

## EL MITO DEL ORIGEN

ADRIANA RODRÍGUEZ BARRAZA  
*Universidad Veracruzana, México*

### Resumen

El presente artículo presenta una lectura desde Platón y Johann Gottfried Herder vertebrada por la figura del mito. Dentro de la constitución colectiva propuesta por ambos pensadores el mito es un recurso trascendental. El primero, que propone un sistema de orden social, basa su método persuasivo a través del uso del mito que va más allá de ser un simple recurso expresivo. El segundo, con una crítica a la Francia cosmopolita, plantea la idea de la identidad nacional cimentada en el mito originario. Es así como dos perspectivas permiten ver la imagen del mito del origen y su relación con el Estado como una noción vital en la construcción ya no solo cultural, sino social e histórica de toda civilización: el mito como puerta de acceso a lo primigenio, aquello que se explica más allá de las palabras, y el espejo a través del cual puede verse el surgimiento de toda sociedad.

*Palabras clave:* mito, origen, Estado, Platón, Herder, cultura.

### Abstract

This article presents an interpretation since Plato to Johann Gottfried Herder ordered by the figure of myth. Inside the collective constitution proposed by both thinkers, the myth is a significant resource. The first one, that proposes a social order system, bases his persuasive method through the use of myth that it goes beyond of a simple expressive resource. The second one, with a critique to the cosmopolitan France, poses the idea of the national identity rooted into the originary myth. It is as well as two perspectives allow to see the image of the myth of origin and its relation with the State as a vital notion on the construction, not only cultural, but also social and historical of all civilization: the myth as an access door to the origin, what it's explain beyond words, and the mirror whereby the emergence of every society can be seen.

*Keywords:* myth, origin, State, Plato, Herder, culture.

---

*Recibido:* 17/02/2015. *Aceptado:* 09/06/2015.

## I

De acuerdo con Francisco Rodríguez Adrados, *La Democracia ateniense*, y con Bowra, *La Atenas de Pericles*, se puede decir que la importancia filosófica de los sofistas va unida a la democracia ateniense.

En el texto de Bowra, a través de la historia de una ciudad y sus ciudadanos se observa el anhelo político y se nos aclara el proceso democrático ateniense que se centra, a pesar de todo, en la figura de Cimón. El ideal de la igualdad que en la aristocracia quedaba reservada a los nobles, comienza a extenderse a todo el pueblo, los cargos, que antes eran vitalicios dejan de ser reelegibles y son regidos por una especie de colegio cuya técnica exige pasar un examen y la obligación de dar cuentas al finalizar sus funciones. Lo que no perdonaron a Pericles los conservadores como Platón, fue la transformación de los arcontes en funcionarios elegidos entre una gran mayoría del pueblo, y que por esa función tuvieran que ser remunerados:

El sistema de Pericles dio poder no a unos pocos privilegiados sino a una gran parte de la población. En particular mejoró el sector que hasta entonces había estado socialmente sumergido y excluido de los cargos públicos. (Bowra 1979, 78)

Los conservadores vieron en esta práctica democrática un “horror y lanzaron el tópico argumento de que corrompía al pueblo y envalentonaba a la chusma a interferirse en cuestiones que debían estar reservadas a los mejores” (Bowra 1979, 75-76). Por su parte, según Rodríguez Adrados, ante lo anterior, la alternativa platónica consiste en una revolución conservadora con dos fundamentos principales que parecen alterar todo para que nada cambie. En primer lugar, los filósofos de la *República* tienen como función pedagógica conformar a los hombres de acuerdo con la idea de Bien. Su método es la dialéctica, que se relaciona con la teoría de la *anamnesis* o teoría del recuerdo, la cual plantea que el alma tiene un pasado. Y en segundo, los filósofos en *Las Leyes* enseñan que Dios es el verdadero fundador de la ciudad y, por lo tanto, la regla suprema consiste en su imitación.

Con esa mitología como naturaleza intrínseca del discurso platónico, quedan reforzados la autoridad y el poder de los filósofos-gobernantes. Rodríguez Adrados ha señalado:

Con esto regresamos al principio y el teocratismo platónico impone la verdad por medio de aquellos en quienes ésta, al fin aprehendida, se encarna. Ciencia, Fe y Poder van unidos como en la aurora de los tiempos o como, en ciertos momentos, durante la Edad Cristiana. (Rodríguez 1975, 414 y 421-422)

Estas ideas se pueden presentar al pueblo de dos maneras distintas partiendo de un mismo principio: la violencia, es decir, por un lado, la que

imponen las armas, y, por otro, más sutil, la que imponen los mitos. Platón optó por la segunda.

Los mitos, narraciones metafóricas usadas por Platón prácticamente en toda su obra y con una importancia capital en su filosofía, son empleados para presentar, de manera más accesible, cuestiones de mayor trascendencia; se aleja de explicaciones racionales y más lógicas que tienen limitaciones inherentes a la razón, con la finalidad de mostrar de forma didáctica lo que pretende. El mito como paradigma de la realidad que imita una inmutable y eterna, el mito como puente que une mundos lejanos.

## II

En el *Banquete*, Platón, al buscar *una ciencia única* que asegure en qué consiste la belleza, nos habla del mito de una ciencia que se aleja, por un lado, del relativismo ilustrado de los sofistas, y, por otro, del parlamentarismo democrático ateniense: en el mercado, en la plaza pública, en las calles, en las casas de los anfitriones, en cualquier lugar se pueden encontrar seres y cosas bellas. Sin embargo, el concepto de belleza exige darle la espalda al mundo de las apariencias.

Respecto a la definición de belleza, la clave para Platón será no tomar en serio el mundo de las apariencias, de los seres y de las cosas, porque la belleza en sí, siendo el origen de todo, solamente puede estar en la Meta.

He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de estas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida, ¡oh querido Sócrates! —dijo la extranjera de Maitenea— en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando este contempla la belleza en sí. (Platón 1974, 93)

Consideramos que así se establece la función del mito en general, y muy especialmente el mito del origen como meta de una ciencia absoluta que quiere, a la manera de Parménides, definir el *es* de la belleza a costa de la pérdida de su peso específico desde el punto de vista de lo particular concreto, del mundo sensible o del mundo de las apariencias.

En la *República*, el uso del mito tiene claramente implicaciones antropológicas, éticas, ontológicas, etcétera, y es aquí donde mejor se muestra su utilidad política. De este modo, nuestro filósofo se sirve con una clara

intención pedagógica de su fuerza, para convencer a los ciudadanos de que el Estado es un fin en sí mismo. En el Libro III de la *República*, Platón justifica la Justicia de la *Polis* como consecuencia del mito de las tres clases eternas: los guardianes gobernantes, que se relacionan con el oro filosófico del alma racional, tienen como virtud propia la sabiduría, los guardianes soldados, que se corresponden con la plata del alma irascible, son los que poseen el valor y, por último, los labradores y artesanos, que se identifican con el bronce del alma concupiscible. El hombre aislado no puede ser bueno ni sabio, necesita de la comunidad política, del Estado, que ha de dividirse en tareas atendiendo a estos tres tipos de almas; por lo tanto, la excelencia de la *Polis*, lo justo, no está en la democracia ilustrada ateniense derivada de las decisivas reformas de Clístenes, Solón, Temístocles y Pericles, quienes habían establecido la separación entre cargos políticos, en función del nacimiento u origen, sino en llevar a la práctica el mito de las tres clases de alma.

La democracia ateniense como forma de gobierno tiene diferentes expresiones históricas dependiendo en gran medida del equilibrio social y estas reformas tomaron cuerpo en cambios a la constitución.

Destacamos que este regreso al mito se vincula a la postura política de Platón, de suerte que la noción de justicia de esta República se basa en la “igualdad geométrica”<sup>1</sup> que, paradójicamente, se apoya en un mito, el cual, como ciencia única y absoluta capaz de definir y determinar la esencia de todas las cosas, puede verse en el ideal del *Protágoras*, aunque en la *República* observamos que la *ciencia política* de Platón parte del mítico ideal de poner a cada uno en el lugar de la *Polis* que, por origen, debemos tener. La insistencia es para mostrar que la meta de la República está en ordenar a los ciudadanos según sus orígenes.

Platón sabe que lo propuesto es difícil de aceptar para los ciudadanos, por eso recurre al mito, como gran pedagogo. En 414 a-c se pregunta:

Ahora bien, ¿Cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias a las que nos hemos referido antes, una mentira noble con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, sino, a los demás ciudadanos? (Platón 1986, 196)

El mito ha de poseer una gran fuerza persuasiva, mientras que la mentira noble debe ser narrada con bastante sugestión; incluso el propio Sócrates

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer comenta lo siguiente: “Sólo es menester que transportemos este principio de la geometría a la política para descubrir la verdadera conformación del estado. Platón nunca creyó que la política fuera una provincia suelta, una parte aislada del Ser; en ella descubre el mismo principio fundamental que rige el Todo. El cosmos político es solamente un símbolo, el más característico, del cosmos universal” (Cassirer 1985, 134).

titubea, porque las medidas políticas fundamentadas en el origen o tipo de alma conllevan medidas tan drásticas que a cualquier ser humano le acarrean dudas.

Así, la narración del mito de las tres clases de alma es, a su vez, la fundamentación moral y política del Estado, y éste, llevado a sus consecuencias políticas, nos conduce a una estratificación de la sociedad en tres partes que, por su origen, no pueden mezclarse entre ellas en absoluto.

Cassirer ha definido el sentido y la estructura de esta teoría política de la siguiente manera:

La política es el arte de unificar y organizar las acciones humanas y de dirigir las hacia un fin común. Así pues, el paralelo platónico entre el alma individual y el alma del estado no es en modo alguno una manera de hablar o una simple analogía. Es la expresión de la tendencia fundamental de Platón: [l]a tendencia a unificar 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. (Cassirer 1985, 93)

El pensamiento griego sobre sus orígenes y los mitos fundacionales van de la mano y quisiéramos detenernos un momento a considerarlo. Especialmente en el caso de Atenas se acude al mito de la autoctonía. La memoria mítica asentada en la autoctonía nutre la identidad ciudadana por lo que para Platón la actividad más urgente del sabio legislador no es establecer leyes sino crear mitos:

Tratare de persuadir ante todo a los magistrados mismos y a los soldados, y luego a los demás ciudadanos (...) Que en realidad fueron plasmados y educados en el seno de la tierra, ellos, sus armas y demás enseres manufacturados. Que después de haber sido fabricados del todo, la tierra, su madre, los dio a luz, y que, por tanto, deben comportarse con la tierra que habitan como con su madre y su nodriza, defenderla si alguien marcha contra ella, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos engendrados de la misma tierra. (Platón 1986, 197)

La *bella mentira* del mito de la autoctonía es una matriz fundacional suficientemente clara en al menos dos sentidos: el sentido del origen *Ursprung* donde la misma tierra-raíz es lo que posibilita engendrar a esa determinada familia nacida del mismo tronco común *phylon*, y dos: en que la permanencia y fidelidad al territorio es la permanencia y fidelidad a la familia, por lo que expulsar o impedir la entrada de lo extranjero es una tarea primordial. En el caso de Herder, la reiterada insistencia pedagógica en recuperar lo primitivo y popular, por ejemplo, de las lenguas y la literatura, es un esfuerzo por rescatar por medio de ambas lo que queda de ese tronco o estirpe originario siempre anclado al suelo-raíz del que proceden; ir al manantial cristalino de donde brotan sin haber sido mezcladas y conservarlas intactas por medio de la tradición. Su entusiasmo por los versos de Ossian se deriva de estas ideas:

Las poesías de Ossian son canciones, canciones del pueblo, canciones de un pueblo sensible, inculto, canciones que han podido cantarse tanto tiempo en boca de la tradición de los antepasados... (Herder 1982, 236)

Para Platón, el mestizaje es impensable aun en el caso de que el dios que ha plasmado a los mismos hermanos el oro, la plata, el hierro y el bronce, los haya mezclado en virtud del *origen común*; sigue Platón, se tienen que engendrar hijos *semejantes* por lo que en el caso de estar *contaminados* se tienen que *arrojar* inmediatamente a los suyos. La diferencia con el *otro* destaca aún más las propias señas de identidad y la cohesión. En el caso de Herder, la analogía no se hace esperar: “Quien no está con la tribu esta contra mi; es un bárbaro odioso, un extranjero, un enemigo” (Herder 1982, 230). En tal sentido, estar con la tribu es haber surgido de la misma tierra-raíz, el mismo origen y linaje.

### III

Podemos continuar con los paralelismos entre el uso del mito en Platón y el que le confiere Johann Gottfried Herder.

Los fundamentos metafísicos del Estado en Platón se revelan en su estructura. Las clases en las que se dividen los ciudadanos se encuentran en una unidad sistemática, forman un principio unificador pero incommunicable, fijo e inalterable; cualquier intento de cambiarlo o disminuir las diferencias representaría una rebelión contra las leyes de la Naturaleza. Para Platón hay una distinción en el alma del Estado. Las diferentes clases que configuran el Estado platónico, tienen, a su vez, otras almas que representan los diversos tipos del carácter humano.

Herder, así mismo, compara la nación con una esfera, que también se encuentra cerrada e incommunicable con las demás, aunque haya un principio unificador. También señala una idea de identidad basada, no en la constitución política democrática de Voltaire, Rousseau o Kant, sino en la homogeneización interna de una nación o de un pueblo que sustancialmente tiene el centro de gravedad en sí mismo. Para Herder, las leyes de la Naturaleza son más poderosas que los acuerdos políticos.

Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma; esta felicidad no reside ni en la corona de laureles, ni en el abundante rebaño, ni en el barco mercante, ni en las banderas capturadas, sino en el alma que ha adquirido esas cosas, que aspiraba a ellas, que las ha conseguido y no quería sino conseguir las. (Herder 1982, 301)

Esta unidad tiende a la multiplicidad y, utilizando palabras de Herder, diríamos: “disposición en favor de la diversidad”. Sin embargo, tal diversi-

dad no puede obedecer a cambios que tengan que ver con fuerzas ajenas al centro de gravedad de cada pueblo, de la misma forma que para su despliegue las mónadas necesitan de la potencia de su propia savia o fuerza activa.

Esta idea por mantener la identidad nacional al margen del devenir histórico contemporáneo y mestizo en el que unos pueblos se comunican con otros, desemboca en el profundo y sistemático anticosmopolitismo de Herder basado en un pueblo o *Volk* que, como las mónadas, carecen de ventanas hacia el exterior. A pesar de las diferencias entre un autor y otro, lo anterior fue visible para Platón, y se puede notar dentro de los ideales que aparecen en las *Leyes*. Lo anterior ha sido señalado por Rodríguez Adrados de esta forma:

[...] es curioso leer, en las *Leyes*, la afirmación de Platón sobre los inconvenientes que tiene la proximidad al mar por causa del tráfico y la riqueza que eran hábitos de incontinencia. Propugna una economía agraria, prohíbe el comercio a los ciudadanos, etc. (Rodríguez 1975, 18)

Si hacemos una lectura de acuerdo con el contexto histórico, social y político de los autores, nos daremos cuenta que el análisis de Rodríguez Adrados nos invita a que pensemos en el paralelismo que hay entre vertientes: por un lado, la respuesta de Platón contra la ilustración y la democracia ateniense, reformas que Pericles lleva a cabo fundamentándose en el comercio marítimo, y por otro, la postura de Herder contra el cosmopolitismo ilustrado, abanderado por Francia.

Para entender la preocupación y el método pedagógico con que Herder trata de desarrollar sus ideas de volver a lo originario y reivindicar el pasado, hay que contextualizar la época en la que escribió. Prusia se encontraba gobernada por Federico II, quien para conservar y aumentar sus dominios territoriales, puso énfasis en varios aspectos: aumentó la riqueza alcanzada mediante la importación de funcionarios y la aplicación de modelos franceses para el cobro de impuestos; reformó y mejoró la milicia prusiana con medidas extremas, a fin de mantener una obediencia absoluta; para aumentar la población, trajo a colonos extranjeros y desecó grandes extensiones de pantanos; se mostró tolerante con todas las confesiones religiosas y partidario de la aristocracia. A su muerte, tras cuarenta y cinco años de reinado, había duplicado la extensión y población de Prusia (Barudio 1992, 15-240).

Herder ve en ello un grave peligro, ya que, para él, la Ilustración ha traído más males y le hace dudar del progreso y de los avances del presente, a diferencia de los ilustrados, para quienes el tiempo valioso es justamente el del presente. Contra todo esto reacciona nuestro autor y, en palabras de Cassirer:

La idea totalitaria de los autores románticos era por su origen y significación una idea cultural y no política. El universo que ellos anhelaba[n] era un universo de la cultura humana. Su intención era “poetizar” el mundo y no “politizar”. (..) Pero su nacionalismo no era de tipo imperialista. Ansiaban conservar y no conquistar. Trataron, con todo el esfuerzo de su capacidad espiritual, de mantener la peculiaridad del carácter germánico, pero jamás intentaron imponerlo por la fuerza a otros pueblos. (Cassirer 1985, 218)

No obstante, hay que matizar su postura, pues no necesariamente se transforma en una línea definida y directa hacia miopías nacionales. En palabras de Fusi:

El peso de la exaltación del Estado, y del Estado prusiano y la etnicidad y la cultura (lengua, tradiciones populares, mitos) tuvieron en general en la génesis y desarrollo de la nacionalidad alemana –una nacionalidad formada bajo la fuerte influencia del romanticismo–, hizo que la desviación del nacionalismo alemán en los años del II Reich (1871-1914) hacia tesis autoritarias y etnicistas fuera casi natural y hasta inevitable. Lógicamente ni el énfasis en la lengua y en las tradiciones populares ni la glorificación de Prusia equivalían necesariamente a nacionalismo biológico y militarista. (Fusi 2003, 23)

Del anticosmopolitismo de Herder y de su idea por mantener a la nación-mónada dentro de unas fronteras muy delimitadas, podemos, en un sentido platónico, dar al menos el siguiente ejemplo. En *Otra filosofía de la historia*, Herder justificó el derecho a una economía nacional basándose precisamente en una crítica que hace del presente como algo caótico y decadente, producto a su vez de la abertura comercial y cultural que se estaba produciendo en Europa entre los diversos pueblos, pueblos que, para él, solamente pueden prosperar en el símil de la planta: única y exclusivamente en su tierra natal o en su tierra de origen [*Heimat*] (Herder 1982, 324-326).

Sin caer en el etnocentrismo, Herder ofrece una noción de pueblo y de nación antiilustrada, ya que su identidad tiene que ver única y exclusivamente con la homogeneidad de su propia naturaleza. La idea de nación-esfera-mónada acaba encerrando sobre sí misma la identidad del pueblo, con lo que resulta difícil entender la contradicción y ambigüedad en la que se sitúa Herder al infravalorar o despreciar las relaciones entre las naciones-sustancia que pudieran dar lugar a algún cambio cualitativo interno. Es lo contrario: la historia de cada nación o pueblo parece venir marcada *a priori* al margen del contacto con las demás naciones. Por tanto, cada nación, cada pueblo o individuo estarían sujetos a su propia fuerza centrípeta, ubicados como si se tratara de una planta que sólo pudiera crecer y florecer en un determinado suelo, de la misma forma que la fuerza activa de cada mónada o esfera vendría dada en razón de su radio de acción. Entonces, si es el centro lo que nos arrastra, quiere decir, frente a la filosofía de la historia



de Voltaire o a la posterior *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de Kant, que la novedad no es lo importante, sino el pasado, el origen, la tradición propia de cada pueblo.

Hay otro paralelismo: el poder mitológico de la dialéctica en Platón como escala para alcanzar la contemplación de la belleza en sí. Según Diotima, la dialéctica entre los cuerpos bellos, las cosas bellas y las leyes bellas y la Belleza en sí consiste claramente en aceptar la base fundamental del mito: el Estado. Esta mitologización transforma a los seres humanos en mercancías, medios o en palabras del *Banquete*, en escalas para ascender hasta el conocimiento de la ciencia única que nos llevaría a contemplar la belleza en sí, al margen de su materialidad y contingencia. El fin justifica los medios, de donde se colige el elogio que hace Platón de una mentira noble.

Si nos ponemos en el caso de Herder ante los atropellos que estaba llevando a cabo la ilustración, señalaremos que la influencia de Platón es más profunda de lo que parece a simple vista cuando se trata de racionalizar el sufrimiento humano. Frente al escepticismo de Voltaire, para quien el sufrimiento, las catástrofes, las guerras y matanzas religiosas ponen en duda la identificación entre filosofía de la historia y Bien, Herder escribe lo siguiente:

El que quiera calcular y pesar lo que conviene al mundo, que lo haga. delante [sic] de sí posee un gran número de puntos de referencia que, en la mayoría de los casos, no son inciertos: el camino de la providencia se dirige hacia su meta incluso pasando sobre millones de cadáveres. (Herder 1982, 358)

De manera que el platonismo se revelaría, en Herder, de la mano de la armonía preestablecida en Leibniz. El paradigma monadológico es empleado por Herder para explicar la diferencia cultural y mantener un equilibrio siempre inestable entre lo uno y lo múltiple, entre el universalismo y el particularismo. El sistema monadológico explica el orden del mundo a partir de las relaciones entre estados independientes, esto quiere decir que el mundo de la existencia de las sustancias es la “fragmentación en una multiplicidad de unidades irreducibles las unas de las otras e independientes entre sí” (Renaut, 1993, 230). Cada individualidad tiene un orden natural y primitivo creado por Dios. El orden del mundo a partir de las individualidades monádicas independientes se resuelve vía Leibniz por la armonía preestablecida puesto que igualdad no significa permeabilidad o relación libre entre ellas. Este optimismo deja ver nuevamente la influencia de su maestro Leibniz. Así mismo, Kant, ante el problema del mal, hará una dura crítica a todos los intentos de la teodicea, señalando el fracaso de los ensayos filosóficos, en ese aspecto, ante la oposición entre la sabiduría suprema de Dios y lo que se manifiesta en el mundo como negativo.

Se trata de una forma religiosa de combatir la incredulidad, de no ver el auténtico progreso, si nos quedamos mirando exclusivamente una parte de la historia. Por un lado, Herder critica los vicios del presente; pero su último y definitivo punto de vista o perspectiva histórica va más allá de la pequeñez de lo que el hombre puede observar y comprender. Esto hace de Herder un optimista respecto de la humanidad, que en su pluralidad cultural racial o nacional no deja de observar el mismo cordón umbilical que conduciría a la meta. Por estas razones, y para combatir la ignorancia del que ve el universo sólo desde la parte y no desde el todo, diremos en palabras de nuestro autor “qué tengo que decir yo del gran libro de Dios que se extiende sobre el universo y el tiempo, del que apenas soy una letra, del que apenas percibo tres letras en torno mío” (Herder 1982, 336).

Hacia los tres, —Platón, Leibniz y Herder— podría ir dirigida la protesta de Hécuba en *Las Troyanas* de Eurípides:

Estúpido el mortal que prosperando, cree que su vida tiene/ sólidos apoyos; pues el curso de nuestra fortuna es el/ saltar atolondrado del demente, y nunca nadie es feliz para siempre. (Nussbaum 1995, 398)

Herder, al decir que “cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma”, nos deja entrever otro paralelismo con Platón respecto a la idea de felicidad. Según el Ateniense, felicidad o *eudaimonía* significa libertad interior, la cual no depende de circunstancias accidentales y externas, sino de la armonía, de la debida proporción en el propio ser del hombre. Mientras que para Herder esta no deriva de circunstancias externas, e incluso, en su caso, varía de una nación a otra.

Herder en distintas obras, por ejemplo *Extractos de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos* (Herder 1982, 233-24), utiliza el mito romántico del pueblo o *Volk*, con la finalidad de recuperar la identidad perdida mediante las canciones populares (*volkslieder*) que se expresan a través de un lenguaje propio, el cual, a su vez, actúa como una raíz originaria y pura. Los cantos populares evocan el recuerdo de acontecimientos que forman la historia común y cohesiva de una nación.

En efecto, Ossian despertó en Herder un gran entusiasmo por la poesía primitiva:

Ya sabe usted, por tanto, que cuanto más primitivo, esto es, cuanto más activo sea un pueblo —pues no otra cosa significa la palabra— tanto más primitivas, es decir, tanto más vivas, libres, sensibles, líricamente activas, serán sus canciones, en caso de tenerlas. Cuánto más alejado esté el pueblo del pensamiento, el lenguaje y los modos literarios artificiosos, científicos, tanto menos estarán sus canciones hechas para el papel y tanto menos serán sus versos letra muerta. (Herder 1982, 239)

El papel del mito en Herder es el de rescatar lo original de cada cultura. Para cosegarlo, resulta fundamental el papel desempeñado por la lengua, la poesía y las canciones populares, ya que manifiestan su fuerza y vitalidad; un escritor original siempre debe ser un autor nacional y el poeta debe escribir siempre en su lengua materna para evitar que se pierda el estilo primitivo y lograr que se sientan las voces, los sonidos y el ritmo de cada pueblo. El tema del lenguaje en los escritos de Herder es constante y lo aborda desde las más variadas perspectivas, aunque no de manera sistemática: lo enfatiza continuamente como un aspecto imprescindible para la formación de una cultura determinada.

Herder reacciona en contra del monopolio de la cultura europea a través de la lengua francesa. Para la hermenéutica esto tiene un valor de suma importancia, puesto que, como ha señalado Gadamer frente a las teorías mecanicistas del lenguaje, la unidad de pensamiento y habla nos lleva a comprender que la lengua es una manera de ver el mundo (Herder 1982, 336), una experiencia única del mismo, en tanto experiencias de la diversidad de la estructura del lenguaje humano (Gadamer 1977, 483). Herder, ante la mimesis hueca que produce el francés, reivindica las lenguas nacionales como una determinada forma de existir.

El lenguaje universal empleado por la ilustración es el de la física matemática: Kepler, Galileo, Descartes, Newton; por el contrario, Herder pretende ir al origen, a las raíces mismas que forman la identidad de cada pueblo, entre las que se encuentran, en primer plano, el lenguaje —propiamente la lengua materna—, la cultura, la historia, la geografía, etcétera. Ante las ideas de la Ilustración que pretenden uniformizar, Herder quiere otra perspectiva para la Filosofía de la Historia, comenzando con la revalorización prerromántica de lo individual concreto frente a lo universal abstracto. La originalidad herderiana consiste en la capacidad que tuvo para transformar las claves de la metafísica de Leibniz en consideraciones sociales, históricas y culturales.

Para Platón solo la cultura griega es capaz de confrontarse con los bárbaros. En *La República*, señala el Estado ideal gobernado por filósofos, el inicio de esta explicación hace referencia al cuerpo humano que secciona en tres partes: cabeza (razón-sabiduría), pecho (voluntad-valor) y vientre (deseo-moderación). En el caso de Herder la analogía platónica del cuerpo como un organismo es retomada. Sin embargo, Herder se opone a la idea de Estado racional que no toma en cuenta las tradiciones ni los sistemas de organización originarios sería más bien una especie de Estado orgánico, los pueblos no están llamados a convertirse en Estados artificiales en detrimento de su diversidad característica, más que política habla de cultura: “en

qué consiste la verdadera cultura. No solo en promulgar leyes sino en crear costumbres.” (Herder 1982, 78).

Sin embargo quisiéramos aclarar que consideramos que al no referirse directamente a la política no implica que no haya política en sus escritos pues ya en su tiempo tuvo problemas al querer publicar ciertos escritos con implicaciones más polémicas y políticas.

Herder retoma las ideas de comunidad orgánica medieval contraponiéndola al Estado racional representado por Federico II a quien dirige fuertes críticas: “Tantas naciones hermanas, y no una monarquía sobre la tierra. Cada una de esas ramas formaba hasta cierto punto un todo y producía sus renuevos; todas crecían juntas, se entrelazaban, se confundían, cada una con su propia savia.” (Herder 1982, 318)

En definitiva, con el presente estudio hemos querido exponer algunas de las características comunes que encontramos entre Platón y Herder, a propósito del origen como mito político para el griego, y como mito de la procedencia unificadora nacionalista [*Volk*] para el prusiano. En el ámbito latinoamericano, el mito de la identidad también tiene sus repercusiones. Basta citar a Uslar Pietri a modo de ejemplo:

Desde el siglo XVIII, por lo menos, la preocupación dominante en la mente de los hispanoamericanos ha sido la de la propia identidad. (...) Se ha llegado a hablar de una angustia ontológica del criollo, buscándose a sí mismo sin tregua, entre contradictorias herencias y disímiles parentescos, a ratos sintiéndose desterrado en su propia tierra, a ratos actuando como conquistador de ella, como una fluida noción de que todo es posible y nada está dado de manera definitiva y probada. Sucesiva y hasta simultáneamente muchos hombres representativos de la América de lengua castellana y portuguesa creyeron ingenuamente, o pretendieron, ser lo que obviamente no eran ni podían ser. Hubo la hora de creerse hidalgos de Castilla, como hubo más tarde la de imaginarse europeos en el exilio en lucha desigual contra la barbarie nativa. Hubo quienes trataron con todas las fuerzas de su alma de parecer franceses, ingleses, alemanes y americanos del norte. Hubo más tarde quienes se creyeron indígenas y se dieron a reivindicar la plenitud de una civilización aborígen irrevocablemente interrumpida por la Conquista, y no faltaron tampoco, en ciertas regiones, quienes se sintieron posesos de un alma negra y trataron de resucitar un pasado africano. Culturalmente no eran europeos ni mucho menos podían ser indios o africanos. (Uslar Pietri 1996, 252-253)

#### IV

Podemos observar la dirección reconocible del mito en la filosofía como todo un proceso de regresión, y puede otorgársele ese sentido, en los llamados mitos *de retorno al origen*. Se trata de la pérdida de la pureza original y la necesaria recuperación a través de un camino de regreso, a un estado

previo, tal vez a un útero primigenio que posibilita alcanzar un renacimiento místico.

El mito dispone de símbolos para aproximarse a realidades que escapan a la palabra y a la razón. La construcción mítica articula una realidad que abre las puertas de par en par a la subjetividad. Las naciones culturales son portadoras de mitos que las dotan de relatos fundacionales que deben excluir cualquier referencia que deje en entredicho su supuesta singularidad; ese mito del origen raya el llamado *narcisismo de la diferencia*. Se necesita una ficción que dé cuenta, explique y legitime esa necesidad de ser diferente desde el mismo origen. En este sentido, a pesar de las diferencias, el paradigma clasicista platónico y el paradigma prerromántico alemán herderiano coinciden en el encadenamiento insuperable a un determinado origen del alma, que, en el caso de Herder, corresponde al origen del *Volk* alemán.

## Bibliografía

- Bowra, C.M. (1979). *La Atenas de Pericles*. Madrid. Alianza editorial.
- Cassirer, E. (1985). *El mito del Estado*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Fusi, J. P. (2003). *La patria lejana. El nacionalismo en el siglo XX*. Madrid. Taurus.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- Herder, J. G. (1982). *Obra Selecta*. Madrid. Alfaguara.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Madrid. La balsa de la Medusa-Visor.
- Platón. (1974) *El Banquete. Fedón. Fedro*. Madrid. Editorial Guadarrama.
- (1986) *Diálogos IV: República*. Madrid. Editorial Gredos.
- Renaut, A. (1993). *La era del individuo*. Barcelona. Ediciones Destino.
- Rodríguez Adrados, F. (1975). *La Democracia Ateniense*. Madrid. Alianza Universidad.
- Uslar Pietri, A. (1996). *La invención de América mestiza*. México. Fondo de Cultura Económica.