
LIBRO

Joseph Campbell: *Las Máscaras de Dios*

(Vols. I, II, III y IV)

(Madrid: Editorial Alianza, 1991-1992).

SÍMBOLOS Y MITOLOGÍA

JOSEPH CAMPBELL Y *LAS MÁSCARAS DE DIOS*

Francisco José Folch

El inicio del siglo XXI ha quedado ya cruentamente marcado por hechos que parecen confirmar lo que el académico Samuel P. Huntington había predicho algunos años antes: “La fuente fundamental de conflicto en este nuevo mundo no será primariamente ideológica o económica. Las grandes divisiones en la humanidad y la fuente predominante de conflicto serán culturales [...] Una civilización es la más alta agrupación de personas y el más amplio nivel de identidad cultural que tienen las personas, por debajo de aquella que distingue a los seres humanos de otras especies [...] Las diferencias entre las civilizaciones no sólo son reales: son básicas. Las civilizaciones se diferencian unas de otras por su historia, lenguaje, cultura, tradición y —lo más importante— la religión [...] Aún más que la etnia, la religión discrimina tajante y excluyentemente entre las personas. Una persona puede ser mitad árabe y mitad francés, e incluso ser simultáneamente nacional de dos países. Es mucho más difícil ser mitad católico y mitad musulmán [...] En la medida en que las personas definan su identidad en

FRANCISCO JOSÉ FOLCH. Abogado. Miembro del Consejo de Redacción del diario *El Mercurio* desde 1983, y colaborador de los suplementos “Artes y Letras”, “Revista de Libros”. Asesor del directorio de Fundación Paz Ciudadana y editor general de sus publicaciones. Coautor del libro *Sector Privado y Sistema Carcelario* (1996, con Carlos Valdivieso A.).

términos étnicos y religiosos, probablemente percibirán una relación de ‘nosotros’ versus ‘ellos’ con las personas de diferente etnia o religión [...] Decrecientemente capaces de movilizar apoyo y formar coaliciones sobre bases de ideología, los gobiernos y grupos intentarán crecientemente concitar apoyo apelando a una común identidad de religión y civilización”¹. Y añade Huntington: “La ‘des-secularización del mundo’ que George Weigel ha observado, es uno de los factores sociales dominantes de la vida en el siglo XX tardío. La restauración de la religión, ‘la revanche de Dieu’, como Gilles Kepel la ha denominado, provee una base para la identidad y el compromiso que trasciende las fronteras nacionales y unifica civilizaciones”.

Enfoques novedosos, que matizan la percepción, común en Occidente, de que nuestro mundo globalizado viviría una secularización en rápido aumento —lo cual sería efectivo en la civilización occidental, pero no necesariamente en todas las demás—. Y enfoques ominosos, porque si el más agudo factor de diferenciación es la religión, y si las religiones se muestran no sólo incompatibles, irreductibles a un plano de aceptable tolerancia recíproca, sino, en algunos casos, agresivamente belicosas, despiertan los fantasmas de conflictos de gran envergadura y encarnizamiento, por motivos que los occidentales creíamos más o menos relegados al recuerdo histórico desde el fin de las guerras religiosas europeas de los siglos XVI y XVII.

Si Huntington tiene razón, puede aportarnos esclarecimiento a una visión amplia y serena de la gama completa de religiones hoy existentes. Pues, aparte de la propia —cuando se profesa alguna—, a menudo tenemos de las ajenas un conocimiento apenas somerísimo, reducido a algunos prejuicios descalificatorios. Incluso es frecuente que los fieles de alguna de las religiones prevaecientes en Occidente tengan una información en extremo precaria acerca de aquella que ellos mismos practican, en especial desde una perspectiva histórica: sus antecedentes, su formación, su evolución, sus eventuales lazos comunes con otras. Por cierto, incluso la “fe del carbono” pertenece al ámbito de la sagrada libertad de conciencia; pero es precisamente en ese desconocimiento indiferente, incluso reactivo al conocimiento de las religiones que no son la propia, que mejor pueden enraizarse los

¹ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, artículo del proyecto “The Changing Security Environment and American National Interests”, del Instituto John M. Olin para Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard, s/f, probablemente circa 1993. <http://www.coloradocollege.edu/dept/PS/Finley/PS425/reading/Huntington1.html>

Huntington desarrolla estos planteamientos más ampliamente en su libro *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1998), a este específico respecto, particularmente en el capítulo II, pp. 40 y ss.

fundamentalismos religiosos, enemigos letales de tal libertad. De allí la prudencia de informarse acerca de las creencias ajenas, incluso cuando se tiene la más incommovible certeza acerca de la verdad absoluta y eterna de las propias. Y, en todo caso, incluso si las aprensiones de Huntington y otros se probaren infundadas, resta el hecho de que las religiones han sido y son un fenómeno fundamental de la especie humana y, por tanto, algo cuyo estudio es ineludible para cumplir el mandato de “conócete a ti mismo”.

En este campo, para quien se interese en un viaje intelectual de alcance comparable al de adentrarse en Spengler o Toynbee, existe una obra aún insuficientemente conocida en el mundo hispanoparlante, *Las Máscaras de Dios*, de Joseph Campbell. Este académico norteamericano (1904-1987), proveniente de un medio familiar irlandés católico, formado en las universidades de Columbia, París y Munich, dedicó su vida al estudio de las mitologías y religiones comparadas, alcanzó reconocimiento internacional en 1949 con su libro *El Héroe con Mil Caras*. Autor prolífico, co-traductor de los Upanishads, conferencista y docente, especialista en la obra de Mann y Joyce, conocedor acucioso de la literatura medieval europea, de Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Jung, Heinrich Zimmer y centenares de otras mentes ilustres de todos los tiempos y latitudes, reúne en *Las Máscaras de Dios* el fruto de casi siete décadas de apasionada investigación y meditación sobre el fenómeno religioso, enfocado desde diversas perspectivas culturales y disciplinas.

Es una obra monumental por su versación enciclopédica —que cubre desde los inicios de la especie humana hasta el segundo tercio del siglo XX—, relativamente extensa² —unas 2.600 páginas—, escrita con elegante sencillez, en lenguaje accesible a cualquier lector, cuya redacción llevó al autor doce años, dividida en cuatro tomos subtitulados, respectivamente, *Mitología Primitiva* (Vol. I), *Mitología Oriental* (Vol. II), *Mitología Occidental* (Vol. III) y *Mitología Creativa* (Vol. IV).

El título alude a su idea central —formulada variadamente en otras de sus obras— de que las religiones y mitologías “son metáforas” de Dios⁴. Cabe precisar que el término “mitología” no conlleva aquí, en absoluto, connotación peyorativa alguna. No envuelve, pues, el antiguo distinguo entre la única religión verdadera —la propia— y las mitologías —falsas— de

² Un excelente resumen en *Theology and Mythology*, por Malcolm Spicer (1990), p. 176.

³ Las citas que aquí se incluyen de *Las Máscaras de Dios* fueron tomadas de la edición en inglés (*The Masks of God*) de Arkana-Pinguin, 1991, y sus correspondientes volúmenes: Vol. I, *Primitive Mythology*; Vol. II, *Oriental Mythology*; Vol. III, *Occidental Mythology*; Vol. IV, *Primitive Mythology*.

⁴ *I.a.*, en *El Poder del Mito* (1991), cap. “El Mito y el Mundo Moderno”, pp. 50-51.

quienes no adhieren a ésta o que florecieron en civilizaciones hoy extinguidas, como la egipcia o la maya. El estudio comparativo de todas las mitologías del mundo, por igual, conduce a ver la historia cultural de la humanidad como una unidad. “Porque —explica— encontramos que temas tales como el robo del fuego, el diluvio, la tierra de los muertos, el nacimiento virginal y el héroe resucitado tienen una distribución mundial; aparecen por doquier, en nuevas combinaciones, aunque son, como los cristales de un caleidoscopio, sólo unos pocos, y siempre los mismos”⁵. Esta es la piedra basal del pensamiento de Campbell.

En consecuencia, abre y cierra su obra, que él plantea como una ciencia unitaria de todas las mitologías, haciendo ver que todas ellas comparten dos elementos fundamentales: son *ideas elementales* (*marga*, en la terminología hindú), en cuanto senderos o vías en el descubrimiento de lo universal; y son *ideas étnicas* (*dési*, en hindú), en cuanto se manifiestan en los aspectos locales, regionales, históricos de cada uno de los cultos, por medio de los cuales ellos configuran a un pueblo, una nación, una civilización.

En cuanto opere como vía elemental, una mitología guía al individuo hacia alguna experiencia inefable de lo universal, desligándola de lo meramente local e histórico. En cuanto opere como idea étnica, vincula al individuo a algo específico, como un grupo, una familia, apoyándolo para que sea miembro operativo de un organismo sociológico. En cuanto universal, actúa en el plano psicológico, espiritual y conducente a la unidad de lo humano. Lo local, en cambio, es histórico, está vinculado a los diferentes símbolos de cada culto, y tiende a la desunión, en la medida en que se los interprete con excesivo literalismo.

Además, todas las mitologías tienen también en común el cumplir cuatro funciones básicas. La primera es la función mística, que hace advertir con pavor reverencial y admiración las maravillas que son el universo y el propio sujeto que lo contempla. Abre, así, a la dimensión y a la comprensión del misterio trascendental que subyace en todas las formas que se presentan en el mundo real de cada persona.

La segunda es una dimensión cosmológica: busca dar razón de la naturaleza, origen y forma del universo.

La tercera es sociológica, en cuanto valida y fundamenta cierto orden social. En este aspecto, las mitologías varían enormemente de un lugar a otro, así como en el tiempo. Por ejemplo, algunas postulan la monogamia,

⁵ Joseph Campbell, “The Historical Development of Mythology”, en *The Mythic Dimension, Collected Works of Joseph Campbell* (1993), p. 10.

otras la poligamia, y para el grueso de quienes nazcan y crezcan en uno u otro marco, ése será el orden debido, correcto y deseable de la sociedad.

En fin, la cuarta función de toda mitología es pedagógica, en cuanto enseña cómo vivir adecuadamente una vida humana, en cualquier circunstancia.

Tales funciones, que pueden estimarse enfocadas desde una perspectiva más bien colectiva, encuentran sus correlativas en aquellas que las mitologías cumplen cuando se las enfoca en el plano personal individual. Se vinculan ellas a las cuatro finalidades básicas que mueven a las personas en este mundo. Para la mayoría de ellas, tales finalidades son una o más que ya había identificado la filosofía hindú clásica: los hombres luchan en pos de amor y placer (*kama*, en la terminología hindú, equivalente al sexo en la escuela de Freud); o buscan poder y éxito (*artha*, en hindú, que corresponde al poder en el pensamiento de Nietzsche y Adler); o se esfuerzan por la realización en sus vidas y en su medio de un orden legítimo y de un marco de virtud moral (*dharma*, en hindú, que es un sentido del deber para con el orden social, correspondiente a las filosofías políticas de cada tiempo y sociedad).

Las dos primeras —placer y poder— se encuentran implícitas en cada persona desde su nacimiento, como urgencias psico-biológicas primarias. La necesidad de compromiso con el orden social no es innata, pero le es instilada al niño y al joven mediante la educación: idealmente, conduce a la muerte del ego infantil y al nacimiento de un ego adulto, socialmente deseable. Estos tres patrones de conducta humana suelen entrecrocarse en la vida de las personas, y la correspondiente mitología debe proporcionar un marco común en el cual puedan resolverse aceptablemente los conflictos.

Pero, además, debe poder sobrepasar todos esos conflictos, y ésa es su cuarta función: responder al pavor sagrado ante el misterio del universo, apoyar a la mente en su desligamiento de los otros tres fines ya indicados y sostenerla en la vivencia que tradicionalmente se califica como mística o religiosa, pero que Campbell considera también eminentemente estética. En nuestra época científica —en que la humanidad está absorta en los descubrimientos de la ciencia y sus derivaciones—, ciencia y arte se entrelazan y remiten unos a otros. En el descubrimiento del universo, en el maravillamiento ante lo infinitamente extenso, como el cosmos, o lo infinitamente diminuto, como las profundidades del átomo, en el ahondar sin fondo en persecución del conocimiento de la naturaleza del ser, de la totalidad del ser, la separación entre ciencia, arte, mística, religión, se diluye. Las divisiones pierden contornos, devienen intuición de unidad. Al adentrarse en esa experiencia inefable, puede alcanzarse el estado de mente que el Zen designa como no-mente. En términos hindúes, *moksa*, liberación; *bodhi*,

iluminación; *nirvana*, trascendencia del vendaval de las pasiones. Las mitologías dan nombres variados a esta experiencia común a todas ellas, aunque reservada sólo a pocos. La mayoría nos debatimos entre las mallas de las tres primeras categorías.

Sobre esa noción básica de unidad del hombre en su historia biológica y espiritual, los cuatro tomos de *Las Máscaras de Dios* van desplegando el abanico multimilenario de las creencias religiosas, a lo largo de todo el tiempo y el espacio que al planeta le es dado conocer. Sin prejuicios, sin descalificaciones, sin inhibiciones. Amorosamente, en verdad, porque lo que el prójimo cree y, en consecuencia, lo que hace, por qué y cómo lo hace, es lo que cualquier otro —y, desde luego, el mismo Yo que contempla— podría también creer o hacer, por poco que variase el accidente de la circunstancia. Según la fórmula oriental, *tat tvam asi*: “Tú eres eso”⁶.

En *Mitología Primitiva* (Vol. I), Campbell explora los recursos espirituales del hombre prehistórico, sistematizando cuanto habían recolectado la arqueología y la antropología hasta mediados de los años sesenta. Mucho saber se ha añadido en casi medio siglo desde entonces, pero las líneas matrices de su interpretación conservan fuerza esclarecedora e inspiradora (como también ocurre con el pensamiento de Freud, Frazer, Jung, Spengler, Toynbee, sin perjuicio de que numerosos aspectos específicos de su desarrollo sean rectificadas por la investigación posterior).

Retrocediendo hasta las más remotas concepciones religiosas rastreables en el pasado, revisa las dos grandes vertientes discernibles en ellas, dos mundos en contraste: el de los grupos cazadores, enfrentados al misterio de la vida y la muerte en relación con el animal que es su sustento; y el de los primitivos grupos recolectores o cultores agrícolas, enfrentados al ciclo, igualmente misterioso, de la muerte y resurrección de los vegetales. Sendas construcciones religiosas surgen de una y otra experiencia. A gruesos rasgos, se advierte una correspondencia entre el mundo agrario primigenio, que se desarrolla más bien en torno al cinturón vegetal ecuatorial del planeta y sus proximidades más templadas, por una parte, y el mundo cazador, por la otra, que se despliega por las latitudes más boreales euroasiáticas —y luego norteamericanas—; estepas y bosques de clima más riguroso, menos propicio al asentamiento estable, agrario y urbano.

Entre los siglos 45 y 35 a.C., en la zona del actual Irak, Siria y sur de los Montes Taurus, cristalizan símbolos religiosos básicos, como el toro,

⁶ Esta idea es desarrollada especialmente por Campbell en *Thou Art That: Transforming Religious Metaphor* (2001), pp. 136. Es de notar que para Huntington las religiones son más bien “datos”, hechos percibidos casi como inamovibles, inmutables. Para Campbell, en cambio, son fenómenos en constante fluidez, susceptibles de comprenderse en su relatividad sin por eso perder su valor, pero sí su agresividad recíproca.

la diosa, la paloma, que reaparecerán bajo variadas formas en las religiones posteriores. Es la zona mitogenética primigenia, donde tiene lugar el nacimiento de la civilización, que madurará en el milenio entre los siglos 35 y 25 a.C., para difundirse con diversa velocidad hacia todos los puntos del globo, produciendo floraciones muy distintas en el tiempo y el espacio, pero conservando siempre vestigios reconocibles de su origen común. Es la zona de Sumer, de Uruk (Gilgamesh), de Ur (Génesis), de la ciudad-estado sagrada, jerarquizada y organizada al modo como lo están las luminarias del cielo —divinidades que observan una conducta cuyo orden es el modelo que la sociedad debe emular—, y regida por un rey que es divino, que asciende a la cúspide del zigurat, templo en pirámide escalonada, para encontrar allí a sus pares, los demás dioses; o que construye pirámides, montes sagrados que unen el cielo y la tierra, templos-tumbas para morar por la eternidad en el más allá de esta vida, en Egipto como en Centroamérica. Es la zona donde surge el sacerdocio especializado, que tiene una impronta colectiva —como lo requieren la agricultura y la vida urbana—, en contraste con la impronta más individual del chamán, intermediario con el ultramundo más típico de los cazadores nómades.

Campbell sostiene vigorosamente la tesis de la difusión de la civilización y de las nociones religiosas básicas desde este núcleo mitogenético decisivo. Se aparta con ello de la tesis “aislacionista” del surgimiento espontáneo, en distintos lugares y épocas, y sin dependencia mutua, de nociones similares que convergen en formas parecidas de organización religiosa y social, como consecuencia de la similitud de los modos y moldes de pensamiento propios de la mente humana. En esto se aparta del pensamiento de Jung —uno de sus inspiradores, no obstante—, cuyo concepto de los arquetipos⁷ ha sido invocado a menudo en abono de la tesis de la convergencia. Pero tal apartamiento es relativo.

⁷ Carl Gustav Jung planteó que el ser humano tiene una disposición psíquica pre-consciente que le hace posible reaccionar de manera humana. Está ella constituida por los arquetipos, patrones innatos que estructuran nuestra mente y la hacen distintivamente humana. Son potencialidades de creación, de significación, que se actualizan al entrar en la conciencia como imágenes. El arquetipo puede entrar en la conciencia adoptando una miríada de imágenes. Los arquetipos son fuerzas elementales de la mente (Jung los identifica con lo que los antiguos denominaban espíritus elementales), patrones básicos de su funcionamiento. De allí —según Jung— que patrones e imágenes de identificable similitud fundamental se encuentren en todas las culturas y todos los períodos de la historia humana, comportándose conforme a las mismas leyes en todos los casos. Allí funda su teoría del inconsciente universal o colectivo: los humanos no tendríamos —según ella— una mente inconsciente personal, individual, separada, sino un solo inconsciente común, que subyace a la conciencia y al inconsciente personales. Campbell se remite a este respecto repetida —aunque no únicamente— a las obras de Jung *The Archetypes of the Collective Unconscious* (1959) y *Psychologische Typen*. Para una síntesis básica del pensamiento de Jung a este respecto, véase en C. G. Jung y colaboradores, *El Hombre y sus Símbolos* (1969), Parte 1 “Acercamiento al Inconsciente”, especialmente pp. 37-38, 55, 67-82, i.a.

Unidad de origen, difusión, variedad en las floraciones —eco de las miradas de imágenes que adopta el arquetipo jungiano—, fertilización cruzada de las concepciones en el tiempo y en el espacio, son el hilo conductor de esta obra que constituye la *summa* de Campbell. Desde la zona mitogenética original, un mismo núcleo de concepciones se difundió por todo el globo a lo largo de los milenios, piensa Campbell. En su desplazamiento desde Ur hacia el Este, llegó hasta la China y aún más allá, atravesando el Pacífico⁸ hasta México y Perú, donde, unos cincuenta siglos más tarde, esa circunnavegación culminaría cuando las grandes civilizaciones americanas y española —brazo occidental de tal difusión— se encontraran en la cruenta épica de la Conquista.

Mitología Oriental (Vol. II) se abre con una frase que fue título de un clásico de Mircea Eliade, “el eterno retorno [...], mito básico en toda la vida oriental, [que] despliega un orden de formas fijas que aparecen y reaparecen a través del tiempo. El diario giro del sol, la luna creciente y menguante, el ciclo del año, y el ritmo del nacimiento orgánico, muerte y nuevo nacimiento, representan un milagro de continuo surgir que es fundamental a la naturaleza del universo” (Vol. II, p. 3). El universo o el hombre no tienen mucho que ganar mediante la originalidad del individuo, en este mito de ciclos que retornan sin tiempo. Contrasta con la visión de Occidente, netamente más tipificada por el valor de la persona individual. Tal es la fundamental diferencia entre Oriente y Occidente.

Según Campbell, desde el referido centro mitogenético original —Ur— emanaron, hacia el oeste, las semillas de las mitologías del Levante y de Europa; hacia el este, las de la India y el Extremo Oriente. El nacimiento y despliegue de estas últimas —tras las floraciones en Mesopotamia y Egipto— es examinado en este segundo volumen, siguiendo su difusión hasta la China, el Japón y el Pacífico —hinduismo, jainismo y budismo, taoísmo, confucianismo y shintoísmo, culminando en un apocalíptico capítulo final sobre el choque cruento entre dos mitologías, el budismo tibetano y el marxismo maoísta—, acaecido en nuestros propios días. Este último es entendido como una reviviscencia del misticismo de la oposición de los opuestos, un dualismo de raíces zoroastrianas, por tanto: el marxismo es un

⁸ Campbell sigue en esto a la escuela de Leo Frobenius (1873-1938) y sus desarrollos ulteriores, según los cuales el *continuum* básico de cultura cazadora que pobló América desde el noreste de Siberia a través del estrecho de Bering y se desplazó “verticalmente” desde Alaska hasta el Cabo de Hornos, debió ser cortado “horizontalmente”, como por una cuña, por portadores de una cultura agrícola que se desplazaron desde el Extremo Oriente sobre los puentes insulares de Oceanía, para sentar los cimientos de las dos grandes áreas de alta civilización precolombina, en Mesoamérica y los Andes centrales (*i.a.*, Vol. I, p. 15 y cap. 10, pp. 418-960).

misticismo de la revolución, emergido en la refinada Europa central y que durante poco más de un siglo se extendió como un incendio hacia Oriente y Occidente, marcando la historia de las tres o cuatro más recientes generaciones⁹.

Dichas raíces zoroastrianas se remontan a una zona muy cercana al punto de división entre las vertientes oriental y occidental, Persia, donde en algún momento entre los siglos XIII y VI a.C. surgió una nueva y potentísima fórmula mitológica, “una mitología progresiva y temporalmente orientada, de una creación de una vez y para siempre, al comienzo de los tiempos, una subsecuente caída y una ulterior labor de restauración, aún en desenvolvimiento. El mundo ya no es visto como un mero mostrarse en el tiempo de los paradigmas de la eternidad, sino como el campo de un conflicto cósmico sin precedentes entre dos poderes, uno luminoso y el otro oscuro” (Vol. II, p. 192). El primer profeta de tal restauración cósmica es Zoroastro, concepción que tuvo su máximo impulsor político en el sabio, tolerante y liberal Ciro el Grande (559-529 a.C.), cuyo imperio se extendió desde la India hasta las fronteras de Grecia, que puso fin al cautiverio judío en Babilonia y a quien Jehová habla como a su ungido (Isaías, 45, 1 y ss.). Sus ecos resuenan profusamente en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo.

Estos tres últimos, en sus génesis, evoluciones, luchas y divisiones, son tratados en el tercer volumen, tras una revisión de las sucesivas edades que a ellos condujeron. La edad de la Gran Diosa, que los precedió durante milenios, la Madre Tierra, esposa sagrada del dios lunar que eternamente se engendra, muere y renace. La edad de los héroes-conductores-profetas que protagonizan el Antiguo Testamento, en perpetuo esfuerzo por establecer alguna forma de relación adecuada con Dios —Abraham, Jacob, Moisés—, que tienden a renunciar al hombre frente a la majestad de la divinidad; y, casi simultáneamente —1500 a 500 a.C.—, en la otra ribera del Mediterráneo, la de los dioses y héroes de Europa, griegos, romanos, celtas, germanos, cuyas mitologías tienen en común un acento humanista. En el Levante, Job es paradigmático; en Europa, Prometeo.

Las bodas de Europa y Levante se consumaron en el helenismo, el legado de Alejandro que, cada uno a su modo, recogieron los imperios romano, parto y mauryo, que extendió desde el Atlántico hasta la India una cultura internacional, sincretista, considerablemente tolerante, escéptica, ávida de saber —a diversos respectos, un sorprendente precedente de nuestra contemporánea “globalización”, término que Campbell no alcanzó a

⁹ La contraposición entre budismo tibetano y maoísmo marxista aparece en Vol. II, capítulo 9. Sobre las raíces zoroastrianas del marxismo, véase también Vol. III, pp. 200-201, *i.a.*

conocer, pero cuyo advenimiento, desde la perspectiva mitológico-cultural, intuyó y predijo.

El volumen final está consagrado a la *Mitología Creativa* (Vol. IV), propia de nuestro tiempo, la aventura espiritual en un mundo en el que los viejos mitos van perdiendo su vitalidad original. Desde el siglo XII en adelante, primero en Occidente y extendiéndose progresivamente con el curso de los siglos por todo el planeta, a la par de la expansión mundial de la cultura occidental, Campbell percibe un resquebrajamiento cada vez más acelerado de las “máscaras ortodoxas de Dios”. Las reemplaza una creciente galaxia de mitologías creadas por cientos de genios individuales —artistas, pensadores, científicos—, cuyas visiones no encajan ya en ninguno de los moldes anteriores. “La zona mitogénica, hoy, es el individuo en contacto con su propia vida interior, que se comunica a través del arte con aquellos ‘que están allá afuera’” (Vol. IV, p. 93). En esa zona mitogénica individual, la geografía es interior, está en la propia mente, que ahora es el odre nuevo para el nuevo vino.

Campbell ve las raíces de esa inédita afirmación de la experiencia individual frente a la autoridad, esa valoración del amor como suprema experiencia cognoscitiva en contraposición a la ortodoxia institucional, esa ruptura de las normativas multiseculares en la literatura trovadoresca —las sagas esencialmente subversivas de Tristán e Isolda, de Parzival, iniciador de toda una nueva época del espíritu humano¹⁰—, en la rebelión de Eloísa, en las visiones de la “Vita nuova” del Dante y de su contemporáneo, el Maestro Eckhart.

Éstas son sólo algunas fuentes iniciales. Los arroyos se harán luego torrente, decenas y centenares de mentes audaces se deslizarán de los cánones colectivos para reivindicar el valor de su visión propia de la verdad. Muchos pagarán precios terribles, como Bruno, Galileo o Spinoza, pero el fenómeno no se detendrá. Tal será el curso accidentado, pero incontenible, del renacimiento, la reforma, la ilustración, hasta desembocar en la edad de la ciencia, la nuestra, marcada por Einstein y los principios de la relatividad. Relatividad que ya había sido intuita “en términos mitopoéticos, morales y metafísicos en el siglo XII por una frase del hermético ‘Libro de los veinticuatro filósofos’, según la cual ‘Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia, en ninguna’” (Vol. IV, p. 31).

La búsqueda de ese “centro que está en todas partes” es dolorosa, pues el agostamiento de las antiguas teologías lleva a tener que atravesar “la tierra baldía” de que habla T. S. Eliot, la desolación de sentir que no se lleva dentro la divinidad (disociación mítica), ni hay participación en ella

¹⁰ Vol. IV, especialmente pp. 479-480.

(disolución de la identificación social, que antes era parte del orden divino). De allí la “alienación” de que se habla desde el siglo XIX, y los huracanes del alma como los que personifican bien Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, entre centenares de otros. Pero también el surgimiento —dificultoso pero incontenible— de miríadas de nuevas mitologías, la eclosión de “individua-ciones”, en las que a los remanentes de la antigua autoridad se contrapone la experiencia individual, en las que el acatamiento de las antiguas verdades colectivas es reemplazado por la personal y única nueva visión creativa propia de uno —que explica el título de este volumen, *Mitología Creativa*.

Esa visión nueva no prescinde, por cierto, de todo el edificio construido por los siglos. Por el contrario, sus elementos básicos son los mismos que ya manejaban nuestros antepasados hace milenios, pero su empleo, su ordenamiento, su lectura, están ahora determinados por la creatividad individual y, muy específicamente, la del artista —incluido el artista de la ciencia—, que es el creador por excelencia de la nueva mitología, no fijada ya por el orden y la autoridad establecidos, sino emergente de la vida misma de cada uno.

Campbell desarrolla múltiplemente en toda su obra esta vinculación entre mitología y arte: “¿Podría la mitología haber emanado de otras mentes, si no de las mentes de artistas? Los templos-cavernas del paleolítico nos dan la respuesta. La mitología —y, por tanto, la civilización— es una imagen poética, supranormal, concebida, como toda la poesía, en profundidad, pero susceptible de interpretación en diversos niveles” (Vol. I, p. 472). “El poeta y el místico miran la imaginería de una revelación como una ficción, mediante la que se transmite analógicamente una revelación sobre las profundidades del ser (del propio y del general)”¹¹. Por el contrario, “los teólogos sectarios se aferran a la lectura literal de sus narraciones, y ello mantiene separadas a las tradiciones”¹². Campbell parece anticipar aquí, *ante litteram*, a Huntington. Y cita, en concordancia, a un sutil monje católico: “A primera vista, da la impresión de que los símbolos de las grandes religiones tienen poco en común. Pero cuando se comprende algo más sobre esas religiones, y cuando se ve que las experiencias que son la esencia de la creencia y la práctica religiosa son expresadas más claramente en símbolos, se puede llegar a reconocer que, a menudo, los símbolos de las diferentes religiones tienen más en común que las abstractamente formuladas doctrinas oficiales”¹³.

¹¹ Joseph Campbell, *Los Mitos: Su Impacto en el Mundo Actual* (1993), p. 296.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*, citando el artículo del R. P. Thomas Merton “Symbolism: Communication or Communion?” (1968), pp. 11-12.

El lenguaje del arte es lenguaje de símbolos. Por su parte, “la vida de una mitología mana de y depende del vigor de sus símbolos. Éstos entregan más que un mero concepto intelectual, porque su carácter interior es tal que proveen un sentido de real participación en una aprehensión de la trascendencia. El símbolo, energizado por la metáfora, entrega no sólo una idea del infinito, sino cierta realización del infinito”¹⁴.

Es de recordar, con todo, que cada época y cultura concibe en su seno sus propios mitos. No cabe trasladarlos, sin más, de una civilización a otra. Pero sí es dable recrearlos, y así lo hacen en nuestros días un número creciente de individuos, cada vez más desligados de los antiguos moldes colectivos. Una prueba de esa recreación nueva a partir de los más viejos símbolos se encuentra, por ejemplo, en “Guernica” de Picasso, que, a juicio de Campbell, “es una constelación de símbolos mitológicos perfectamente tradicionales”, como el toro lunar de Sumer, la montaña del mundo sobre la que se yergue —la Diosa Madre Tierra—, la “Pietà”, el niño muerto —el dios que siempre muere y eternamente resucita para dar vida—¹⁵. Sin perjuicio de lo cual esa constelación, recreada por una mente excepcional, es una piedra miliar del arte moderno.

Otras ejemplificaciones paradigmáticas de esta nueva mitología creativa muestra Campbell en la obra de dos de sus autores predilectos, James Joyce, en la tradición católica, y Thomas Mann, en la protestante. En *Ulises*, Stephen Dedalus, meditando sobre la consubstancialidad del Padre y del Hijo, encuentra una clave para adentrarse en el “misterium trinitatis” al advertir cómo, en la vigilia, el que conoce y lo conocido son dos entidades distintas, el engendrador y lo engendrado, el sujeto y el objeto: entre ellos se postula una “relación”. En el sueño, sin embargo, el soñante, el sueño mismo y lo soñado en él son un solo y mismo ente: entre ellos se postula una identidad. Esta metáfora del sueño replantea proposiciones que ya habían formulado, siglos antes, las mitologías orientales y el neoplatonismo.

Por su parte, Mann transforma la novela naturalística del siglo XIX en un vehículo de sabiduría mitológica. *La Montaña Mágica* es un hito en el campo de la investigación mitológica, que presenta las diversas etapas que debe recorrer el héroe en su camino de individuación. En Mann —que crea bajo el influjo de Wagner, y éste de Schopenhauer y del pensamiento hinduista-budista—, Campbell ve la identidad entre música, mito y psicolo-

¹⁴ Joseph Campbell, *Thou Art That: Transforming Religious Metaphor* (2001), p. 6.

¹⁵ Los diversos párrafos antológicos en que Campbell entrega su interpretación del significado mitológico de esta célebre pintura (*i.a.*, Vol. IV, pp. 216 y ss., 668 y ss.) constituyen, en su conjunto, una de las claves de toda la obra.

gía profunda. Mitología y psicología del sueño son una misma cosa. El mito es revelatorio (Nietzsche), y el material del mito —las palabras de que se compone su lenguaje— es el símbolo. Mann inicia *José y sus Hermanos* —que conceptualmente puede verse como una variación y desarrollo de *La Montaña Mágica*— preguntándose sobre los orígenes más remotos de esas formas míticas que han sido el soporte de toda la vida y la cultura humanas en todo tiempo: “Mientras más profundamente se escudriña, más se hunde uno a tientas en el mundo subterráneo del pasado, y más indescifrables se revelan los orígenes del hombre, de su historia, de sus costumbres, que se van hundiendo en la sima sin fondo, esquivando nuestra sonda, aunque desenrollemos cada vez más la cuerda, cada vez más allá en el infinito de las edades... Lo insondable hace burla de nuestras rebuscas. Les ofrece ilusorios puntos de apoyo; términos que, una vez alcanzados, nos descubren nuevas perspectivas al ayer”¹⁶.

Otro tanto afirma Jung: “Las capas más profundas de la psique pierden su carácter único individual. ‘Cada vez más abajo’, esto es, a medida que se aproximan a los sistemas funcionales autónomos, devienen en cada vez más colectivas, hasta que se universalizan y extinguen en la materialidad del cuerpo, esto es, en sustancias químicas. El carbono del cuerpo es, simplemente, carbono. De allí que, ‘en el fondo’, la psique sea, simplemente, ‘mundo’”¹⁷. Así, como en los Upanishads y en Joyce, el soñante, el sueño y lo soñado, son uno.

La monumental sinfonía de *Las Máscaras de Dios* —de la que aquí se aluden apenas algunos compases que no pueden dar idea justa de su desenvolvimiento espléndido, en el que resuena el instrumental de todas las culturas que han sido o conocemos, en su himno a la divinidad, trascendente o inmanente— concluye con una nota de afirmación: “Sí, porque...”.

Son las palabras con que, en el capítulo final de *Ulises*, se inicia el monólogo interior de Molly Bloom, en duermeverla, en las pequeñas horas de la madrugada. “Joyce dijo de ella que, al contrario que el Mefistófeles goethiano, ‘espíritu que siempre niega’, era ‘la carne que siempre afirma’”¹⁸, y el capítulo termina con la palabra “sí”, la misma con que empezó. Campbell se apropia de esa palabra de aceptación por excelencia, para proyectarla a un “Sí, porque...” lanzado al cosmos.

“Sí, porque...”, de un modo u otro, cada uno de nosotros necesita o querría darse algún esbozo de respuesta acerca de qué significamos, para

¹⁶ Thomas Mann, *José y sus Hermanos* (1962), p. 11.

¹⁷ Carl G. Jung, *The Archetypes of the Collective Unconscious*, p. 173, citado por Campbell, Vol. IV, p. 655.

¹⁸ José María Valverde, en comentario de su traducción de *Ulysses* (1981), Vol. II, p. 17.

qué es el cosmos, “¿qué significa una burbuja que asciende desde el fondo del océano” (Vol. IV, p. 667).

La respuesta a que adhiramos o que aventuremos será nuestra religión o irreligión, nuestra filosofía o desdén de la misma, nuestra ciencia o renuncia a ella. En cualquier caso, nuestra respuesta será un manejar de cierta constelación de símbolos, estaremos moviéndonos entre una red de símbolos, organizados de cierta manera, por otros o por nosotros mismos.

Campbell coincide en esto muy específicamente con Heinrich Zimmer¹⁹, para quien “los conceptos y palabras son símbolos, como lo son las visiones, rituales e imágenes; así lo son también los usos y costumbres de la vida diaria. A través de todos ellos se refleja una realidad trascendente. Son ellos otras tantas metáforas que reflejan e implican algo que, aunque se exprese así tan variadamente, es inefable; algo que, aunque se manifieste multiformemente, permanece inescrutable. Los símbolos vinculan la mente a la verdad, pero no son ellos mismos la verdad, de allí que sea engañoso tomarlos prestados. Cada civilización, cada época, debe producir los propios”²⁰.

Llevando esta noción a la “mitología creativa” que él estima característica de nuestro tiempo, Campbell recuerda que “los símbolos míticos apuntan más allá del alcance del ‘significado’, y aun en la esfera de éste tienen muchos ‘significados’. [...] Los símbolos del orden mitológico, como la vida, a la cual desenvuelven desde la oscuridad hacia la luz, están [...] allende ‘el significado’, en todos los niveles a la vez” (Vol. IV, p. 671). Porque “en el arte, en el mito, en los ritos, entramos despiertos a la esfera del sueño. Y así como la imaginación del sueño será a la vez, en un nivel, local, personal e histórico, pero en el fondo se enraizará en los instintos, así ocurre también con el mito y el arte simbólico” (ibídem).

Y “las normas del mito, entendido más bien al modo de ‘ideas elementales’ que ‘étnico’²¹, por medio del uso inteligente no de una mitología, sino de todas las mitologías muertas y ya fijadas, permitirá al individuo anticipar y activar en sí mismo los centros de su propia imaginación creativa, desde la cual podrá desplegarse entonces su propio mito y su ‘sí, porque [...]’, constructor de vida [...] Y en esa aventura creadora de vida, el criterio de logro, como en cada una de las historias que hemos examinado

¹⁹ Heinrich Zimmer (1890-1943), eminente sanscritista, autor de múltiples obras sobre el pensamiento hindú, algunas en conjunto con Campbell. Su padre, del mismo nombre, (1851-1910), fue un investigador connotado de la cultura celta.

²⁰ Zimmer, Heinrich y Campbell, Joseph (editores), *Philosophies of India* (1969), pp. 1-2.

²¹ Esto es, determinado y moldeado por la circunstancia local, geográfica e histórica.

aquí, será el coraje de dejar ir el pasado, con sus verdades, sus metas, sus dogmas de ‘significado’ y sus dones: morir para el mundo y volver a nacer desde dentro” (Vol. IV, pp. 677 y 678).

“El coraje de dejar ir el pasado”. Aspiración de muy difícil o improbable realización. Pero, ¿cuál es el precio de no dejarlo ir? El 11 de septiembre de 2001, las “Torres Gemelas” y sus secuelas, sugieren una ominosa respuesta. Hasta antes de ellas, las preocupaciones y planteamientos de Campbell podían parecer a muchos materia para curiosos y eruditos. Samuel P. Huntington no salía mucho mejor librado. Pero esa fecha ya sombríamente histórica dio prueba de lo que una visión religiosa del siglo VII, asumida con criterio literal en vez de simbólico, puede ocasionar en el siglo XXI.

Trágica reivindicación para Huntington. Sería prudente extenderla también a Campbell. En la poesía de T. S. Eliot, uno de los *leitmotive* de *Las Máscaras...*, cuatro versos bien podrían servir de epítome para esta obra grandiosa: *We shall not cease from exploration / And the end of all our exploring / Will be to arrive where we started / And know the place for the first time*²² (“No cesaremos en la exploración, / y el final de todo nuestro explorar / será llegar adonde comenzamos, / y conocer el lugar por primera vez”).

En materia de religiones e irreligiones, que tanto determinan la conducta humana, tal vez hayamos pecado de exploración insuficiente, y de allí que conozcamos tan poco el lugar donde estamos. Hay peligro en ese desconocer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Campbell, Joseph. *Las Máscaras de Dios*. Madrid: Editorial Alianza, 1991-1992. [Las citas que aquí se incluyen fueron tomadas, sin embargo, de la edición en inglés *The Masks of God*: Vol. I, *Primitive Mythology*; Vol. II, *Oriental Mythology*; Vol. III, *Occidental Mythology*; Vol. IV, *Primitive Mythology*. Nueva York: Arkana Books, Penguin Group, 1991.]
- Campbell, Joseph. *El Poder del Mito*. Barcelona: Emecé Editores, 1991.
- Campbell, Joseph. *The Mythic Dimension. Collected Works of Joseph Campbell*. Nueva York: Harper Collins Publishers, Inc., 1993.
- Campbell, Joseph. *Los Mitos: Su Impacto en el Mundo Actual*. Barcelona: Editorial Kairós S. A., 1993.
- Campbell, Joseph. *Thou Art That. Transforming Religious Metaphor*. Novato, California: Joseph Campbell Foundation y New World Library, 2001.

²² T. S. Eliot en “Little Gidding” (V), el último de sus “Cuatro Cuartetos” (1942).

- Eliot, T. S. "Little Gidding" (*Four Quartets* [1942].) En *Complete Poems and Plays 1909-1950*. Nueva York: Harcourt Brace & Company, s/f.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" Artículo del proyecto "The Changing Security Environment and American National Interests", del Instituto John M. Olin para Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard, s/f., probablemente circa 1993. <http://www.coloradocollege.edu/dept/PS/Finley/PS425/reading/Huntington1.html>
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Carmichael, CA.:Touchstone Books, 1998.
- Jung, Karl Gustav. *The Archetypes of the Collective Unconscious*. Bollingen Series XX, Vol. 9. Traducción de R. F. C. Hull. Nueva York: Pantheon Books, 1959.
- Jung, Karl Gustav, y colaboradores. *El Hombre y sus Símbolos*. Madrid: Aguilar S. A. Ediciones, 1969.
- Jung, Karl Gustav. *Psychologische Typen*. Zürich: Rascher Verlag, 1921. [*Tipos Psicológicos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1972.]
- Mann, Thomas. *José y sus Hermanos*. Traducción de José María Souviron. Santiago: Editorial Ercilla S. A., 1962.
- Merton, R. P. Thomas. "Symbolism: Communication or Communion?" *New Directions*, 20 (enero 1968), Nueva York.
- Spicer, Malcolm. *Theology and Mythology*. Lovaina: Peeters-Leuven, 1990.
- Valverde, José María. Comentario de su traducción del *Ulysses*, de James Joyce. Vol. II. Barcelona: Editorial Bruguera Lumen, 1981.
- Zimmer, Heinrich; y Campbell, Joseph (editor). *Philosophies of India*. Bollingen Series XXVI. Princeton University Press, 1969. □