hay registro que ponga en evidencia un sentido destructor del hombre con su entorno natural: todo lo contrario.

Así como entre los griegos el elemento corazón era físicamente indescriptible. Podría tomarse como esa esencia de las cosas que, al entrar en contacto con el *ser* del hombre, se manifiesta de manera benevolente. El corazón nativo es ese espíritu que aún se mantiene vivo e invita a actuar frente a las aberrantes violaciones que se cometen contra los cuatro elementos.

El quinto elemento puede ser la fuerza interna para cambiar las cosas. Es esa sustancia que no podemos tocar, pero que podemos sentir. “Cuando

todos los seres humanos encuentren dentro de sí los cuatro elementos primordiales, serán verdaderos guerreros, nobles y puros, y toda la creación estará en armonía, y en ellos podrán colaborar con la creación en vez de destruirla”⁴ reza una leyenda –al parecer adaptada– la cual trata de explicar la relación de los cinco elementos con los puntos cardinales y la creación de los distintos pueblos de América. En el horizonte nativo, en su forma de ver las cosas, el quinto elemento es primordial porque conjuga todas las fuerzas vitales que no son inertes o pasivas.

América, que ha sufrido las desventuras de las creencias foráneas con la primera invasión y la segunda ola de protestantismo, debe dar crédito a las creencias nativas sobre todo por su alto contenido conservacionista, por esa apuesta a lo nuestro, pero de una manera no utilitarista. “Mientras la teología cristiana habla del pecado original, aquí se trata de la deuda original” (Mitchell, 2006, p. 92).

Finalmente, los cuatro elementos son integrales, interdependientes y se han unido para generar la vida, están en cada rincón de la tierra, en sus cuatro puntos cardinales fueron puestos para custodiar la creación desde el inicio de las cosas; son inseparables. Esta idea de unidad es fiel reflejo de la paridad característica del pensamiento nativo. Entre los griegos se destaca el ejemplo de Empédocles, quien reconoce que la acción del odio y el amor hacen que los cuatro elementos principales se combinen y separen en un constante ciclo (Lisi, 2007).

Conclusión

Especial atención merece el abordaje de los asuntos que integren formas de pensamiento aparentemente distintas. Es el caso de los contenidos y reflexiones acerca del mito en las culturas del Viejo Mundo con las de las culturas nativas de la actual América: un diálogo para que se conviertan en caminos de comprensión, de conocimiento vigente y de identidad.

No cabe duda, las formas culturales nativas de la *Abya Yala*, más que relatos, son encarnaciones de la relación hombre-medio. Son formas de vida que se dieron y aún se dan entre muchas comunidades nativas a lo largo y ancho

4 Autoría anónima. Se adjudica a adaptaciones que mezclan tradiciones de nativos de Norteamérica y cosmovisiones mesoamericanas. Fragmento recuperado de, <http://nombres-conhistoria.blogspot.com/2009/06/la-leyenda-de-los-4-elementos.html>

de la muy agredida tierra americana. Ni el etnocidio ni el epistemicidio provocado que todavía se presenta, desatado desde 1492, pueden opacar la pertinencia del mito y la leyenda nativa. Es una responsabilidad de muchos campos de estudio tomar en cuenta los aportes nativos. En esta empresa la filosofía, con todo su haber, está llamada a seguir fortaleciendo este esfuerzo de una manera equilibrada, dialéctica y de apertura.

Menester de la práctica pedagógica inmediata es establecer relecturas críticas de la mitología griega. Lecturas que puedan reivindicar el real sentido de la naturaleza que recogieron los antiguos para dar una alternativa de comprensión de su entorno. El mito griego ha de tratarse también de manera dialéctica para darle un desmonte del manto y prestigio occidentalizador, hegemónico, que se le ha otorgado.

Saber que el mito es más que una producción cultural e interpretativa, al tener una alta proyección ética, brinda toda una gama de posibilidades en la práctica escolar —y hasta en los diferentes niveles educativos— y lo convierte en un discurso que puede materializar actitudes frente a problemas actuales.

Entonces, el rescate de tradiciones, en este caso de las que sostienen el eco de lo nativo, han de ocupar un lugar especial en la reflexión filosófica de todos los niveles de educación de nuestra *Patria Grande*, pues además de que estamos en deuda, sus recomendaciones son de vital urgencia para afrontar la crisis que se presenta y seguirá ahondando. La integración cultural es importante: no puede pensarse *desde acá* despreciando lo que hay *de allá*. De ser así, habría una negación discriminatoria, lo cual no debe existir desde ninguna vía.

Este escrito quiere hacer un llamado a despertar conciencia, pero sobre todo a reconocer la necesidad de establecer una voluntad individual y colectiva a la que únicamente puede invitar y liderar de manera efectiva y esperanzadora la educación integral.

Referencias

- AGUILAR, C. (1988). *Historia del pensamiento filosófico. La antigüedad* (Tomo I). Barcelona: Sarpe.

- ÁLVAREZ, E., PEDRÓS, UGENA (2001). Carta del jefe Seattle. En, *Educación ambiental*. México: Pax.
- ARROYO, A. (2009). Mitos contemporáneos y filosofía. *Eikasía*, año IV (25), 57-71.
- BÖHME, G., & BÖHME, H. (1998). *Fuego, agua, tierra, aire: una historia cultural de los elementos*. Madrid: Herder.
- CASSIER, E. (1993). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CORNFORD, F. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- DESCARTES, R. (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- DETIENNE, M. (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona: Península.
- DUSSEL, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural Editores.
- FAYANÁS E. (2011). *Las culturas precolombinas y el agua*. Nuevatribuna. Recuperado de, <http://www.nuevatribuna.es/articulo/medio-ambiente/las-culturas-precolombinas-y-el-agua/20110523115355055101.html>
- HADOT, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- GALEANO, E. (2005). *Las venas abiertas de América latina*. Bogotá: Panamericana.
PMCID: PMC1305520
- JAEGER, W. (1944). *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (Tomo I). México: Fondo de Cultura Económica.
PMid: 16693356 PMCID: PMC1315137
- JAEGER, W. (1984). *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JAEGER, W. (2011). Teoría sobre la naturaleza y el origen de la religión, en *La teología de los primeros filósofos griegos* (pp. 172-190). México: Fondo de Cultura Económica.
- KIRK, G. S. (2002). *La Naturaleza de los Mitos griegos*. Barcelona: Paidós.
- KIRK, G. S, RAVEN, J.E., & SCHOFIELD, M. (2003). *Los filósofos presocráticos*. Historia crítica con selección de textos. Madrid: Gredos.
- LARRIÓN, J. (2012). Mito, ciencia y sociedad. El relato mítico y la razón científica como formas de conocimiento. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, (pp. 235-262). Barcelona: Anthropos, Siglo XXI. Recuperado de <https://miaulario.unavarra.es/access/content/user/josean.larrion/Publicaciones/Mito%2C%20ciencia%20y%20sociedad.%20El%20relato%20m%20C%20ADtico%20y%20la%20raz%20C%20Bn%20cient%20C%20ADfica%20como%20formas%20de%20conocimiento.pdf>
- LEÓN, M. (2003). *Nuestros poetas aztecas*. México: Planeta.

- LÉVI-STRAUSS, C., & ARRUABARRENA, H. (2012). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- LISI, F. (2007). Los filósofos presocráticos. En *Los filósofos presocráticos, Obras* (Tomo I, pp. VIII-XXVIII). Barcelona: Gredos.
- LÓPEZ, R. (2005). *El mito griego como antecedente de la racionalidad filosófica. Dimensiones filosófica, histórica y epistemológica del mito griego y su relación con el logos, entre los siglos VIII y V a. C.* Santiago: Universidad de Chile.
- MILLAS, J. (2005) Las primeras del filosofar en la poesía de Hesiodo de Beocia. *Anales*, 10, 7-18.
- MITCHELL, H.B. (2006). *Raíces de la sabiduría*. México: Thomson.
- ROJAS-MIX, M. (1991). *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. San José: Universidad de Costa Rica.
- SEVILLA DE, M., TOVAR DE, L., & ARRÁEZ, B. (2006). El mito: la explicación de una realidad. *Laurus*, 12(21), 122-137.
- TURUNOV, A. (1975). *Del mito a la ciencia*. Buenos Aires: Pueblos Unidos. PMid:124993
- VERNANT, J. (1998). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós. PMCid:PMC508817
- VERNANT, J. (2002). *Entre mito y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VERNANT, J. (2003). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.