

MITO Y TRADICIÓN: INGREDIENTES INELUDIBLES DE TODO
RELATO HISTÓRICO. UN ANÁLISIS A LA LUZ DE LOS ESTUDIOS DE L.
DUCH Y J. HUIZINGA.

MYTH AND TRADITION: TWO COMPONENTS OF THE HISTORICAL
TALE. AN ANALISIS GUIDED BY THE STUDIES OF L. DUCH AND J.
HUIZINGA.

Joel Isaac Román Negroni
Estudiante de Maestría en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana,
Medellín, Colombia.

Correo electrónico: joel.roman@upb.edu.co

Roberto Emmanuel González Quiñones Ph.D. (c) *
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile.
regonzalez2@uc.cl

[Fecha de recepción: 02 de abril de 2018]
[Fecha de aprobación: 03 de julio de 2018]

Resumen

El presente escrito intenta poner en diálogo a dos reconocidos autores en temáticas filosóficas y antropológicas: Lluís Duch y Johan Huizinga. Duch postula una reflexión de la existencia misma según los elementos lingüísticos y morfológicos que usaron en la antigua Grecia para explicar, narrar y argumentar las complejidades de la condición humana: *mythos* y *logos*. En este artículo queremos examinar este juicio defendido por Duch en su obra y aplicarlo al estudio de la historia. Si la historia, entendida como relato del pasado, es creación propia del hombre, entonces es consecuencia esperada que el relato histórico tenga también una importante cuota de elementos mitológicos. Para hacer plausible nuestra hipótesis habremos de estudiar las bases filológicas de los términos en cuestión: *mythos* y *logos* y, en segundo lugar, abordar el tema de la historia entendiéndola -siguiendo principalmente a J. Huizinga- como producto espiritual mediante el cual una generación “rinde cuentas de su pasado”. De esta manera, llegada la conclusión de nuestro trabajo, se espera haber demostrado que el relato histórico de cualquier tiempo y lugar contiene en sí un importante elemento mitológico que no merece ser despreciado, antes bien, reclama la atención de filósofos, antropólogos e historiadores.

Palabras clave: historia, tradición, logos, mito, antropología-filosófica

Abstract

The aim of this paper is to create a dialogue between two recognized authors in both philosophical and anthropological affairs: Lluís Duch and Johan Huizinga. Duch postulates a reflection of the existence itself following the linguistics and morphological elements used by the Ancient Greeks to explain and to argue the complexities of the human condition: *mythos* and *logos*. In this paper we want to examine this thesis defended by Duch, and to applicate it to the study of history. If history, understood as story of the past, is a man's creation, then is a logical consequence that history has an important mythological element. To make this statement plausible, we have to study the philological bases of *mythos* and *logos*. In second place, we have to approach to the topic of history -following primarily J. Huizinga- as the spiritual product by which a generation “give account of their past”. At the conclusion of our work, we are going to prove that the history of any place or time has itself an important mythological element that, instead of being depreciated, claims for a special attention of philosophers, anthropologists and historians.

Key Words: history, tradition, logos, myth, philosophical-anthropology

* Becario CONICYT: Beca Doctorado Nacional Chile: CONICYT-PCHA/DoctoradoNacional/2016-Folio 21160285

1. INTRODUCCIÓN

El siguiente escrito pretende reflexionar y analizar los términos *mythos* y *logos* como los elementos claves para formular una “lectura en afinidad” con los aspectos más significativos de la vida y de la existencia humana. Es por tal razón que, motivados en esta dirección de comprensión de lo propiamente humano, nos hemos dispuesto tratar en un primer momento una aproximación filológica de los conceptos puestos en cuestión: *mythos* y *logos*. Así, queremos defender la visión de que tanto el mito como la tradición pueden ser considerados elementos omnipresentes en todo relato histórico. Esto es así ya que en todos los espacios de reflexión aparece la indisoluble relación entre *mythos* y *logos* como si este último hubiese “surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo presente, sino es también [...] una herencia, más concretamente, del resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano” (Hegel Vol. 1:9 en Duch, 2002).

Para argumentar satisfactoriamente a favor de la presencia del mito y la tradición en todo relato histórico, examinaremos, en un segundo momento de nuestro trabajo, la postura de Duch y Huizinga frente a la historia, o mejor, frente al relato histórico como fenómeno propio del ser humano. Basados en el estudio de algunos de sus textos más representativos, esperamos llegar a una mejor comprensión del relato histórico y sus componentes más propios.

2. DESARROLLO

2.1 El *mythos* como narración

Los acercamientos para la comprensión etimológica del término *mythos* parece que no terminarán jamás. Hay múltiples aproximaciones, pero su ocultamiento sigue estando ahí. Por eso, “aquello que propiamente es el mito no puede definirse fácilmente, y siempre se hace de manera discutible” (Duch, 2002, p. 63). En este inmenso mar de preguntas acerca de su correcto significado, al menos queda claro que el mito se arrima en *narrar* y, en efecto, *revelar* la existencia y condición misma de la humanidad o, dicho de otro modo, de lo humano. Bien perfila en las palabras de Ricardo López Pérez, cuando sostiene que:

El *mito* revela el tejido de la existencia y, a su manera, la explica, recurriendo a una especial capacidad para organizar y comunicar la experiencia en forma narrativa. Relata los grandes sucesos y orígenes de todo lo que se conoce de una manera conectada. Pone al descubierto la presencia de las fuerzas divinas, detrás de un presente inevitablemente cambiante (López Pérez, 2012, p. 61).

Ahora bien, la tesis principal que ha tenido bastante relieve entre los expertos es la que arguye Gustav Stählin, sosteniendo que el origen de *mythos* aparece en las lenguas

indogermánicas, articulándose con los conceptos *meudh*, *mudh* dentro de una amplia gama de significatividades que se relacionan con “recordar, aspirar, preocuparse”, etc.

En este sentido, siguiendo el horizonte que Gustav nos propone, el *mythos* se desliza hacia un horizonte que responde a los conceptos de “preocuparse” y “recordar”. Sin embargo, esta hipótesis representa “tan solo un intento de dar un par de pasos al callejón sin salida, sin que, ahora mismo, pueda afirmarse su completa fiabilidad” (Duch, 2002, p. 65).

Otra perspectiva para conjugar el mito como discurso hablado es la interpretación que sostiene Lluís Duch, en la que *mythos*, posiblemente, se relaciona con *logos*; o al menos “significaba lo mismo que *logos*, palabra, discurso hablado” (Duch, 2002, p. 65).¹ Aunque también, el término *logos*, precisamente, ha de designar aquella palabra pensada, calculada, reflexiva, y concretamente la forma de llegar a un análisis mental.

Así, al menos de manera general, lo que caracteriza al mito es su *forma*, su *narrativa* de las cosas, revelando las particularidades de la existencia del ser humano y la relación de los dioses con los hombres. Tiene en sí una manera distinta de narrar la condición humana a diferencia del *logos*. Es decir, el mito no necesita mediación lógica; no argumenta, sino que presenta las vitalidades y condicionamientos de la existencia humana (o como escribe sugestivamente Duch, “en la existencia humana”). El “*mythos* significaba en griego [...] la *iluminación inmediata*, que irrumpe súbitamente en el espíritu humano sin ninguna mediación de carácter «lógico»” (Duch, 2002, p. 66).

Por lo tanto, creemos que el mito constituye un instrumento de conocimiento. El mismo intenta, de forma peculiar, *apalabrar* toda la realidad del ser humano. Este apalabramiento no está basado en narraciones llenas de estulticias, sino que modula en proposiciones todo sentimiento y contradicciones en las que el ser humano está inmerso. Por eso, “las narraciones del mito modelan una realidad común, unas creencias, unas formas de pensar” (López Pérez, 2012, p. 61).

La conexión del término *mythos* con *legein*, como sugiere Jean Pierre Vernant, pertenece a un orden de compuesto semántico, tal como aparece con los conceptos *mytholegein*, *mythologia*. Por esta razón no hay que confundir, en efecto, con *logos*. De esta manera, *logos* y *legein* pueden significar cosas muy distintas. Lluís Duch sostiene que el verbo *legein* fue únicamente empleado por Homero cuando narra acerca de la recogida de los huesos de los caídos en combate; aunque, por otro lado, también podría significar “calcular, contar y enumerar”. En este sentido, *legein* desde su carga semántica ha de caracterizar el significado de “reunir” y “recoger”. Sin embargo, *logos* se deriva del verbo *legein*, con la connotación de “agrupar diversas comprobaciones puntuales”

¹ Esta interpretación se corrobora fácilmente en el profundo análisis de *μῦθος* presente en el Lidell-Scott Greek English Lexicon. El mismo define *μῦθος* en su segunda acepción como *tale, story, narrative* [...] *in Homer like the later λόγος, without distinction of true or false*. El uso posterior le adjudicó carga de falsedad al vocablo *μῦθος*. Interesante es también para nuestro análisis del *μῦθος* como narración la acepción que tuvo en la época clásica entendiéndose como el argumento (*plot*) de un obra literaria (Lidell & Scott, 1996, s. v. *μῦθος*).

(Duch, 2002, p. 68). Por tanto, en la oposición que aparece entre los términos *mythos* y *logos*, éstos son sustancialmente determinables, por la manera que tienen según sus únicas formas de funcionar. Es decir, por un lado, el *mythos* constituye la narración en la esfera de la condición humana en su totalidad, mientras que, por otro lado, el *logos*, en la perspectiva de racionalidad, tiene el horizonte de una fuerza bastante enraizada con la argumentación lógica. Por eso:

En la creación literaria, la *palabra* ya no es únicamente la palabra inmediata, sino que también contiene un entramado racionalizado y con fuerza argumentativa, la cual se opone tanto en la forma como en el fondo al *mythos* como palabra meramente transmitida por vía oral. En una palabra: en el mundo de los griegos aparece por vez primera en la historia una oposición entre la *dramática* del mito y la *abstracción* del logos (Duch, 2002, p. 69).

En este sentido, *mythos* aparece ya en la historia de la epopeya clásica. Una de sus características principales son, entonces, recoger los aspectos retóricos y mostrar con ciertas perspicacias de elocuencia las preguntas acerca de la vida y la muerte, de los dioses y de los hombres, sin necesidad de dogmatizar lo que narra. De esta manera responde al fin último de lo que existe y posiblemente acontece en la vida de los humanos y de los dioses. Así pues, el mito se ofrece a sí mismo como un marco de referencia, como *paideia*, para la transformación individual hacia la *totalidad*, es decir, “son personales, pero, sobre todo, son colectivos” (Ferro Bayona, 2015, p. 33).

De esta manera, se abre el espacio a una conciencia colectiva que, tocada por el mito y lo simbólico por medio de la palabra oral, proporciona una vida armónica no para sí, sino también para la comunidad.² Es en la comunidad donde el mito “[...] mantuvo de forma muy destacada una función pedagógico-retórica. En la tradición griega posterior, el uso del mito quedó, casi exclusivamente, reservado a los poetas y a los ejercicios pedagógicos de los jóvenes” (Duch, 2002, pp. 69–70).³

Asimismo, el término *mythos*, que aparece en los escritos de Homero, suele sugerirse que hay que comprenderlo como “opinión o de exposición de cuento”; en términos de contar algo de forma ordenada. Siguiendo esta concepción, para algunos *mythos* podría significar “consejo y pensamiento” (como en el latín *cogitatio*) tal y como arguye Lluís Duch. En este camino de forma serpentaria, hay que tener en consideración las

2 Robert Graves en *Los mitos griegos I* expone un exhaustivo estudio acerca de las posibles versiones entre el mito de Homero y la fábula de la creación de pelias (véase cap. 1). Además, en esta obra de dos volúmenes, sostiene que la aproximación a cualquier figura mitológica el punto de partida, desde luego, debe ser considerada en la propia dimensión religioso-político. Esta idea permea en la importante cuota antropológica en la que figuran los dioses, héroes y personajes como representaciones políticas. De este modo, lo que fluctúa en las obras de Robert Graves no es en cuanto a una perspectiva formal de relación entre historia y mito, sino en las posibilidades significativas materiales de lo que expresa allí el mito, en cuanto actividad narrativa de una comunidad. (Véase: Robert Graves, 1985).

3 Por otro lado, Joseph Campbell escribe que el mito viene a constituir “el modelo [...] que nos indica el camino a seguir y la forma de enfrentarnos a los problemas y oportunidades que la vida nos depara” (Campbell, 2014, p. 18).

expresiones de Titz Scheiner, cuando dice que “en el mito, la cosa tiene la preeminencia sobre la palabra, mientras que, en el logos, la palabra la tiene sobre la cosa” (en: Kerényi, 1964, p. 26). Por tal razón:

El cosmos que surge es solamente una imagen del ser puro, el cual es el *modelo original*. Por eso al mundo físico, que no es el ser puro, sino exclusivamente su *imagen*, no se le pueden aplicar razonamientos absolutamente verdaderos, sino meramente *verosímiles*. En consecuencia: la naturaleza humana ha de darse por satisfecha con el mito como narración probable (Duch, 2002, p. 64).

Así pues, el lenguaje del mito, en su forma de narrar los acontecimientos *hic et nunc*, está revestido de un matiz ambiguo y, sobre todo, verosímil. De este modo se ajusta, por sobre todas las cosas, a las contradicciones del ser humano. La contradicción y la complejidad del mito en cuanto narración fluctúan en la misma contradicción y complejidad que el ser humano lleva en sí mismo. Por tal razón, los mitos jamás estarán disociados de las problemáticas de la existencia humana, y mucho menos de los espacios de la vida social, sino que es “flexible” dentro del concreto de la vida humana, de los individuos y de los pueblos.⁴ Como bien diría Lluís Duch, reflejan de manera enciclopédica la diversidad de problemas y formas de los aspectos más significativos de la vida real. En resumidas cuentas, “el mito llega a hacerse actual en todas las épocas [...], porque ha de ser incesantemente reinterpretado en función de las nuevas variables que surgen en los trayectos vitales de los individuos y de las colectividades” (Duch, 2002, p. 27).

3. EL LOGOS Y LA TRADICIÓN

La pregunta rectora de nuestro trabajo hace que, tras examinar las nociones de *mythos* y *logos*, devolvamos la mirada al relato histórico.⁵ Como se mencionó más arriba, *mythos* puede entenderse como “relato, narración”. Por tal razón, *mythos* está estrechamente vinculada al *logos*. Esta experiencia del narrar es condición muy propia del ser humano como ser social. En efecto, el “hablar” siempre es “con alguien” y “de algo”. En la narración se pone en evidencia la “colectividad” del ser humano. Es por esta razón que los mitos son, ante todo, colectivos. Este conjunto de narraciones generan un conjunto de conocimientos diversos que se transmiten a lo largo del tiempo. A ese

⁴ Cornelius Castoriadis observa los textos de Homero como descripciones de las significaciones imaginarias, o como lo llamaría el autor: “creaciones humanas”, en cuanto a los primeros elementos de lo que puede llamarse “captación” griega del mundo. Expone tres puntos centrales que serán el hilo conductor a lo largo de su obra: En primer lugar, los poemas describen el mundo desde un contexto real según la época. En segundo lugar, la sociedad que allí es descrita en los poemas concierne al mundo del mito. En pocas palabras, el mundo social que allí aparece no es otro sino el “tejido social del mito”. En tercer lugar, los poemas describen la sociedad real de la época de los aedos, de una sociedad que está dentro de los años oscuros de Grecia entre el siglo XI y los siglos IX y VIII. (Véase: Cornelius Castoriadis, 2006, pp. 109-111).

⁵ En esta segunda parte del artículo examinaremos los ensayos “Problemas de historia de la cultura” y “Una definición del concepto de historia” de Johan Huizinga y a través de ellos pondremos a prueba nuestra hipótesis. Estos escritos están recogidos en el volumen titulado “El concepto de la historia” (Huizinga, 1977).

conjunto de conocimientos, *logoi*, llamamos tradición. El análisis que sigue evalúa esta hipótesis e intenta profundizar en la relación de la tradición con el relato histórico.

Del verbo latino *trado*, la *traditio* es aquella transmisión de bienes ya materiales o inmateriales de una persona a otra. Más formalmente, en la segunda acepción presentada por el Oxford Latin Dictionary, *the transmission of knowledge, a teaching. The handing down of knowledge; an item of traditional knowledge, belief, etc.* (Glare, 1990, s. v. *traditio*). Presente en los *Anales* de Tácito, una máxima nos refiere a la tradición como una de las realidades vinculadas a la historia: *ut...in traditione supremorum accipiant...propiam memoriam*.⁶ La tradición se convierte entonces en ese caudal que transmite, de generación en generación, los “tesoros espirituales” propios de cada cultura.

La interrogante por la tradición ha ocupado a los hombres desde antiguo. Ésta conforma una masa enorme de conocimientos que llega a nosotros a través de las más variadas formas de expresión cultural: desde el mito hasta las memorias académicas de las universidades medievales. No es posible desligarnos de este depósito milenario pues en alguna medida “somos tradición” (Arvea, 1999, p. 375). El mito -entendido como aquellos relatos que subyacen en el colectivo de cualquier cultura- y la tradición están mutuamente imbuidos. Estas formas de narración no pueden ser ignoradas sin desdibujar aquello que se pretende estudiar, en el caso de la historia, el pasado. La historia es un fenómeno cultural y, por lo tanto, está permeado por la tradición propia de cada cultura: “[la historia] no es nunca la reconstrucción o la reproducción de un pasado dado. El pasado no es dado nunca. Lo único dado es la tradición” (Huizinga, 1977, p. 91). Sin embargo, la tradición no es historia por sí sola.

La referencia a la tradición es ineludible en la tarea historiográfica de cualquier cultura. La historia -en cuanto relato del pasado- está en contacto con la cultura, es decir, brota de un determinado contexto. Esta cultura, expresa Huizinga, está “saturada de pasado en forma de imágenes” (Huizinga, 1977, p. 38). Estas imágenes toman distintas formas entre las que nuestro autor destaca el mito, la saga y la leyenda, pues dichas imágenes responden a una forma de saber propia de cada cultura y por eso satisfacen una apetencia de verdad. Si bien es cierto que nuestra sociedad actual exige como forma de saber el pensamiento científico y crítico, el olvido del sustrato eminentemente cultural de los conocimientos humanos conlleva, para Huizinga, un grave error metodológico.⁷

⁶ Tácito, *Anales*, 16.16 (Glare, 1990, s. v. *traditio*).

⁷ Esta opinión parece ser compartida por W. Jaeger en su célebre obra *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (1943). En este texto de tres volúmenes, Jaeger intenta realizar un análisis de la educación griega teniendo en cuenta todos los elementos culturales de la época. Comparte, en este sentido, una visión antropológica semejante a la de Huizinga en la que el ser humano no se puede reducir a la esfera científica y lógica pues un elemento esencial de éste (y por tanto, de la sociedad) es el mito y la tradición. El mismo Jaeger afirma: *I have attempted to interpret the rivalry of philosophical and anti-philosophical forces for the primacy of culture of the fourth century as a single historical drama, which cannot be broken up without impairing our understanding of the whole and obscuring the position of this antithesis, which is fundamental in the history of humanism down to the present day* (Jaeger, 1943, p. X).

4. LA HISTORIA COMO CIENCIA

Huizinga es consciente del influjo cientificista que sufrió la historia. Para él, este afán decimonónico significó una pérdida del concepto de la historia y, consecuentemente, la dificultad de plantear un auténtico problema al quehacer histórico. Esta dificultad a la hora de establecer el problema y el objeto de las investigaciones históricas, desembocaron en una abundante producción especializada e inconexa entre sí. Para Huizinga, el problema no es la investigación especializada, sino la carencia de propósito que el historiador experimenta (Huizinga ve plasmada esta realidad en la “justificación” que solían hacer los historiadores de su época y en la denominación -por parte de los mismos historiadores- de los trabajos históricos como “labor preparatoria” a investigaciones posteriores).

Las exigencias de la ciencia para con la historia venían sobre todo de una interpretación -errónea o exagerada según Huizinga- que se le dio al escrito de Ranke en el que dice que la historia es un deseo general por saber “cómo sucedieron las cosas, en realidad”. Al respecto dice nuestro autor:

La famosa frase de Ranke, que se ha tergiversado y de la que se ha abusado al arrancarla del contexto en que el maestro la empleó muy de pasada, para convertirla en adagio deliberado, ha adquirido una resonancia programática que a veces amenaza con rebajarla al plano de una falsa consigna para una estéril historiografía (Huizinga, 1977, p. 20).

En su disertación, Huizinga prosigue con una sugerente imagen. El historiador es como un arqueólogo que se dedica a recolectar e interpretar algunos fragmentos de cerámica. Si se pudiera aplicar la frase de Ranke, el arqueólogo intentaría ver “qué son esas cosas en realidad”. En ese sentido, mientras avance en su estudio, el arqueólogo descubrirá que se trata de los fragmentos de un vaso. A partir de entonces, su labor ya está condicionada por la idea de vaso que él tiene. Con esto Huizinga quiere señalar que el historiador no puede ver hechos aislados y, como el arqueólogo, siempre se acercará a su objeto de estudio con una idea que él ya tiene. Esta idea que tiene toda persona que estudia la historia se ve expresada en un “hallarse condicionadas por la idea de una cierta unidad histórica y lógica” (Huizinga, 1977, p. 20).⁸

En esto reside precisamente el fracaso del intento de una “historia científica” según Huizinga. El espíritu científico se sentirá inclinado a dejar fuera la consideración de los mitos y tradiciones propias de cada cultura pues seccionará los hechos históricos como unidades aisladas, viéndolos como “fragmentos” separados sobre los cuales es posible hacer “ciencia”. En respuesta, Huizinga plantea que:

⁸ Para Huizinga la historia tiene siempre carácter teleológico. Al menos entendida como relato, la historia es un esfuerzo del hombre por ordenar los sucesos; luego, la interpretación que el historiador hace de los hechos del pasado siempre responderá a las ideas culturales propias del historiador y a éstas se ordenan. Sobre este punto: cfr. Huizinga, 1977, p. 20 ss.

La unidad no puede residir jamás en un “fragmento” cualquiera de la realidad pasada. El espíritu entresaca de la tradición ciertos elementos y los agrupa para formar la imagen de una conexión histórica, no realizada siquiera en el pasado mismo, tal y como fue vivida (Huizinga, 1977, p. 20).

5. HISTORIA COMO CIENCIA DEL ESPÍRITU

Como opción a este planteamiento de una historia científica, Huizinga examina en un primer momento otra caracterización que tuvo la historia en el siglo XIX, la historia como ciencia del espíritu. Esta visión hunde sus raíces en el pensamiento ilustrado de Turgot, Voltaire, Condorcet y, posteriormente, en el idealismo alemán de Hegel y Herder. Sin embargo, tiene su base conceptual en el pensamiento de W. Windelband, H. Rickert, G. Simmel y Dilthey. Estos, según Huizinga, “demostraron que el conocimiento de lo particular basado en intuiciones podía tener el rango de ciencia, sentando las bases para la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu” (Huizinga, 1977, p. 52).

A pesar de que la consideración de la historia como ciencia del espíritu reveló “que la ciencia y la génesis del conocimiento histórico diferían fundamentalmente de la investigación propia de las ciencias naturales” (Huizinga, 1977, p. 25), a Huizinga le parece insatisfactoria esta perspectiva por una razón muy delicada: la vinculación de las “ciencias del espíritu” a la idea de “evolución”. Para nuestro autor, el problema con el concepto de “evolución” es el aspecto biológico que rige el modo en que se acerca al mundo. Es decir, quien pretende entender la realidad en términos “evolutivos” acaba asumiendo la postura del biólogo, esto es, el análisis de fenómenos aislados:

El método de la ciencia biológica es el único que nos ordena concebir el organismo desligado del medio ambiente, no citar más que *pro memoria* la continua supeditación del objeto al medio y representarnos la evolución como un proceso causal cerrado. [...] Ahora bien, los fenómenos históricos no pueden desglosarse impunemente con el pensamiento del medio que los rodea, como se hace aquí. Si los tratamos por ese procedimiento, como si fuesen objetos biológicos, en seguida se vengan del investigador: el método histórico se anquilosa (Huizinga, 1977, p. 37).

Por otra parte, quien pretende entender la historia en clave evolutiva, no hace sino acentuar el complicado problema de la teleología histórica pero sin hacerse cargo del mismo en la mayoría de los casos: “la palabra [evolución] llega a hacerse tan corriente que se desgasta a fuerza de usarse. Pierde la grávida consecuencia de su acusado contenido metafórico para convertirse en sinónimo de causalidad determinada en general” (Huizinga, 1977, p. 28). El “problema de la evolución” de la historia como ciencia del espíritu, remite a un problema parecido al que Huizinga vio en la historia entendida como ciencia: todavía no se es capaz de generar un concepto de historia que abarque la realidad de la historia misma. En este sentido, Huizinga pretende, por medio de su ensayo *En torno a la definición del concepto de historia*, encontrar una manera de entender

la historia que se haga cargo del substrato cultural en el que, entre otras cosas, residen las realidades del mito y la tradición.

6. HISTORIA COMO FORMA DEL ESPÍRITU

En la búsqueda de un concepto de historia que sea capaz de asumir las realidades culturales más profundas de la condición humana, Huizinga llega a la consideración de la historia como “forma del espíritu”. Para llegar a este concepto, nuestro autor indaga en la “forma y función constantes” del fenómeno cultural que es la historia. Como se ha mencionado, para nuestro autor la historia es ante todo un fenómeno cultural que, refiriéndose al pasado, intenta explicar el sentido de lo acaecido captando e interpretando las posibles conexiones entre los hechos. La historia es, entonces, un “dar forma” (Huizinga, 1977, p. 92) al pasado. Siguiendo este raciocinio, Huizinga no duda en llamar a la historia una forma del espíritu:

[S]i la historia, como actividad del espíritu, consiste en dar forma al pasado, podemos decir que como producto es una forma. Una forma espiritual para comprender el mundo dentro de ella como lo son también la filosofía, la literatura, el derecho y las ciencias naturales (Huizinga, 1977, p. 92).

Lo particular de esta forma del espíritu es que versa sólo sobre el pasado. Esta actividad espiritual que intenta dar forma al pasado finaliza, según nuestro autor, en una “rendición de cuentas” (Huizinga, 1977, p. 93).⁹ A partir de esta concepción de la historia, Huizinga termina por preguntarse *quién* rinde cuentas y *de qué*. Se abre paso así a la resolución del problema que motivó su ensayo mediante la exposición de su definición para el concepto de historia: “*historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado*”.¹⁰

La definición propuesta tiene algunas ventajas respecto a la visión de la historia como ciencia natural o como ciencia del espíritu. “Esta expresión es más amplia que la de ciencia [...] y a la par más precisa, puesto que formula la esencia del fenómeno mismo” (Huizinga, 1977, p. 95). El sujeto de la oración, “una cultura”, es cónsono con lo que a lo largo de su obra Huizinga expuso sobre la historia: es ante todo un fenómeno cultural. A través del rendir cuentas, nuestro autor quiere expresar la presencia de un elemento pragmático en toda labor histórica: “se trata siempre de entender el pasado, de obtener enseñanzas acerca de algo que rebasa el conocimiento de los mismos hechos” (Huizinga, 1977, p. 96).¹¹

9 “El modo como la Historia se sitúa ante el pasado podría designarse sobre todo como una «rendición de cuentas hecha ante uno mismo»” (Huizinga, 1977, p. 93).

10 Cursivas del autor

11 Huizinga rescata otras bondades de su definición y las expresa con estas palabras: “Considerada en su conjunto, esta definición tiene además la ventaja de que, dentro de la amplitud con que está concebida -amplitud que no es, a mi modo de ver, confusión-, deja margen para los distintos sistemas y concepciones en disputa. No tuerce en la controversia entre la idea de una construcción cíclica de la Historia Universal y

En lo tocante a nuestro tema particular, ¿puede la historia considerada como “forma del espíritu” hacerse cargo del mito y la tradición? A nuestro juicio, Huizinga da un paso audaz para librar a la historia del dominio del espíritu crítico científico de nuestros días. Sin embargo, parece no ir tan lejos como L. Duch en su obra “Mito, interpretación y cultura”. Huizinga apuesta a que su concepto de historia puede abarcar las realidades culturales de la vida humana -mito y tradición, por ejemplo- y a la vez mantener su rigor científico. Esto es así porque Huizinga cree firmemente que la historia satisface la “apetencia de verdad” propia de la cultura que la gesta. Si una cultura tiene como forma del saber propia la mitología, su historia será mitológica. En cambio:

La forma de saber propia de la cultura occidental moderna, en lo que a los acontecimientos del mundo se refiere, es la forma de la ciencia crítica. No podríamos renunciar al requisito de lo científicamente seguro sin lesionar con ello la conciencia de nuestra cultura (Huizinga, 1977, p. 95).

A este respecto, Huizinga es categórico “las fábulas míticas sobre el pasado pueden seguir teniendo un valor literario para el hombre de hoy, pero no son ya historia para él” (Huizinga, 1977, p. 95). La novedad de la propuesta de Huizinga reside, a nuestro juicio, en que su concepto de la historia como forma del espíritu consigue elevar el mito y la tradición al terreno de lo científico crítico mediante la consideración de la historia como fenómeno cultural. De esta manera, se logra una visión de conjunto de la tarea histórica: si bien el mito y la tradición no *son* historia, *sí forman parte esencial de* la historia.¹² No hay realidad auténticamente humana que deba quedar fuera de la labor historiográfica.

7. CONCLUSIONES

El problema que dio origen a nuestro trabajo pretendía responder en qué medida el mito y la tradición están contenidos en los relatos históricos partiendo para ello del punto de vista de dos autores reconocidos en la antropología, filosofía e historia. Como parte de nuestro trabajo realizamos una revisión etimológica de la palabra *mythos* y convenimos en que para propósitos de este trabajo, el mismo sería entendido en su sentido de “relato”.

la de su continuidad. Deja una salida al dilema de si el conocimiento histórico es más bien conceptual o más bien intuitivo; no obliga a determinar lo que es indeterminable: la significación histórica, ni a optar entre lo particular y lo general como objeto del interés histórico. Son, si que quiere, méritos negativos, pero méritos al fin y al cabo” (Huizinga, 1977, p. 97).

¹² En este aspecto, Jaeger, en la obra antes citada, contribuye un poco más al análisis desde la perspectiva filosófica. Con sus conocimientos del mundo helénico propone al mundo de la filosofía y de la historia de la actualidad recuperar lo que él llama el sentido “tucídideo” de la historia. Esta visión sería capaz de obtener cierta objetividad al leer en clave filosófica las diversas fuentes (mitológicos, poéticos, tradiciones locales) que nutren el relato histórico. *The historian should not, indeed undertake to decide who possesses absolute truth. But he is able to use the criterion of the main Thucydidean objectivity on a large scale to mark out the main lines of a historical pattern, a true cosmogony of values, an ideal world which will survive the birth and death of states and nations. Thereby his work becomes a philosophical drama born of the spirit of historical contemplation* (Jaeger, 1943, p. XIII).

Evaluamos luego como la tradición está vinculada con el mito. Tradición, en la medida que es transmisión de conocimientos a través del tiempo, es también “narración”. El mito forma parte de la tradición aunque no la agota. En este tesoro espiritual propio de cada cultura que es la tradición, existen también otras clases de saberes, como el saber científico y crítico. Nuestra cultura actual, exige que un verdadero saber sea científico y crítico. Sin embargo, la historia no agota su fuente en este ámbito de la cultura. De los estudios de Huizinga se desprende que la historia, en la medida en que es un fenómeno cultural, se nutre de la tradición y del mito. Para satisfacer la condición de “saber crítico” que debe tener también la historia, Huzinga defiende la noción de historia como “forma del espíritu”.

En efecto, para responder a nuestro problema evaluamos las distintas consideraciones de la historia que Huzinga presenta: como ciencia natural, como ciencia del espíritu y como forma del espíritu. De ellas, encontramos que sólo la consideración de la historia como forma del espíritu es capaz de hacerse cargo de la realidad auténticamente humana de la cultura y, por esto mismo, del mito, de la tradición y de la necesidad científico-crítica que nuestra cultura exige a toda forma del saber. Aunque Huizinga sea cuidadoso en sus pronunciamientos, es de elogiar el intento que hace de conciliar una visión científica y crítica de la historia con una visión más abarcadora de la tarea histórica que incluya la consideración del mito y la tradición. Consideramos, por tanto, de particular relevancia el estudio del pensamiento de autores como los que acabamos de abordar. En tiempos en que los estudios antropológicos y filosóficos concernientes al aspecto cultural de la historia parecen recuperar la atención de los académicos, se hace cada vez más importante una revisión de aquello que tenemos por “historia”, pues nuestra reacción ante el presente está en gran medida condicionada por nuestro entendimiento del pasado.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Arvea, A. (1999). "¿Por qué estudiamos latín?" en *Onomazein*, no. 4, 371–379.
- Campbell, J. (2014). *En la búsqueda de la felicidad: mitología y transformación personal*. (D. Kudler, Ed., D. González Raga & F. Mora, Trans.). Barcelona: Kairos.
- Castoriadis, Cornelius. (2006). *Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito. La creación humana II* (T. Arijón, Trad.). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Duch, L. (2002). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Ferro Bayona, J. (2015). *El mito de la filosofía*. Colombia: Universidad del Norte.
- Glare, P. G. W. (1990). Oxford Latin Dictionary. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press.
- Graves, Robert. (1985). *Los mitos griegos I*. (L. Echávarri, Trad.). Madrid: Editorial Alianza.
- Huizinga, J. (1977). *El concepto de la historia*. (W. Roces, Trad.) (Primera edición, 1946, reimpresión 1977). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1943). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. (G. Highet, Trad.) (Vols. 1–3). New York: Oxford University Press.
- Kerényi, K. (1964). *Griechische Grundbegriffe, Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*. Zürich.
- Lidell, H. G., & Scott, R. (1996). Greek-English Lexicon With a Revised Supplement. *Greek-English Lexicon With a Revised Supplement*. Oxford: The Clarendon Press.
- López Pérez, R. (2012). "El mito griego con razón. Homero y Hesíodo en el origen de la filosofía" en *Medicina y Humanidades*, no. 4, 61.