

Los mitos de la creación y de la culpa

¿Un problema político o cosmológico?

Roberto Hernández Oramas*

La presente intervención nos ofrece la oportunidad de reiniciar una investigación a la que años atrás le dedicamos atención cuando por necesidades académicas nos interesamos por la fenomenología y por la admiración, el estupor y/o el miedo que despierta el descubrimiento de lo "otro", o de "lo sacro", como diría Rudolf Otto. En específico este ejercicio es un acercamiento a los planteamientos que realiza Platón en el diálogo del *Timeo*, a las reflexiones que en la *Simbolique du mal*, segundo tomo de la *Finitude e culpabilite* hace Paul Ricoeur y a la excelente y motivadora obra de George Steiner: *Las gramáticas de la creación*.

El mito no es, estrictamente hablando, lo opuesto al Logos, a lo racional, como tradicionalmente se ha venido considerando, como lo opuesto a lo filosófico o a lo científico. El mito, para Platón y los griegos es una forma de acercamiento intelectual a lo que se esta considerando, a aquello que se ha convertido en objeto de estudio, en objeto de reflexión. Es un Logos específico, un discurso de y sobre lo probable a un no demostrado científica y filosóficamente. Susceptible de error, pero también de comprobación. Un conocimiento que carece aun de los elementos que lo conduzcan a la afirmación verdadera pero cuya apreciación, hasta ahora, lo hacen probable. Marx en su *Introducción a la crítica de la economía política*, nos advierte la capacidad que el hombre tiene de aprehensión sobre la realidad, Max decía hay varias formas de aprehender la realidad, además de la científica: una de ellas es la religión. La religión tiene su forma peculiar de aprehender la realidad y manifestarla a través de un discurso propio, de un lenguaje mítico, de un "mitos" que satisface las ansias, los deseos, los temores pero cuya comprobación resulta poco probable, pero cuya negación resulta, también, temeraria. El lenguaje mítico es, lo veremos, necesariamente simbólico, un discurso que requiere el auxilio, sino de la razón, sí de la imaginación y se expresa, por ende, no solo por la palabra sola sino requiere del símbolo, de lo simbólico y se hace concreto en lo ritual. El rito, es precisamente eso, la repetición constante de actos simbólicos que continuamente aluden al mito que los justifica y los explica. En lo religioso, mito, símbolo y rito se requieren y se necesitan.

George Steiner nos informa sobre las diferentes formas de aproximación al fenómeno religioso y a la problemática de la Creación y la Caída. Esto puede ser a través de la Teología, a través de la Estética o a través de la Filosofía.

Los teólogos se esfuerzan por explicar el fenómeno mediante el análisis exegético, o hermenéutica como diríamos hoy, de los libros sagrados. Sea la *Biblia*, el *Nuevo y Antiguo Testamento*, el *Coran*, los diferentes códigos de la anti-

* Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

güedad, como el de *Amurabi* o el *Chilam Balam*. Ello exige un presupuesto, como revelados estos libros requieren de la creyente aceptación de la fé en ellos de que su autoría se debe a un ser trascendente que inspira a un autor humano y mediante él transmite su mensaje.

La exégesis intentará hacer clara esta escritura. Cabe señalar que estos escritos, son en un buen número de ellos, obras de gran calidad literaria y estética, por ejemplo: una humana lectura del *Cantar de los cantares* nos hace reconocer un sublime erotismo, demasiado anticipado a su tiempo, susceptible a comparación a las *Mil y una noches*, cronológicamente muy posterior, o a la lectura de los profetas.

La teología, la ciencia o el tratado sobre Dios, no se encierra solo en el análisis de los textos, aunque sin estos no tendría sentido, sino que racionaliza y fundamenta las conclusiones humanas sobre los mismos que reciben el nombre de dogmas, normas, reglas que intentan influir en el actuar de los creyentes bajo la amenaza o, eufemísticamente hablando, la advertencia de las consecuencias, ya no posibles sino irremediables si no se acata lo hermosamente descrito en el mito, pero terrible e insoportable en la pena. Estupor, admiración, asombró ante las maravillas de la creación, temor, temblor miedo ante la culpa. Extremos dialécticamente opuestos que la razón, ajena a la religión, tratará de sintetizar en un término medio sensatamente más aceptable.

¿Qué hay o puede haber entre el éxtasis que produce el admirar el fenómeno de la creación, de la contemplación del origen del cosmos, de los dioses, de los hombres, de los animales, de los elementos vitales y de las cosas y el terrible castigo de la culpa personal o heredada? Ahí la misión de la teología moral, dogmática, exegética, etc.

La Filosofía por lo contrario parte de proposiciones reales, no de suposiciones. Sobre todo la filosofía que se ha desarrollado en el siglo XX se ha centrado en el análisis de los hechos, o de los fenómenos recentrandose sí en reflexiones entorno a los problemas epistemológicos y sus correlaciones con las diferentes manifestaciones del conocimiento científico, en el lenguaje como instrumento de comunicación que da sentido y significado a los signos lingüísticos, a las palabras; con un acentuado rechazo, sobre todo en los 3 primeros cuartos de siglo, a todo lo que significara metafísica, más aun nos atrevemos a afirmar su fuerte fundamentación materialista. En este sentido tanto el neopositivismo como el marxismo coincidieron. No obstante, esto no significó ignorar el fenómeno religioso como una manifestación humana y que por lo mismo exige una explicación de sus causa y motivaciones. En este cometido la fenomenología ofreció un excelente instrumental metodológico a grado tal que no solo se fortaleció la filosofía de la religión, sino que surgió una disciplina específica la fenomenología de la religión. La fenomenología exige en primer lugar poner entre paréntesis toda afirmación sobre el objeto en estudio y dejar ser al fenómeno, lo que Husser llamó la Epojé. Lo importante no es lo que pensamos sobre de, o lo que el sujeto concibe del objeto sino observar al fenómeno mismo y permitir que el fenómeno mismo se exprese, se manifieste. La manifestación del fenómeno es lo importante, es él el que se devela, hace manifiesto lo que es ante nosotros. No es una revelación es una develación, es quitar el velo tras el que se oculta lo que realmente es. Consiste en dejar hablar al fenómeno quien es el que debe decirnos lo que en sí es. La actitud del sujeto cognocente es observar, no decir lo que le parece que es, sino acoger al fenómeno, lo que significa intuir las esencias, es decir expresar lo que es en sí. Por ello no es de extrañarse el surgimiento de una

epistemología y una nueva Ontología donde el ser nos dice lo que es en sí, o lo que en sí es y no una esencia o substancia innasible. El sujeto en el acto de conocer, de recibir esta luz, como dice Heidegger presta al objeto su lenguaje y lo describe, pero describe lo que está ante sus ojos, lo que se ve. El lenguaje por lo tanto se convierte en “la casa del ser”.

Ante esto no es de extrañar el desarrollo que tuvieron las ciencias del lenguaje a partir del segundo cuarto del siglo XX. La Lingüística, la Semántica, la Semiótica y la Hermenéutica posteriormente.

En el fondo ¿En que consiste la Antropología estructuralista de Claude Levi Straus? recordemos sus estudios sobre la organización parental, o sistemas del parentesco y el pensamiento primitivo.

En lo concerniente a lo religioso, como expresión y manifestación del hombre, la filosofía y fenomenología de la religión, apoyadas en la historia de las mismas, se convierten en un instrumento para el estudio de dicho fenómeno obteniendo una descripción objetiva en su conocimiento.

Por lo que respecta a la estética, permítanme empezar con una cita ilustrativa: “Hay tres tipos de lector: el que disfruta sin juicio; el que, sin disfrutar, enjuicia, y otro, intermedio, que enjuicia disfrutando y disfruta enjuiciando; éste es el que de verdad produce una obra de arte convirtiéndola en algo nuevo.” (Goethe. Carta a J. F. Rochlitz, fechada el 13 de junio de 1819; WA IV, tomo 31, P. 178)

El redescubrimiento de este “algo nuevo” es descubierto por la teoría de la recepción, misma que se presenta vinculada a la experiencia estética, en tanto que la experiencia estética puede darse partiendo de la experiencia concreta.

La experiencia estética presenta al receptor (o espectador como lo consideraban los griegos) las pasiones humanas como si se tratasen de una persona individual y cuya vida afecta su praxis vital.

La experiencia estética va más allá de una conceptualización, pues presenta su propia estructura e historia. Sus propiedades estructurales, que también son históricas, presentan dos importantes aspectos del comportamiento: el receptivo y el comunicativo. En su aspecto receptivo, la experiencia estética “actualiza” el pasado, al hacer que parezca de manera nueva lo pasado, ejecutando con ello una función descubridora que procura placer por el objeto en sí, placer que se da en el presente pero que surge sobre lo pasado, situación que nos puede llevar al mundo de la fantasía, abriendo un espectro de posibilidades de actuación reconociendo el pasado o el tiempo perdido.

La recepción nos llevaría, por un lado a aclarar el proceso por medio del cual se concretiza el efecto y el significado del texto para un lector actual que actualiza la obra, y por el otro lado reconstruir el proceso histórico en el que el texto o la obra ha sido aceptada e interpretada siempre de manera diferente por los diferentes receptores de épocas diversas. La aplicación debe ser entonces la exigencia de medir el efecto actual de una obra de arte en la historia previa de su experiencia y formar el juicio estético de las dos instancias: efecto y recepción. Efecto y recepción se convierten en el nuevo interés para la teoría estética en cuanto que mantiene vigente la experiencia estética con cada nueva interpretación pues, descubre las unficones de las construcciones de sentido “latentes” u “ocultas” al sujeto.

El *Timeo* es uno de los diálogos de Platón que ha gozado de gran aceptación en la civilización occidental. Se hace presente mediante la tradición neoplatónica y encuentra un gran recibimiento tanto en la antigüedad como en la Edad me-

dia a grado tal que a finales de ésta e inicio del Renacimiento se identificaba y reducía la doctrina Platónica a este diálogo. Por otra parte es uno de los escritos de Platón sobre del cual no existe la menor duda de su autenticidad.

En cuanto al lugar que ocupa en el corpus Platónico, según los traductores y comentaristas, podemos hablar de un lugar cronológico y de un lugar dramático. En cuanto al primero lo podemos ubicar por el año 360 a C., “después de los avatares del segundo viaje a Siracusa”. En cuanto a la cronología dramática la razón parece aconsejar a aceptar la teoría de quienes lo consideran un diálogo de vejez inmediatamente posterior a la República y, conjuntamente con *Critias*, anterior, probablemente, al *Filebo* y seguramente a las *Leyes*. Esta puntualización es indispensable para quien esté interesado en el real contenido, significado y trascendencia del diálogo.

El mismo platón circunscribe los límites y dificultades de la obra. Por una parte resulta de difícil comprensión para el no iniciado, es decir sus destinatarios no son el público en general, sino aquellos conocedores de la filosofía y en especial de la doctrina platónica, es de suponerse, para los integrantes de la Academia. El motivo es doble, por una parte el objeto mismo de que se trata. El origen o creación del mundo, es decir del cosmos y del hombre, cuya naturaleza es: “sensible, opinable y en cambio permanente sin alcanzar nunca al ser”, lo que requiere un Logos, un discurso de relatos probable, cuya exactitud es aproximada y hay por lo tanto “no solo un momento de error, sino, sobre todo, de inexplicabilidad en términos racionales”. Un Logos que toma la forma de mito, de discurso o relato que intenta una descripción objetiva limitada a una esfera precisa, lo que induce a entender en parte su contenido y no en su totalidad. El objeto, el destinatario y el discurso impiden una comprensión inmediata, de ahí que se quiera el análisis de un contexto más amplio para entender el contenido, la significación y la intención del autor.

El diálogo inicia con una introducción que precede a la exposición de *Timeo* y que resume la conversación anterior en torno al estado ideal, y que presenta a los interlocutores. La exposición de *Timeo* -el conjunto del diálogo- se desarrolla a través de tres relatos:

- I Las obras de la razón
- II La contribución de la necesidad
- III la mezcla del límite y de lo ilimitado, como se da en el hombre.

De ello se desprende: *a*) La creación de un mundo jerárquica y armónicamente organizada, obra de un arquitecto o demiurgo inteligente, creado conforme a un modelo eterno, pero a la vez sensible. Un ser viviente hecho lo mejor posible conforme a los principios de inteligencia y necesidad que explican la causalidad y la necesidad.

b) Producto de la armonía el universo es un mundo perfecto y por lo tanto un mundo bello. “El demiurgo del *Timeo*, dice Steiner es un matemático y arquitecto supremo que construye al son de la música” El cosmos del *Timeo* “es el más bello entre todas las cosas”.

- I) *Las obras de la razón (27d-47e).*- El discurso de *Timeo* avanza aquí descendiendo de lo mayor a lo menor, de lo general a lo particular y de la unidad a la multiplicidad.
 1. Introducción (27d-30c).- *Timeo* aclara cuáles han de ser los princi-

pios fundamentales de este primer logos acerca de la creación. Distingue tres ámbitos, el ser eterno, el devenir que nunca es y nace y muere continuamente y la causa del devenir (27d-28b). Al primer ámbito pertenece el modelo eterno, al segundo, el mundo sensible y al tercero, el demiurgo inteligente (28b-30a). Finalmente, el universo es caracterizado como un ser viviente dotado de razón, puesto que el demiurgo al crearlo en su bondad quiso hacerlo lo mejor posible (30b-c).

2. Creación de los seres vivientes eternos (30c-47e)
 - 0.1 Creación del mundo (30c-34b)
 - 0.1.1 El cuerpo del mundo (30c-34b).- El universo es un ser viviente perfecto, imagen del ser viviente inteligible (30c-d) es único (31a-b) y está constituido por cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra (31b-32b) para poseer una proporcionalidad adecuada e indestructible (32c-33b). Su forma es esférica y gira sobre sí mismo (33b-34b)
 - 0.1.2 El alma del mundo (34b-36b).- El alma del mundo, aunque posee prioridad ontológica, es tratada posteriormente en el discurso de Timeo, lo que no significa que haya sido creada después del cuerpo (34b-c). El demiurgo la compone de lo mismo, lo otro y la mezcla de estos dos elementos, dividiéndola en un círculo de lo mismo (la esfera de las estrellas fijas) y de lo otro que a su vez es dividido en siete círculos interiores, desiguales entre sí, que se mueven con un movimiento ordenado (35a-36d).
 - 0.1.3 Unión del cuerpo y del alma del mundo (36d-38c).- El demiurgo extiende el alma desde el centro del cuerpo del mundo hasta sus extremos, cubriéndolo completamente. Ésta, una vez unida a él, puede, por las propiedades de sus componentes, llegar al conocimiento de todos los objetos, sean estos sensibles o inteligibles (36d-37c). El demiurgo crea el tiempo para que el universo sea imagen móvil de la eternidad (37c-38a).
 - 0.2 Creación del resto de los seres divinos (38c-41a).
 - 0.2.1 Los cuerpos celestes (38c-40c).- A continuación, Timeo describe la creación de los planetas y sus movimientos en el cielo en los siete períodos del círculo de lo otro (38c-39e), las estrellas fijas y su esfera, correspondiente al círculo de lo mismo del alma del universo (39e-40b), y finaliza en la creación de la tierra (40b-c).
 - 0.2.2 Los dioses de la mitología (40d-41a).- El paso siguiente sería ocuparse la genealogía de los dioses mitológicos, pero Timeo aquí se atiene a lo narrado por los poetas.
2. Creación del hombre (41a-47e).- El último paso de este primer logos lo constituye el relato de la creación del hombre por parte de los dioses más jóvenes. En él, la creación del alma sirve de puente entre la creación de lo generado inmortal a la de lo generado mortal.
- 0.3 Encargo del demiurgo a los dioses inferiores (41^a-d).- El demiurgo, que se encargó directamente de la creación de los seres divinos, encomienda a hora la tarea de engendrar el cuerpo humano a los dioses creados por él. La razón es el único elemento en el alma humana que es obra suya.
- 0.4 Creación del alma humana (41d-42e).- Una vez creadas las almas humanas con los restos de la sustancia que había servido para crear el

alma del mundo, el demiurgo les muestra las leyes del destino, que implican su transmigración según su conducto en esta vida.

- 0.5 La obra de los dioses menores (42e-47e)
 - 0.5.1 Creación del cuerpo y su unión con el alma (42d-44d).- Los dioses menores crean el cuerpo del hombre al que unen el alma imitando la acción del demiurgo. El alma se convulsiona al entrar en el cuerpo moral.
 - 0.5.2 Estructura del cuerpo (44d-45b).- La estructura del cuerpo es explicada teológicamente. La cabeza sirve para albergar la parte más divina del alma, la inteligencia, Las funciones de las otras partes son aclarada a partir de esta estructura jerárquica.
 - 0.5.3 Las sensaciones (45b-47c).- El relato concluye con el tratamiento, también desde una perspectiva teleológica, de dos sensaciones: la vista (45b-47c; mecanismo de visión, 45d-b, visión en sueños, 45d-46c, reflejos en superficies, 47a-c) y el oído (47c-e). Hay un excursu sobre las causas auxiliares de estos fenómenos y su explicación teleológica (47^a-c)

II) La contribución de la necesidad (47e-69c).- El logos avanza en esta parte del discurso de la indeterminación a la determinación.

- 1. Introducción (47e-48d).- El relato que acaba de finalizar da sólo una visión incompleta. Debe ser completado explicando la causalidad de la necesidad, porque el mundo es el producto de la mezcla de inteligencia y necesidad (48a1-3). Es necesario aclarar los principios de lo devenido (48e-52c) desde una nueva perspectiva e introducir un nuevo principio, el receptáculo (48e.51d), en el que se reflejan las ideas y que, en constante cambio adopta las distintas formas del mundo ideal y da lugar al mundo fenoménico que nos rodea. Las ideas funcionan a la manera de un padre sobre esta madre que es el receptáculo (50c-52d).
 - 1. Los elementos (52d-61c).
 - 0.1 La situación antes de la creación (52d-53b).- Antes de la ordenación de la materia, ésta se hallaba en un continuo movimiento caótico que mostraba como huellas de los elementos primordiales, fuego, aire, tierra y agua.
 - 0.2 Estructura de los elementos (53c-61c).- Los elementos están constituidos por triángulos rectángulos e isósceles, que dan cuenta no sólo de la diferencia, sino también de la mutación de un elemento en otro (53c-57d). En esta transformación constante se producen movimientos de los elementos desde y hacia sus regiones propias en el universo (56c-57c), dando lugar así a subespecies y formas mixtas (58c-61b).
 - 2. Las cualidades sensibles (61c-68d).- Los objetos constituidos por los elementos poseen unas cualidades sensibles que son percibidas por todo el cuerpo (61d-65b), como la relación calor-frío (61d-62b), duro-blando (62B-c), pesado-liviano (62c-63e), áspero-suave (63e-64a), placentero-doloroso (64a-65b), o por órganos especiales (65b-68d), como los sabores (65b-66c), olores (66d-67a), sonidos (67a-c), colores (67c-68d).
 - 3. Conclusión (68e-69a).- Esto fue lo que el demiurgo tomó de la ne-

cesidad en la creación del mundo. Por ello, es necesario reconocer dos tipos de causas, lo necesario y lo divino.

- III) La mezcla de inteligencia y necesidad (69b-92c).- En su tercer movimiento, el logos discurre de lo superior a lo inferior.
- o. Introducción (69b-c).- El final del discurso describe la obra conjunta de la razón y la necesidad. El dios introduce orden y proporción, comenzando por los elementos. Tras crear el mundo y los dioses, encarga a éstos la creación del hombre.
 1. El hombre (69c-90d).
 - 1.1 Anatomía (69c-77c).
 - 1.1.1. El alma (69c-72e).- Los dioses crean en primer lugar las partes mortales del alma, lo irascible y lo concupiscible (69c-72e). La primera se encuentra en el tórax (70^a-d), mientras que la segunda ocupa la zona del vientre (70d-72e).
 - 1.1.2 El cuerpo (72e-79a).- Timeo describe a continuación las partes del cuerpo creadas por los dioses: vientre e intestinos (72e-73a), huesos y médula ósea (73b-74a), carne, nervios y tendones (74a-75d), boca (75d-e), piel y pelos (75e-76d), uñas (76d-e) y sistema circulatorio (77c-79e). Hay un excursus sobre las plantas (76c-77c).
 - 1.2 Fisiología (79a-81e).- Son descritos dos aspectos de la fisiología del cuerpo humano: 1)relación entre circulación, respiración y alimentación (79c-80c), y 2)la alimentación y la sangre y su significación para el crecimiento, el envejecimiento y la muerte (80d-81e).
 - 1.3 Patología (81e-87b).- La exposición desemboca en un tratamiento de las diversas enfermedades que pueden atacar el cuerpo (81e-86a)y el alma (86b-87b).
 - 1.4 Terapéutica (87c-90d).- Las propuestas curativas a las disfunciones del cuerpo y el alma se centran sobre todo en la relación correcta entre ambos elementos (87c-89d) y en el cuidado de las tres especies de alma (89d-90c). El aparato termina con una loa al intelecto (90a-d).
 2. El resto de los animales (90c-92c).- Finalmente es explicado el mecanismo de las leyes del destino, que hacen que el mundo se pueble de animales, dado que los hombres que no han sabido respetar el orden natural son condenados a reencarnarse en una vida subsecuente en un animal inferior: mujer (90e-91d), pájaros, cuadrúpedos, reptiles y gusano, peces y moluscos (91d-92c).

Sin duda alguna el Timeo es “la exposición escrita mas acabada de la doctrina física de Platón” sin embargo tomando en cuenta su cronología dramática este diálogo depende de su perspectiva teleológica.

El fin es explicar la creación del hombre para dilucidar un estado político de acuerdo con su naturaleza. Sólo en segunda instancia es el Timeo una cosmología. Forma parte de un proyecto político. Sobre todo, procura poner en claro la analogía existente entre el mundo de las ideas y este mundo y entre este mundo (macrocosmico) y el hombre (microcosmos). El Timeo trata, entonces, de dar una fundamentación natural a la ética y la política, a la vez que alude a la fundamentación ontológica de la física. Esto también aclara la relación con otros diálogos que la introducción postula. Platón pone su cosmogonía en relación con la República porque en ésta se explica la relación hombre-pólis y en aquélla la del hombre y el mundo.(Platon, 2000; 139-143).

Y ¿la fealdad?, se pregunta Steiner. En el universo platónico no hay lugar para la fealdad, por que el universo se ha constituido, creado, conforme al arquetipo que de él existe en el mundo ideal, y por que en la realidad, en el universo en sí, no hay fealdad. El hombre empero puede denigrarlo y denigrarse.

Platón termina precisamente hablando sobre el comportamiento humano y sus consecuencias. La pena y la culpabilidad, pero que no son del mundo ideal ni del mundo real sino consecuencia del actuar del hombre, lo que le da ocasión para introducir su teoría de la reencarnación o de la reminiscencia.

Paul Ricoeur, en su época de fenomenólogo, realizó un largo estudio que intituló *Finitud y Culpabilidad*, dos elementos fundamentales en la constitución del ser humano y en su deseo innato de trascendencia, o en otras palabras en su deseo de inmortalidad o al menos de no querer morir. Una inmortalidad que parecería pertenecerle, pero que perdió por culpa de una caída, de ahí la fatalidad del mal que, a pesar de sus esfuerzos, le persigue. El mal y sus diversas manifestaciones, como por ejemplo la enfermedad, requiere ser comprendido por lo que se exige una explicación. Platón mismo en el *Timeo*, bajo los principios de las matemáticas, de la geometría y la armonía, señala las causas y las formas de las enfermedades, así como sus remedios.

Ricoeur dedica el segundo tomo de *Finitud y Culpabilidad* precisamente al estudio ontológico del mal, desde la perspectiva de la filosofía y fenomenología de la religión. En *La simbología del mal*, intenta responderse a la pregunta del origen y constitución, de la razón de ser, de la existencia del mal.

El mal es un motivo presente en toda expresión y manifestación religiosa, es parte indispensable en el devenir de toda religión es, podemos afirmarlo, uno de sus resortes primordiales. Su aparición no se debe, por supuesto, de manera directa al Autor o Creador pero cuya responsabilidad no está del todo descartada. Se supone que el mal en el individuo se origina por algo impuro existente en él, impureza heredada, de la que no es responsable como tampoco lo es de su propia existencia y que al aceptar la una acepta la otra. Esta impureza-origen de sus males es el resultado de una caída llamada por algunos pecado, que provoca el sentimiento de culpabilidad, aunque no necesariamente, y que han hecho merecer una pena o un castigo. El castigo cierra el círculo, en la explicación, que se inicia no con la caída sino en la impureza -efecto de ésta-. Esto es imposible por que cosmológicamente hablando, han antecedido actos o estados donde todo era perfecto como primer resultado de la acción creadora, de la creación. Para volver al estado originario se requiere de la *purificación* el instrumento que sirve, en la religión, como medio para unir lo finito con lo infinito, lo mortal con lo inmortal y cumplir así el imperativo "Seréis como dioses". El eterno retorno Nietzscheano. El fundamento de las exigencias de Zaratustra. Esto que se sabe, que forma parte de las tradiciones de casi todos los pueblos, exige una explicación que nos muestre su racionalidad. El esfuerzo de Ricoeur, dentro del contexto intelectual de su tiempo, se centra en la reflexión en torno al símbolo. El símbolo dice, nos excita a pensar, a buscar, el sentido, el significado. La filosofía debe partir del hecho, no para justificarlo, la filosofía no justifica nada. La filosofía explica, muestra el porqué, preocupada no por la contemplación de su posible verdad sino por la consecuencia que de ella se tiene. El mundo simbólico se refleja en la realidad concreta del comportamiento de los individuos obteniendo por ello una dimensión ética, una dimensión política y por ende social y por ello su relación con el poder. La religión como decía Gramsci, forma parte de las estructuras del poder, por ello requiere ministros y

tiene necesidad de sus propios intelectuales. El símbolo no tiene sentido en sí, requiere para su conocimiento del lenguaje, del relato mítico del discurso que describa el dato, el hecho tal como se supone que sucedió -sea verídico o simplemente alegórico-. En fin de cuentas, es el mundo de lo religioso, dónde interesa si en el origen realmente se dio o no se dio así. No es la razón la que impera en ella sino la aceptación, el acto de fe en ello, pero también en sus consecuencias.

El mito no es un relato pasado, sino presente, cuando un mito deja de tener presencia pasa a formar parte de la historia de los mitos, de la historia de las religiones y no de la filosofía. El mito es un relato de lo pasado, pero que se actualiza constantemente, se hace presente a través del rito cuya función es mantener presente el mito mediante la diaria repetición, de ahí el surgimiento del acto ritual. No hay religión sin mito, ni rito sin religión.

El mito y el rito, elementos esenciales de la religión, adquieren su sentido y significado a través del símbolo. Lo simbólico nos conduce al conocimiento de lo religioso como fenómeno humano y a vislumbrar su racionalidad.

B I B L I O G R A F Í A

Heidegger, Martín. 1983. *El ser y el tiempo*. F.C.E. México.

Platón. 2000. *Filipo, Timeo y Critias*. Ed. Gredos. Tomo VI, Madrid.

Ricoeur, Paul. 1960. *Finitude e culpabilite*. Tomo II (La simbole due mal). E. Montaigne, París.

Steiner, Georges, 2001. *Las gramáticas de la creación*. Madrid.