



**«En el mito es donde primero me reconozco»:  
Una valoración filosófica del mito en el pensamiento de Elías Canetti**

Denis Zuley Murillo Hernández  
Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Filosofía

Asesor  
Dr. Andrés Francisco Contreras Sánchez

Universidad de Antioquia  
Instituto de Filosofía  
Medellín  
2020

## *Agradecimiento*

Hay una palabra preciosa en lengua *ẽbẽra* que quiero acoger en este instante para agradecer. Tiene el mito adentro y tal vez por ello quiero nombrarla, pero en el fondo lo hago porque su sentido expresa con mucha más claridad mi intención de agradecimiento. También porque sus guardianes me la regalaron, entonces acudo a su encuentro con respeto y asombro. Son muchos a quienes debo esa palabra altisonante y serán todos esos muchos quienes la escuchen en el momento oportuno.

*Arakiruma* es un vocablo sonoro y ancestral que no tiene una traducción precisa en nuestra lengua, pero que podríamos describir como la gratitud profunda que una persona hace por la disposición del espíritu y las consecuentes acciones y palabras que el otro, en su estar en el mundo, le concede. Hay en ella una dialéctica entre lo que damos y recibimos, entre la naturaleza y la humanidad y, según los emberá, no solo agradece, quien la nombra abre un espacio en sí mismo para albergar adentro un poco del espíritu del otro. Así que *arakiruma* al Dr. Andrés Francisco Contreras Sánchez por su disposición, su paciencia, su consejo, por su palabra y acompañamiento continuo, riguroso y amable en este camino de la filosofía.

## II

La dialéctica natural de todas las cosas

Bajo el cielo,  
todo el mundo toma lo bello por bello,  
y por eso conocen qué es lo feo.  
Todo el mundo toma el bien por el bien  
y por eso conocen qué es el mal.  
Porque el ser y el no-ser se engendran mutuamente.  
Lo fácil y lo difícil se complementan.  
Lo largo y lo corto se forman el uno de otro.  
Lo alto y lo bajo se aproximan.  
El sonido y el tono armonizan entre sí.  
El antes y el después se suceden recíprocamente.  
Por eso, el sabio adopta la actitud de no interferir  
y maneja sus enseñanzas sin adoctrinar.  
No niega la existencia de las innumerables cosas,  
ellas aparecen sin su intervención,  
Nada usurpa ni nada rehúsa,  
obra sin atribuirse mérito,  
y precisamente por no vanagloriarse,  
su obra permanece con él.

Tao Te Ching

## Contenido

Introducción .....	2
Capítulo I.....	8
1. El camino hacia el reconocimiento del mito .....	11
2. Relación entre mito y <i>logos</i> .....	27
3. La metamorfosis como rasgo esencial del mito .....	37
4. La persistencia del mito.....	46
5. Tiempo, memoria y mito .....	49
Capítulo II .....	54
1. El mito es la palabra que «ocurre al mundo» .....	56
2. «El rostro es el mito más importante del hombre» y un camino hacia sí mismo .....	72
3. <i>Kairós</i> : el tiempo del mito .....	83
4. El mito también es enemigo de la muerte .....	90
Apreciaciones finales .....	104
Referencias.....	113

## Introducción

Dice el mito que Zeus, el dios del Olimpo, soltó dos águilas: una desde el punto más lejano del Oriente y la otra desde el extremo del Occidente. Ambas, después de volar por muchos días largas distancias, se encontraron y se posaron sobre el *ónfalo* (del griego *ὄμφαλός*, ombligo). Para los griegos el *ónfalo*, una piedra ovalada que hoy se exhibe en el museo de Delfos, era el centro de la tierra y, según el mito, su forma representa a Gea y contiene dentro de sí los espíritus de todos los muertos del mundo. De ahí su cualidad de adivinación y clarividencia, pues las voces de los ancestros hablaban a través del ombligo y deleitaban a los curiosos oidores con las más bellas y abstrusas metáforas, las cuales lanzaban como respuestas a las continuas preguntas de la existencia. Gracias al *ónfalo*, el lugar tomó la forma del templo del dios Apolo. Cualquiera que se dirigía al oráculo de Delfos hallaba en el frontispicio del templo la sentencia «conócete a ti mismo» y tras de ella se encontraban las preguntas más antiguas de la humanidad: ¿Qué soy? ¿Qué somos? ¿Qué es conocimiento? ¿Qué es reconocimiento? ¿Qué es el mundo? La sentencia, según Pausanias [Libro X, XXIV-2], era el saludo del dios Apolo a sus feligreses; también una advertencia ontológica sobre la necesidad de mirarse por dentro, o bien, de mirarse el ombligo. Asimismo, el pueblo *ẽbẽra* (emberá) chamí, de Colombia, tiene un hermoso ritual con el ombligo (*kumũa*). Después de cada nacimiento, el ombligo del bebé es guardado con sumo cuidado por la familia hasta que el niño tiene la edad suficiente para devolvérselo a la madre tierra. Enterrar el ombligo es un ritual fundamental en la cultura emberá, pues es una ofrenda a la vida y el reconocimiento de que también se es parte de la naturaleza. Los *ẽbẽra* se ombligan a su lugar de nacimiento y prometen retornar siempre a su tierra, incluso en la tardía vejez buscan que sus despojos sean depositados en el mismo lugar, de manera que puedan volver a encontrarse con el ombligo, o bien, consigo mismos. Si el cuerpo muerto no puede volver al lugar del entierro, el espíritu del emberá siempre buscará y hallará el camino a su *kumũa*.

Para Elías Canetti acercarse al mito es retornar al ombligo y esto parece obvio cuando asumimos que el mito en sí es la evocación del origen, sin embargo, en la obra canettiana no

se trata de un simple regreso al origen, porque para el autor el mito tiene una vigencia incuestionable, sino de un verse a sí mismo en todo lo que el mito es. Es un encuentro continuo con la multiplicidad, que en el fondo esconde, como el *ónfalo* de Delfos, todas las voces del mundo, no solo las de los muertos. De ahí que para el autor el mito siempre tenga algo que decirnos y que su existencia evidencie los límites que la razón también contiene. Como los *ēbēra*, Canetti siempre busca y halla en el mito aquello que le recuerda que es parte de un todo. Por eso, en el autor, el mito es el primer lugar donde se «reconoce a sí mismo».

Hay mucho de mito en la vida y obra de Elías Canetti. Cualquier lector que se adentre en sus páginas, se encontrará sin mucho esfuerzo con relatos e imágenes diversos que evocan continuamente su «sed de mitos». Y este rasgo particular de su escritura llama al instante la atención porque, aunque no es inusual hallar un mito de vez en vez en nuestras vidas, es poco común hallarlo reiteradamente, y de tantas maneras, en el pensamiento de un autor que evitó citar a los grandes filósofos, pero recurrió a los mitos para soportar gran parte, casi toda, de su obra. No obstante, abordar el tema del mito en la vida y la obra de Elías Canetti requiere de varias precisiones: en primer lugar, la fascinación del autor por diversos relatos míticos obedece a una necesidad de estudiar y comprender el fenómeno en sí desde otros puntos de vista, sin aplicarle las teorías existentes. Pero también toma el mito como fuente principal en sus reflexiones y estudios sobre la masa, el poder, la metamorfosis y la muerte. En este sentido, es importante resaltar que para llegar a comprender qué significa y cuál es la función del mito en Canetti, hay que partir de un aspecto vivencial y constitutivo de lo humano, en el que los tiempos pasado, presente y futuro se juntan en un todo significativo que se compone de lo primitivo y lo civilizado. Un todo que se armoniza como el Tao, el camino a la sabiduría.

En este autor el mito no es un simple objeto de estudio que restringe su capacidad discursiva a la especulación primitiva, como bien lo admitieron varios pensadores de la filosofía, la antropología, la etnografía y el psicoanálisis, sino que el autor centró su acercamiento en describir lo que el mito es en sí mismo, en comprender su especificidad y en no debilitarlo en nombre de las abstracciones científicas. Es decir, no enmarcó el mito en una teoría o metodología concretas, sino que lo estudió desde su misma naturaleza, desde sus múltiples metamorfosis y maneras de darse. Por eso, el acercamiento a lo mítico en este autor es un

camino fenomenológico y sus disertaciones son susceptibles de ser analizadas desde el ámbito filosófico, pues Canetti ve en el mito la pregunta por el ser —quizás la más importante de todas las preguntas filosóficas en la tradición occidental—y vincula sus reflexiones con varias discusiones históricas de la filosofía. Y, aunque no es de interés del autor dar respuestas definitivas, sí hay un cuestionamiento constante a la esencia del mito y a su permanencia en la existencia del mundo. Además, esa pregunta por el ser articula también otras preguntas filosóficas como qué significa el mito para el *logos*, cómo se vincula con la muerte, qué hay de particular y universal en él, cómo nos interpela, por qué hay seres en el mundo que son capaces de vivenciarlo. Concomitante a esto, para Canetti, el mito es un fenómeno esencialmente humano porque es una forma del lenguaje, que vincula en sí mismo distintas dimensiones, porque es un acontecimiento múltiple que abarca lo lingüístico, simbólico, psicológico, social, cultural, filosófico y político.

Podría asumirse, entonces, que esta idea de mito también hace parte de la discusión filosófica entre mito y *logos*, en la que tradicionalmente se le ha dado prioridad al *logos* sobre el mito, pues este representa algo inexacto, impreciso, fabuloso, primitivo y que no corresponde con la realidad humana. Sin embargo, es importante aclarar que, aunque la postura de Canetti se relaciona con esta oposición, su forma de asumirla no está determinada por las teorías y propuestas de otros pensadores, sino que está soportada en un estudio propio que, aunque lo lleva a resultados similares que entran en diálogo con otras formas de pensamiento, no está sujeto a definiciones o categorías preestablecidas. Basta un recorrido por la obra *Masa y poder*, por ejemplo, para darse cuenta de que el mito tiene una importancia central en el pensamiento del autor, pues allí no solo recurre a múltiples relatos, cultos, ceremonias y rituales, sino que desde ellos reflexiona sobre los aspectos concretos de la masa y del poder. Ahora bien, más que evidenciar si Canetti hace o no filosofía o si en él podemos identificar un pensamiento de carácter filosófico, la idea de mito que le concierne cuestiona de entrada si nosotros mismos tenemos aún las capacidades para reconocerlo como algo propio y vinculante al ser de todas las cosas. Además, el mito no tiene que amoldarse a la filosofía o a la ciencia para tener legitimidad, es la filosofía la que debe cuestionarse el lugar que le ha dado a lo mítico y preguntarse en dónde radica la importancia de entrar en diálogo con este.

El retorno al mito evidencia también la preocupación del autor respecto al olvido de las tradiciones de muchos pueblos primitivos que fueron excluidos de la historia de la humanidad y, en cierto modo, silenciados. Lo cual cuestiona también la imposición de la razón como una forma de violencia real y simbólica hacia la diferencia y la multiplicidad. Pero eso no evitó que esas otras formas de pensamiento y comprensión del mundo se agotaran, sino que, paradójicamente, se mantuvieron vivas a través del tiempo y su permanencia es, *per se*, la prueba misma de los límites de la razón.

Hasta el momento ha sido poco lo que se ha escrito, desde una reflexión propiamente filosófica, respecto a la relación que Elías Canetti tuvo con lo mítico. Hay algunos estudios, comentarios y menciones que abordan este tema en el autor, y que son muy valiosos, claro está, pero en su mayoría carecen de ciertas precisiones que son importantes al momento de profundizar la pregunta por el mito, por lo menos en las fuentes analizadas para el presente trabajo. Esto quizá se deba a que la obra del autor aún no es tan considerada en el ámbito filosófico, además, a pesar de ser un Nobel de literatura, su obra no es especialmente conocida en el mundo hispanohablante, en el cual se cuentan con pocas lecturas, estudios y análisis del pensamiento canettiano. Asimismo, la obra de Canetti es muy diversa en cuanto a géneros narrativos, pues el autor escribió una novela, un diario de viajes, ensayos, semblanzas, dramas y apuntes, lo que ya implica una dificultad para ajustarla a los cánones, todo esto concomitante al evidente alejamiento que el autor hizo respecto a las ideas y los lugares comunes de muchos pensadores, que en su época eran autoridades obligadas para cualquier trabajo de índole filosófica.

Al distanciarse de los grandes referentes de su época, Canetti entra en una *epojé* que le permite acercarse a los fenómenos con algo más de libertad y asombro. Pero esto no quiere decir que su obra esté por fuera de toda tradición de pensamiento, porque tuvo mucha influencia de los que él llamó sus maestros: los filósofos presocráticos, Goethe, Cervantes, Quevedo, Gogol, Kafka, Büchner, Broch, Musil, Kraus, Confucio, Lao Tse, Zhuang Zi, entre otros, como también de los que él llamó sus enemigos: Freud, Nietzsche, Hobbes, Rousseau, Aristóteles, solo por mencionar algunos. No obstante, aunque estas influencias, que no se dieron solo desde la escritura, sino también desde la pintura, la música y el teatro, no fueron



condicionantes de su pensamiento, es decir, no lo sujetaron a una idea precisa, fueron puntos de partida y de encuentro que se dieron en exploraciones y análisis propios. Asimismo, en la obra de Canetti el mito no se reduce al recuerdo de la antigua Grecia y sus dioses paganos, sino que se amplía a las creencias africanas, a los relatos de los tres orientes, a las narraciones de las tribus polinesias, a los cantos de los indígenas americanos y a un sinnúmero de relatos sobre rituales, símbolos y significados que han sido parte de la búsqueda de sentido y la configuración de la humanidad. De esta manera, el autor se libera previamente de los métodos, conceptos y exámenes *a priori* que puedan condicionar el acercamiento al fenómeno, pues el mito es algo histórico, prehistórico y proto prehistórico. No es una suerte de magia superada por discursos más concretos y explícitos, como los de la filosofía o la ciencia, sino que el mito mismo guarda todas las metamorfosis y también se da como un lugar metamorfoseante para aquel que se arriesga a su comprensión. De ahí que la idea de filosofía que plantea Canetti se extienda a otras formas de pensamiento y abarque mucho más de lo que la tradición filosófica y europea reconoce como tal. Para el autor, hay otras formas de hacer filosofía y aquello que conlleva el carácter de lo filosófico no puede atarse a una sola percepción de mundo, porque no solo es injusto con la historia de la humanidad, sino que revela una idea aporética y reduccionista. Es decir, la obra canettiana —el tema del mito en especial— deja entrever varios cuestionamientos: ¿Es capaz la filosofía de metamorfosearse para comprender el mundo que habita? ¿La totalidad de mundo es solo lo que percibe una buena parte de la filosofía desde su óptica europea? ¿Hay otras filosofías que la filosofía misma se resiste a mirar por dentro? ¿Qué tipo de relación hay entre lo mítico y lo filosófico, y de esto con nosotros?

En Canetti el mito es una forma del otro y del sí mismo a la vez; es también una apertura continua al mundo y el lugar privilegiado para el encuentro del tiempo en el instante del tiempo. Es tantas cosas en sí, que suele transformarse en una palabra huidiza e inconmensurable. No hay definición ni concepto, no hay teorización o conclusión, pero sí una crítica constante a todo lo que se había dicho hasta entonces sobre el tema, que para el autor era muy poco sobre un fenómeno tan inabarcante, tan profundo, incluso para él mismo.

Los estudios sobre el mito carecían, según él, de verdad, pues arrebataban lo fundamental del acontecimiento y olvidaban comprender por fuera de los filtros de la soberbia y la clasificación. Por eso, en la obra canettiana, y más específicamente en el mito, hay trashumancia; vida y muerte, fuego y lluvia, rostro y memoria, continuas metamorfosis que parecen salvaguardar al mito de la inquisición de quien quiere concluirlo y «agarrarlo por el cuello», o por lo menos verle el ombligo. En ese orden de ideas, el tema de este trabajo es el mito como referente central en el pensamiento de Elías Canetti y la búsqueda de sentido de lo mítico que este autor destacó en su obra, y cómo este sentido es, en esencia, una valoración filosófica de gran envergadura, no solo del término en sí, sino de la vida y del ser de todas las cosas.

El corpus elegido para el análisis fueron las obras *Masa y poder*, *Los Apuntes*, *La conciencia de las palabras*, *La antorcha al oído* y varias conversaciones y entrevistas que hizo el autor respecto a su obra, ya que en todas estas el tema de lo mítico se manifiesta con un poco más de precisión. La novela, los dramas, las semblanzas y otros escritos no fueron incluidos, aunque algunos son mencionados, porque, aunque también hay mucho de mito en ellos, el tema como tal no es su foco narrativo. Así que el lector se encontrará con un texto dividido en dos capítulos: 1. Mito y metamorfosis y 2. Mito y realidad, cada uno de ellos contiene cinco y cuatro momentos, respectivamente, que abordan el tema del mito en relación con el concepto, la palabra, el ser, la vivencia, la razón, la memoria, el tiempo, el sí mismo, las metamorfosis, la vida y la muerte.

## Capítulo I

### Mito y metamorfosis

Definir de manera exacta cuál es el papel del mito en la filosofía es, sobre todo, un acto sujeto a la discrepancia. Pues su rol ha estado más del lado de lo ilustrativo y de lo fabuloso, que de la verdad o la razón. Sin embargo, para Elías Canetti el mito está relacionado con una forma de verdad que es vinculante a todos los seres humanos y sus tradiciones, y no debería, precisamente por ello, quedar excluido de los estudios del conocimiento. La oposición tajante entre mito y razón deja en la umbría lo propio de este fenómeno e impide comprender los lazos fundamentales que la razón humana tiene con él. ¿Qué tipo de verdad es esta? Para Canetti el mito es, en esencia, metamorfosis; es en sí mismo la mayor expresión de la multiplicidad humana, porque en él concurren todas las formas de la otredad, todas las posibilidades de ser el otro y lo otro. En su obra, el mito es una urdimbre de relaciones lingüísticas y extralingüísticas en las que el relato no es solo palabra sino vivencia, pues en este habita permanentemente la memoria y se manifiesta como un lugar de encuentro en el que la humanidad entera, en su complejidad, se reconoce. Por encima de lo atávico, el mito guarda una memoria en la que concurren todas las formas de pensamiento, en la que se encuentran los tres tiempos cronológicos y en la que se revela la palabra como ese carácter fundante del origen y el soporte de la búsqueda de sentido.

En la historia de la filosofía y de las ciencias, el mito no ha ocupado un lugar privilegiado. Su existencia ha estado supeditada, las más de las veces, a la superación de un discurso proscrito por la racionalidad de las explicaciones del mundo y la definición de la técnica. La filosofía y la ciencia han concentrado sus esfuerzos no solo en alejarse del mito, pues este se ha concebido como un paradigma de lo irracional, sino que, también, han impuesto formas de definirlo y clasificarlo. En relación con esto, Canetti propone recuperar el sentido del mito como una forma viva y fundamental de conocimiento y como una parte esencial de la configuración prehistórica e histórica de los seres humanos. El decurso de lo mítico, para el

autor, no se restringe únicamente a una valoración literaria de un pasado superado, sino a la supervivencia, permanencia y multivocidad del mito en las sociedades contemporáneas. Incluso a la permanente vivencia del mito en las acciones específicas de cada ser humano.

Aunque hay prevalencia de lo mítico en la obra de Canetti, no hay como tal una definición concreta de mito, sino un movimiento constante desde y hacia esta palabra, una especie de trashumancia en la que el autor va y vuelve, una y otra vez, desde lugares distintos a ideas diferentes. El autor crea una especie de pensamiento nómada sobre lo mítico, difícil de asir, esquivo a la comprensión inmediata y desafiante para cualquier sistema de conceptualización abstracta. Lo que hace el autor es abrir caminos hacia el mito, pues la intención de su obra es, como bien lo menciona Youssef Ishaghpour, «comprender, no construir un sistema» (2017, p. 17). Así que Canetti «reemplaza el concepto abstracto por la imagen refleja, el símbolo, la unidad del pensamiento y de la cosa misma; [y] al sistema, a lo uno, lo reemplaza por lo múltiple» (2017, p. 18). De ahí que su acercamiento a lo mítico se dé desde varios lugares y sea, en sí mismo, una suerte de metamorfosis de la comprensión, pues el autor ve en el mito aquello que se resiste a la muerte y que se sustrae al tiempo. También lo admite como el lugar inicial de enunciación de lo humano, un resguardo de la memoria, un encuentro con el sí mismo, una forma de pensamiento y el discurso privilegiado en el que muchos pueblos del mundo narran su propia vida.

Hay en esta idea de mito un diálogo implícito con la filosofía, un cuestionamiento radical a su modo de aproximarse a las cosas, de su aspiración a descifrar racionalmente el misterio y el fundamento de todo y de su incapacidad de metamorfosearse. En el pensamiento canettiano, el mito es también una expresión de la filosofía, no como la conocemos, por supuesto, pero sí desde la raíz más profunda de esta palabra insondable: «amor por la sabiduría». En esa valoración canettiana del mito, el reconocimiento de su importancia no parte únicamente desde un ejercicio intelectual, o sea, de ir a la cosa mito como un objeto de estudio afín con lo errático, del que suele decirse casi siempre lo mismo, sino que las apreciaciones que hace al respecto se extienden a los propios asuntos de la vida, a la búsqueda de un vínculo común que subyace a todos los seres humanos y al reconocimiento de lo mítico como parte continua de lo que somos. En este sentido, el presente capítulo aborda el tema del

mito en relación con la metamorfosis en la obra de Elías Canetti, en el contexto de la tensión entre mito y *logos* que permea el desarrollo del pensamiento occidental, desde Platón hasta nuestros días, y se propone mostrar el sentido propio del mito, sus principales elementos constitutivos y el modo apropiado de estudiarlo. Como se verá en su momento, el mito es una palabra compleja, una forma de pensamiento, de sabiduría, de memoria compartida y de encuentro atemporal. La metamorfosis constituye su rasgo fundamental y es a través de ella que logramos una comprensión y acercamiento verdaderos a toda la humanidad que se encuentra en los relatos y las experiencias míticas. El capítulo está dividido en cinco momentos: 1. El camino hacia el reconocimiento del mito; 2. Dialéctica entre mito y *logos*; 3. La metamorfosis<sup>1</sup> como rasgo esencial del mito; 4. La persistencia del mito en las sociedades modernas, y 5. Tiempo, memoria y mito.

---

<sup>1</sup> En el presente texto he privilegiado el uso de metamorfosis al de transformación (*Verwandlung*), primero porque está en pertinencia con las traducciones de Juan José del Solar y Mario Muchnik, y los análisis de Youssef Ishaghpour, y segundo, porque el uso de esta palabra en español abarca también el de transformación, o sea, la contiene en su significado; algo que no sucede de manera contraria. Además, en el uso popular cotidiano, transformación hace referencia a la sustitución de una forma por otra, mientras que metamorfosis alude a un proceso de cambio y variación de la forma, especialmente en el ámbito de la naturaleza. De hecho, hay un antiguo singular, *metamorfosi*, que ya nadie usa. Las diferencias en este caso son sutiles pero importantes, porque hay una referencia concreta al tiempo y a la forma del cambio y esto está mucho más en consonancia con las reflexiones que Canetti hace sobre el mito.

La palabra metamorfosis proviene del griego μεταμόρφωσις, y este de μετα (más allá), μόρφη (forma) y σις (cambio de estado), o sea, «más allá de la forma», «cambio del estado de la forma». La palabra transformación, por su parte, proviene del latín *transformatiōnis* y este de *transformare*, de trans (al otro lado de, más allá de, a través de) y forma (forma, figura, aspecto, rostro), lo que indicaría también «más allá de la forma», «al lado de, a través de la forma». También en latín está *Mētāmorphōsis*, como un calco semántico del griego y significa «cambio de forma, transformación». Así que ambos términos son, en esencia, sinónimos y no debería implicar mayores discusiones, aunque las hay, especialmente con la traducción de Kafka al español.

Canetti usa el sustantivo alemán *Verwandlung* (1960, p.225), que suele tener cuatro acepciones: f. cambio, m. transformación, f. transición y f. metamorfosis. Algo curioso porque en este caso es la transformación la que contiene la metamorfosis. En alemán también existe el vocablo *Metamorphose*, que hace referencia al proceso de cambio en la naturaleza. De hecho, *Las metamorfosis*, de Ovidio, texto al que Canetti hace referencia varias veces en su obra, se tradujo en alemán como *Die Metamorphosen*. Quizás para el autor *Verwandlung* era una palabra más cercana a la categoría de humanidad, sin embargo, genera curiosidad la elección de esta sobre *Metamorphose*, así como la predilección de metamorfosis en las traducciones de la obra canettiana a las lenguas romances.

## 1. El camino hacia el reconocimiento del mito

*«Deseo sentir todo en mí antes de pensar en ello»*

*Elías Canetti*

La visión de lo mítico en Occidente responde a una visión del sujeto de la ilustración, que prioriza la razón por encima de cualquier otra forma de comprensión del mundo. Una visión que, según Peter Winch, siempre busca satisfacer «criterios de racionalidad» y «se halla profundamente afectada por los logros y métodos de las ciencias; una cultura que considera cosas tales como la creencia en la magia o la práctica de consultar oráculos casi como un paradigma de lo irracional» (1994, p. 32). Muy en consonancia con Winch, Canetti suele poner en duda la rigidez de la razón como el único punto de partida y de llegada para la comprensión de los fenómenos. Además, su pensamiento se adhiere a la crítica constante de una humanidad cada vez más aterradora, en la cual, la crisis de la cultura y de la ilustración son dos grandes puntos de referencia y fracaso en el siglo XX. En uno de sus apuntes, el autor expresa que «solo hay ciencias-momias y aquellas destinadas a serlo» (2008b, p. 473), así que, para él, la prevalencia de la ciencia en nuestra comprensión del mundo establece serios límites que evitan el contacto con el otro y alimentan el temor a ser tocado por lo desconocido. Para Canetti, la preponderancia de los paradigmas científicos no implica como tal una superación del mito, de lo irracional, sino que parece la creación de otra forma de mito —en el sentido general de la palabra— que se disfraza con los ropajes de la exactitud y la verificación. Pero en el fondo es solo una de las tantas maneras de comprensión que niega de entrada la metamorfosis e intenta, sin mucho éxito, suprimir los jirones de aquellos pensamientos supuestamente superados y antiguos que, en una gran paradoja, continúan como remanentes de lo «verdadero» en la época del progreso. Para Winch, este problema «reside en que la fascinación que la ciencia provoca en nosotros nos lleva a adoptar fácilmente la forma científica como paradigma contra el cual calibrar la respetabilidad intelectual de otras formas de discurso» (1994, p. 36).

Ante la probable rigidez de los métodos de la ciencia, Canetti prioriza la experiencia; por eso propone que aquello que llamamos mundo lo percibimos inicialmente con el cuerpo que siente, pues «la experiencia vivida sigue siendo el origen de todo, es esta lo que verdaderamente importa. Se [trata] de recuperar una actitud ingenua. Dejarse impregnar por los fenómenos, descubrir desde la intuición su estructura y su esencia» (Ishaghpour, 2017, p. 28). Es con el cuerpo con lo que intuimos, es con el cuerpo que percibimos las primeras manifestaciones de nuestra existencia en el mundo y del mundo en nosotros. De ahí que Canetti tenga tantas reflexiones sobre las formas, sensibilidades y acciones del cuerpo; incluso en *Masa y poder* describe en detalle muchas formas de cuerpos y una gran cantidad de actitudes corporales, mediante las cuales los seres vivientes se vinculan entre sí con distintos y semejantes. Por ejemplo, un cuerpo ejerce un poder diferente cuando está de pie ante alguien de rodillas, cuando está sentado por encima de una multitud, incluso cuando contempla, con algo de espanto, el cadáver que yace en el suelo. De ahí también que en el mismo libro Canetti recurra muchas veces a describir mitos que tienen que ver con las metamorfosis del cuerpo, como el mito de los Aranda<sup>2</sup> y el de Proteo. Por eso la comprensión del mito no es una acción que se dé únicamente desde el intelecto, sino que requiere también de la experiencia y del cuerpo en dos sentidos: la vivencia del cuerpo en el mito y la vivencia del mito en el cuerpo. Para el autor no basta únicamente con acercarse a lo mítico desde la distancia que implica observar un relato exótico desde afuera o un rito que pasa de lo mágico a lo plausible, sino que se trata de ponerse en contacto, de allegarse y ombligarse a algo a lo que uno pertenece, pero que, por alguna razón, dejó de ser parte consciente de la propia existencia. En el mito, el autor ve un lugar privilegiado para acercarnos a todos nuestros posibles, para volver a la muta, a lo colectivo y al sí mismo. Por lo tanto, comprenderlo no es solo un ejercicio teórico, es también un autodescubrimiento y reconocimiento en los otros, es decir, la relación con lo mítico necesita del cuerpo para que su comprensión sea dialéctica y no vertical:

---

<sup>2</sup> Un ser superior, Karora, que se encontraba dormido bajo la tierra, se despierta de repente y de su cuerpo comienzan a salir seres vivos como los *bandicuts* (especies de roedores) y los seres humanos. Entre los seres que provienen de Karora hay encuentros y desencuentros que terminan en persecución y depredación. En este mito, tanto los animales como los humanos tienen un mismo origen: un cuerpo único que se multiplica en seres distintos, es decir, un cuerpo que se vuelve muchos otros cuerpos; un cuerpo lleno de metamorfosis.

El hombre fue haciendo suyos en cierto modo, gracias a la metamorfosis, a todos los animales que conocía. El ejercicio mismo de la metamorfosis lo convirtió, de hecho, en hombre: era su don y su placer específicos. En sus tempranas metamorfosis en otros animales, el hombre representaba y danzaba imitando a varias especies que aparecían en gran número. [...] Es indudable que el hombre, en cuanto lo fue, quiso ser *más*. Todas las formas de sus creencias, mitos, ritos y ceremonias están llenas de ese deseo. (Canetti, 2006, p. 194).

En Canetti, el mito tiene una función ontológica porque en él se conserva, a su manera, la pregunta por el ser de todas las cosas. Es decir, su realidad lleva a quien se le acerca a preguntarse por el sentido y fundamento del ser, o más precisamente de todos los seres. Por eso, según el autor, la visión reduccionista de gran parte de la antropología de la época no podía ser justa con el mito, pues solo intentaba entenderlo dentro de la dinámica del sujeto y del objeto, o sea, lo enajenaba de la vivencia y lo despojaba de su función ontológica. Al equiparar todos los mitos dentro de un mismo concepto, estos perdían su carácter metamorfoseante y se les negaba la posibilidad de ser interlocutores legítimos. Para esos estudiosos del mito, este no tenía nada que decirle a la humanidad, excepto evocar aquellos tiempos esotéricos, colmados de metáforas rudimentarias y carentes de razón que ya se habían superado con los discursos de la filosofía y de la ciencia. Una concepción que niega, *ex profeso*, la vigencia de lo mítico y, por tanto, la anulación de la vivencia del fenómeno. Al respecto, en un apunte dedicado al etnólogo Franz Steiner, Canetti dice lo siguiente sobre la comprensión de los mitos:

Es la única persona que he conocido con la cual podía hablar sobre mitos. No solamente conocía muchos y podía sorprenderme con algunos tanto como yo a él: los dejaba intactos, no los interpretaba, no hacía ningún intento por clasificarlos según principios científicos, los dejaba en paz. Nunca fueron para él un simple medio. También le parecían lo más precioso y elevado que la humanidad había conquistado para sí. Podíamos hablar días enteros sobre mitos, uno de los dos descubría nuevos y se los presentaba al otro, y siempre habían sido lo esencial en la vida de algún grupo humano determinado, siempre habían contado y ejercido una influencia decisiva. Ninguno de los dos, ni él ni yo, se habría atrevido a inventar algo en esas conversaciones.

Se trataba de mitos que habían sido transmitidos con precisión y a partir de los cuales mucha gente había organizado su vida, no de una invención lúdica suya ni mía. La confianza que existía entre ambos se basaba en el respeto a los mitos, con los que pasábamos, cada uno por su lado, buena parte de nuestro tiempo. Podría pensarse que esto no es muy extraño que digamos, pasando así por alto el hecho de que casi todos los conocedores de mitos abusan de ellos con algún objetivo concreto, para corroborar determinadas teorías o clasificaciones.



Son raros los que veneran y observan de forma inocente los mitos. Incluso entre escritores solo he conocido algunos que lo hicieron temporalmente, en general para apoyar una obra en la que estaban trabajando. (2008b, p. 421).

El acercamiento inocente al fenómeno dista mucho de la posición científica en la que la razón, la verificación y la explicación de las causas se erigen como los únicos métodos verdaderos de conocimiento. Esta forma de comprensión está más cerca de la vivencia. No obstante, si la ciencia implica la observación inmediata, el conocimiento de las cosas por sus fundamentos, razones y causas, el mito no se aleja mucho del andamiaje científico, pues la búsqueda constante de causas, explicaciones y comprensiones de lo que sucede en el mundo hacen parte de lo que el mito es en sí mismo. De hecho, en la historia de la filosofía occidental, en la que el mito se cree superado, este posee un valor permanente —pero no reconocido— en el pensamiento, tal y como lo plantea W.K.C. Guthrie (2004) al afirmar que en la historia de la humanidad no hubo un salto abismal entre el conocimiento prerracional y el conocimiento filosófico, o del conocimiento precientífico al científico, sino que el mito «continuó cobijándose dentro de lo que parece ser [el] habitáculo de una razón sólida» (p. 16). Es más, filósofos como Aristóteles y Platón, que incluso fueron críticos con el mito —y que Canetti critica bastante en su obra—, recurrieron a él para soportar algunas de sus ideas, como la creencia «de que los cuerpos celestes son seres vivos» (p. 16), y la elección del «mito como la culminación de un argumento lógico, para comunicar experiencias y creencias cuya realidad y naturaleza son cuestiones de mera convicción que rebasan los claros límites de una comprobación lógica» (p. 16), respectivamente.

En la obra de Elías Canetti el mito tiene una importancia que va más allá de la enunciación literaria porque es, en esencia, uno de los soportes argumentativos de buena parte de su obra. Las continuas narraciones y referencias a diversos relatos míticos, de diferentes pueblos del mundo, evidencian la continua necesidad de comprender a la humanidad en su multiplicidad de voces y sentidos. Volver a la palabra del mito es volver la mirada a esas partes del mundo que cierta soberbia intelectual de Occidente ha olvidado a propósito y, casi siempre, sometido a las disposiciones de un triunfo imaginario. Es decir, la importancia del mito no implica únicamente la comprensión, sustracción o abstracción de este en el tiempo, sino el

reconocimiento del otro, o sea, retrotrae a la memoria el conocimiento de esa parte de la humanidad que hemos dejado en el olvido.

En una entrevista concedida a José María Pérez, en 1970, Canetti menciona que, como un apasionado de los mitos, siempre los había dejado hablar porque le interesaba conservar su multiplicidad de voces, es decir, comprender la polifonía mítica como una forma de oposición a cualquier sistema clasificatorio. También resaltó que gran parte de su biblioteca estaba compuesta de «libros de y sobre mitos, [unos quinientos volúmenes de] la mayoría [...] de los pueblos que nuestra soberbia occidental llama *primitivos*. En ellos he aprendido más que de algunas de las grandes obras de la literatura universal» (Canetti, citado en Pérez, 2006, p.16). Esto sin duda revela la importancia que el autor le dio a los mitos como parte esencial de lo humano, no como meros objetos de estudio que pudieran ajustarse a los dictámenes canónicos. Además, a principios de los años setenta, mientras en las universidades se discutían los hallazgos mitológicos de Lévi-Strauss, Canetti insistía en recuperar la tradición vital de los mitos y comprenderlos en su multiplicidad, porque lo que en la época se asumía como investigación de lo mítico respondía más bien a una serie de regulaciones que los amontonaba y agotaba. Y, aunque el autor se sorprendió del trabajo de Lévi-Strauss, también expresó lo siguiente: «¿Cómo puede un hombre que ha devorado miles de mitos no saber que son lo contrario de cualquier sistema?» (Canetti, citado en Pérez, 2006, p.19).

Volver al mito significó para el autor cuestionar también el *statu quo* del pensamiento, en una época atravesada por el fracaso de la racionalidad y la crisis de la experiencia. Porque en el siglo XX, aquel que Canetti tomó por el cuello, los discursos de la tradición filosófica, la ciencia y la historia no parecían ser suficientes para comprender un mundo que se desbarajustaba en medio del espanto y la crueldad de la guerra. El mito no era como tal la solución para comprender por qué la humanidad se aniquilaba a sí misma —pues el concepto humanidad, tal y como se había configurado hasta ese momento, parecía inhumano—, sino que era la manifestación más vieja y vigente de un discurso capaz de transformar y transformarse. Tal vez en el mito Canetti encontró un refugio frente a la pesadumbre que le causó la industrialización y tecnificación de la muerte. Un lugar de enunciación y creación

permanentes, en el que la vida conservaba un sentido esperanzador y se distanciaba de ese panorama aciago y tormentoso:

No me atrevía a confesarle a nadie que, en estos momentos, en medio de esta guerra [...] Prefería leer mitos que cualquiera de los complicados productos de la Psicología moderna [...] fijaba toda mi atención en los pueblos de los que habían surgido y los ponía en conexión con la vida misma de estos pueblos. Pero lo único que me importaba eran los mitos mismos. (Canetti, 2008a, pp. 74-75).

A Canetti, tal y como lo plantea Melzer (1986), «lo que le importa es la vivencia que da origen al mito, la vivencia de una realidad que se cierra a una explicación racional y que [...] se siente como “verdadera”» (p. 28). Por eso, cuando «Canetti busca una revivificación del mito, siempre y en primer término buscará la actualización de esta vivencia, y, en el fondo, ella determina también su autodefinición como poeta» (1986, p. 29). Es decir, la importancia de acudir al mito, como otra forma de comprensión del mundo, radica en que su amplitud semántica no es reductible en tanto este, como acontecimiento, es vinculante a la experiencia, al ser de las cosas y a la memoria de cientos de pueblos diversos. Por lo tanto, es difícil determinarlo únicamente desde las «precisiones» científicas o los teoremas filosóficos, ya que la aplicación de un método distante de la vivencia coarta la vitalidad de lo mítico. ¿En qué sentido? En muchos, pero uno de ellos es el hecho simple de, por ejemplo, desconocer que una lengua es un mundo y que cada mito está atado no solo a una forma de mundo, sino a las complejas relaciones con el entorno que cada grupo humano establece de acuerdo con sus posibilidades de mundo. Es decir, los mitos son siempre distintos aunque en ellos subyace una especie de esencia mítica que es vinculante a todo el sentido de lo humano. De ahí que sea bastante difícil definir un mito, mucho más por fuera de la comprensión real y profunda del mundo al que pertenece, dicho de otro modo, de la vivencia de lo que el mito es.

En el mito confluyen el pasado, el presente y el futuro, y en él permanece el origen del pensamiento, porque en él se narran las relaciones humanas con el entorno y el tiempo de la vida; de la humanidad consigo misma. Sin embargo, volver a los mitos para intentar comprender el tiempo presente, que parece lejano de las explicaciones del pasado, fue una de las apreciaciones que más les produjo interrogantes a los críticos del autor. Al respecto, Joachim Schickel, en diálogo con Canetti, en 1972, le pregunta sobre la «posible manera

ahistórica» en el uso de los mitos arcaicos para explicar fenómenos actuales. A lo cual el autor le responde lo siguiente:

Yo estudio culturas arcaicas para comprender ciertos fenómenos de nuestra época que parecen casi inexplicables. No se trata, sin duda, de un método histórico como aquellos a los que estamos acostumbrados, pero creo que también debemos tener en cuenta que la historia se ha ampliado mucho para nosotros. No existe solamente la prehistoria, sino todo lo que ha existido antes. Y eso no está articulado históricamente de la manera que conocemos. No hay una evolución visible de esa proto-prehistoria. Y, sin embargo, se trata de un larguísimo periodo de tiempo en el que vivieron seres humanos. (2012, pp. 790 y 791).

En un sentido estricto, el carácter ahistórico del mito estaría sustentado en una existencia previa a la concepción de la historia, no en el contenido ni la vivencia del mito en sí, porque eso le restaría el carácter actual que permanece en él. Así que tanto el relato como la vivencia de lo mítico han sido permanentes y simultáneos a la configuración de las sociedades modernas. Por lo tanto, acercarse al mito implica establecer una correlación entre la existencia del ser humano, capaz de narrarse a sí mismo y a su entorno, y las formas en las que el mito se expresa en una primera instancia: la voz de la naturaleza. Dichas expresiones no están por fuera del contexto en el que surgen, sino que sus raíces van más allá de la periodización del espacio-tiempo. O sea, las primeras manifestaciones de comprensión de la humanidad estuvieron urdidas a lo mítico. Porque el mito fue el primer lugar de enunciación, de intento de comprensión y de explicación del mundo y del sí mismo.

En el mito están presentes todas las emociones y afinidades del espíritu humano, y así como muchos relatos son poéticos, muchos otros son utilitarios, aberrantes, crueles, abstrusos y prosaicos. En Canetti, la defensa del mito no consiste entonces en una apología romántica a una forma superior de vivencia o pensamiento, sino en la búsqueda de comprensión de la complejidad de lo humano, por un lado, y de la permanencia de lo mítico, por el otro. Por ello, el autor prioriza en su obra el uso de mitos por encima de documentos históricos y científicos.

Como parte de la condición humana y de la historia, el mito contiene una multiplicidad de posibilidades de comprensión, porque su existencia concreta permite deducir algo acerca del sentido de lo humano, de la memoria y del tiempo. Por esta razón, Canetti se aleja de la propuesta de Lévi-Strauss en la que el mito se asume como una estructura inamovible, cuyo fin es proporcionar un modelo lógico que sea capaz de superar una contradicción. De entrada

lo inamovible, lo fijo, va en contra de la metamorfosis. Para Lévi-Strauss el mito es un modo de la comunicación humana, cuyos elementos carecen de significado por sí mismos si no están en relación con otros elementos, bien sean estos del mismo relato o de relatos similares. Pero Canetti advierte que el mito puede llegar a ser en sí mismo una contradicción —lo cual pone en tensión al mismo concepto—, por tanto, su aparición o aplicación no llevan como tal a mediar entre oposiciones, puede incluso crearlas y alimentarlas<sup>3</sup>. Además, Lévi-Strauss plantea que, si bien el pensamiento primitivo es una forma de comprensión y entendimiento del mundo, no es equiparable al pensamiento científico o al pensamiento filosófico, sino que es inferior a estos, ya que solo adquiere un matiz de importancia en las culturas a las que pertenece. O sea, su valor se limita a un restringido número de personas que se vinculan a través de la creencia específica en el mito, sin que ello implique una extensión de su valor ontológico al resto de los mortales. Aunque Canetti reconoce que Lévi-Strauss hizo un gran trabajo con los mitos y que su labor historiográfica ayudó a conocerlos y conservarlos, difiere y se aleja radicalmente de la postura científicista y del andamiaje conceptual del pensamiento levistraussiano sobre este tema. En parte lo hace por el poco interés hacia las estructuras y porque, según él, en el antropólogo no hay un acercamiento al mito mismo, sino una constante dinámica en la que este cobra valor porque se aparta de la sindéresis occidental. En una de sus conferencias, Pensamiento «primitivo» y mente «civilizada», proferida en Massey en 1977, Lévi-Strauss describe el mito de la siguiente manera:

[E]sos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, son perfectamente capaces de poseer un pensamiento desinteresado; es decir, son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. [...] Pero desde ya quiero aclarar un malentendido. Decir que un pensamiento es desinteresado, o sea, que se trata de un modo intelectual de pensar, no significa asimilarlo al pensamiento científico. Evidentemente, es diferente en ciertos aspectos e inferior en otros. Y es diferente porque su finalidad reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo —y no solo una comprensión general, sino total—. [...] Así, esta ambición totalitaria de la mente salvaje es bastante diferente de los procedimientos del pensamiento Científico. Y la gran diferencia,

---

<sup>3</sup> G. S. Kirk tiene una apreciación sobre Lévi-Strauss parecida a la de Canetti, pues dedica un capítulo completo de su libro *El mito*, a criticar el método estructuralista. Entre muchas cosas, menciona que «Lévi-Strauss ha dado el protagonismo [al mito], por lo general de manera exagerada, y ha compensado con creces la anterior tendencia antropológica a considerar los mitos exclusivamente como credenciales o como representaciones repetidas y efectivas del pasado creador y determinante» (2006, p. 11).

en verdad, reside en que esta ambición no alcanza el éxito. Por ejemplo, por medio del pensamiento científico nosotros somos capaces de alcanzar el dominio de la naturaleza — creo que no hay necesidad de desarrollar este punto, ya que esto es suficientemente evidente para todos— en tanto el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender el universo y de que, de hecho, él entiende el universo. Empero, como es evidente, apenas se trata de una ilusión. (Lévi-Strauss, 2012, pp. 39 - 41).

En el pensamiento de Elías Canetti, concebir el mito como una forma diminuta de pensamiento que intenta comprender, sin mucho éxito, las generalidades de un mundo en «condiciones materiales muy duras» es, sin más, un despropósito. Primero porque anula la capacidad filosófica del mito y, segundo, porque silencia una forma de pensamiento válida y necesaria en cualquier intento de comprensión del sentido de lo humano. Por consiguiente, designar el mito como un pensamiento salvaje e ilusorio, carente de la fuerza suficiente para dominar la naturaleza, ubicado en un lugar inferior al de la ciencia es también desconocer otras formas posibles de mundo, distintas a las mediadas por el paradigma occidental. Lévi-Strauss niega así la metamorfosis, no solo la del mito sino la propia, y esa es la razón fundamental por la que Canetti se distancia de su pensamiento. En este sentido, el mismo autor le menciona a Pérez Gay que el trabajo levistraussiano con los mitos consistía en:

[Pegarlos] uno a uno en un libro, clasificándolos por especies y familias. Y son estos principios clasificadores los que le interesan. Ciertamente es que inventa algunas oposiciones simples como lo crudo y lo cocido, por ejemplo, con cuya ayuda realiza su clasificación. Pero ¿qué queda del mito propiamente dicho? Ni siquiera la tenue experiencia, íntima y personal, del investigador que, en una sola mañana, ha tragado quizá dos docenas de mitos de un solo golpe. (2006, p. 19).

Hay en esta apreciación sobre Lévi-Strauss una cercanía evidente con la postura que Canetti manifiesta respecto a la filosofía aristotélica: «a Aristóteles nunca he podido soportarlo. Es el omnisciente que lo clasifica todo. Al leerlo uno tiene la impresión de estar encerrado en innumerables gavetas» (2011, p. 134). De hecho, en uno de sus apuntes hace una crítica bastante revulsiva a las condiciones que Aristóteles dejó como legado en la ciencia y la filosofía, y que parece ser la fuente de la que bebió Lévi-Strauss. Según Canetti, Aristóteles usa el método investigativo como un fin en sí mismo que implica para el investigador la exclusión del «entusiasmo y la transformación del hombre. Quiere que el cuerpo no se dé cuenta de lo que hacen las puntas de los dedos. Todo lo que uno es, lo es independientemente del modo como hace ciencia» (Canetti, 2008a, p. 68). En este sentido, es claro que, para

Canetti, todo pensamiento que huya de las metamorfosis, que suprima la experiencia del cuerpo y que niegue la voz del otro se muestra insuficiente a la hora de abordar la pregunta por el ser; la pregunta por el mundo. Asimismo, es paradójico que Lévi-Strauss superponga el pensamiento científico al mítico y afirme que el dominio de la naturaleza es, sin más, una cualidad exclusiva de este. ¿Qué tan fracasado es entonces el mito en «su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio»? Al respecto, hay varios fragmentos de la obra canettiana que parecen responder a esta afirmación; en *Masa y poder*, por ejemplo, Canetti describe lo siguiente:

Los Navajo de Nuevo México preparan una enorme hoguera en torno a la cual danzan [frenéticamente] toda la noche y representan once escenas diferentes entre la puesta y la salida del sol. [...] En realidad el fuego es tan intenso que los ejecutantes deben retorcerse en el suelo para aproximarse lo suficiente a él como para incendiar las plumas situadas en el extremo de sus bastones. [...] Hacia el amanecer, la ceremonia sagrada se aproxima a su fin. Hombres untados de blanco avanzan y enciende ligeros trozos de corteza en las ascuas languidecientes, para a continuación lanzarse de nuevo a una desenfrenada persecución en torno al fuego y arrojarse chispas, humo y llamas sobre todo el cuerpo. [...] Danzan en el fuego mismo, se convierten en fuego. Sus movimientos son como los de las llamas. Lo que sostienen en sus manos para encenderlo está destinado a dar la impresión de que son ellos mismos los que arden. (Canetti, 2006, p. 154).

¿Cómo pueden los Navajo convertirse en el fuego sin saber dominarlo? Volverse fuego no sería posible sin un conocimiento profundo de lo que el fuego es en sí; se necesita de una vivencia constante de la naturaleza del fuego para acercarse sin ser abrasado por las llamas, lo cual muestra que en el mito hay un dominio real de su ígnea presencia. ¿Por qué en el mito los hombres pueden volverse fuego y en otros discursos y prácticas es tan difícil ser cualquier cosa? Porque el mito no es solamente metamorfosis, sino que la manera adecuada de comprenderlo es metamorfoseándose uno mismo para reconocerse en él. Comprender un mito no es comprender cualquier discurso, ni mucho menos acercarse a un sentido precario de la existencia, el mito es mucho más para Elías Canetti y por eso lo evoca, lo defiende y lo ansía con una sed que nunca pudo calmar.

Canetti apuntó su crítica a los estudios y teorías que, según él, redujeron el mito a un conjunto de elementos aislados y disímiles a las manifestaciones más prístinas de la razón, lo cual impedía, y quizá sigue impidiendo, un acceso claro a su existencia. Es decir, para el autor había una sobre abundancia de historias acerca del mito, o de «mitos» acerca del mito, sin

que esto significara como tal una comprensión más allá de la mediatización y la instrumentalización. El mito no es lo mismo para los indios Navajo, por ejemplo, que han edificado toda su cultura a partir de su relación mítica con la naturaleza, que para un estudioso que se acerca desde el afuera y se sienta pacientemente a ver la danza del fuego sin siquiera mover su propio cuerpo al calor del ritual. Lo peligroso de esta relación estriba, sin duda, en la pérdida de la memoria mítica y en la superposición de un discurso científico que remplace como tal al mito en sí y, por tanto, tienda a extinguirlo, olvidarlo, o bien, a dejarlo solo como un pasado supersticioso y acabado. No obstante, es importante mencionar que, si bien esta postura es radical en el autor, por su propuesta de experimentar el mito mismo, que sin duda es un acercamiento de tipo fenomenológico<sup>4</sup>, y de no adherirlo a una arqueología conceptual, puede llegar a ser intransigente al no reconocer los aportes de algunos estudiosos del tema. En la conversación con Schickel, Canetti aclara que admira «la extrema seriedad con la que [Lévi-Strauss] estudia las llamadas sociedades primitivas [pues] las sitúa al mismo nivel que las llamadas civilizaciones superiores, otorgándoles igual valor» (2012, p. 789), y en este aspecto encuentra afinidad con el antropólogo francés; pero también especifica su desacuerdo muy pronto cuando insiste en que:

No me gusta lo que él hace con los mitos. Creo que yo los tomo más en serio, porque abordo únicamente unos cuantos, para investigar cosas muy concretas, y no intento compararlos al instante con cualquier cosa. No me interesa reunirlos todos y ponerlos uno al lado del otro, sino que pretendo comprender cada mito hasta que lo asimilo y luego, cuando puede ser valioso para corroborar ciertas ideas que tengo en mente, utilizarlo. (2012, p.790).

En Canetti comprender el mito es una vivencia que no se limita a dar cuenta de lo comprendido en el mito como objeto, sino que se asume desde una experiencia que involucra al sujeto en su integridad y por tanto supera la separación de los esquemas sujeto-objeto, *pisque-soma*, mente-cuerpo. O sea, para Canetti es importante poner a la vista lo concreto del mito y la multiplicidad que lo compone, en una especie de movimiento en *boomerang* en el que el observador se reconoce a sí mismo en lo mítico. Es decir, el observador encuentra,

---

<sup>4</sup> No se trata, en este caso, de la adherencia del autor a una escuela de pensamiento específica, tampoco a la aplicación de un método que constriña al fenómeno, sino de una actitud, una praxis que deja ser al mito lo que es, la «cosa misma» mito. Así que en lugar de tomar distancia de este para observarlo desde la lejanía, Canetti asume la vivencia del fenómeno como una forma de conocimiento que implica, a su vez, dejarse vivir por el mito. Dicho de otra manera, se metamorfosea en lo mítico.



reconoce y recuerda algo de sí en el mito. Se trata entonces de una relación dialéctica en la que ambas partes, mito y observador, son activas, se encuentran y se reconocen. De esta manera, volver al mito es una acción reflexiva, no porque se quiera sacar a la luz algo de manera clara y distinta, sino porque lo que se observa y se comprende en él vuelve a reflejarse sobre aquel que se le acerca. En este sentido, la comprensión que el autor hace sobre el mito busca superar los límites que lo atan a una lucha contra el tiempo, o sea, traza un camino hacia aquello que puede pensarse infinitamente. Por estas razones, en su pensamiento no hay como tal una conclusión sobre lo mítico, sino, más bien, una constante interpelación al fenómeno.

Al proponer una forma de conocimiento que parta del reconocimiento de las cosas mismas, de sus múltiples maneras de darse y de una posibilidad infinita de comprensión, Canetti se ubica en una mirada hermenéutica<sup>5</sup> que siempre está interrogando al mito. Pues el mito, como palabra, no es enteramente lo que dice porque retiene más de lo que dice, así que su aparición es un acontecimiento capaz de fracturar el silencio, que también ha sido un lugar de condena, una ergástula a la que hemos enviado las voces de miles de pueblos que solo han sabido narrarse y ser desde el mito. El mito como tal no puede definirse de manera simple, porque no solo se ajusta a aquello de lo que habla, sino que surge de una comprensión mítica del mundo y es algo en constante construcción.

---

<sup>5</sup> Es importante ampliar la expresión mirada hermenéutica, pues Canetti propone una aproximación al mito que parte desde una posibilidad infinita de comprensión, en la cual, la relación entre sujeto y objeto no es distante sino recíproca, dialéctica, complementaria, porque la cosa mito siempre dice algo que el intérprete capta en sí mismo y esa idea es hermenéutica. Al respecto, la referencia más próxima a esta intención hermenéutica de Canetti con el mito es Gadamer. En *Verdad y método*, este autor propone que «en la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana toda una dimensión nueva. [Porque] la pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido» (1996, p. 329). Además, Gadamer también apunta a que nuestro ser en el mundo siempre está sumergido en tradiciones y estas son «más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición» (1996, p. 350). Tanto Canetti como Gadamer ven en los modos de comprensión de los fenómenos un sentido de mutua complementariedad, en el que sujeto y objeto se pertenecen, o bien, como dice el Tao, «se suceden recíprocamente». Por su puesto, el desarrollo de la hermenéutica canettiana del mito y su relación con la hermenéutica filosófica de Gadamer van más allá de los objetivos de este trabajo.

Para Canetti el mito es, en esencia, un cúmulo de intenciones, emociones, sensaciones e imágenes que hacen que este sea muchas cosas al tiempo y que su comprensión no se limite a un único significado que restrinja la multivocidad del significante ni la multiplicidad de lo humano que lo sustenta. Con la valoración filosófica que Canetti hace del mito, retorna al antiguo problema del pensamiento presocrático con el que se enfrentó muchas veces: lo uno y lo múltiple. Tema que no es exclusivo de los presocráticos, porque en la filosofía taoísta también está presente, más como una aceptación de los contrarios como parte fundamental de la naturaleza que como idea aporética.

Respecto a este problema de la unidad y la multiplicidad, Guthrie (2004) afirma que el anhelo intelectual de los presocráticos y sus continuas observaciones del mundo no fueron excluyentes con las explicaciones divinas, porque sus observaciones filosóficas «lograron una concepción de [la divinidad] muy distinta del politeísmo imperante en la sociedad griega» (p. 17), o sea, no se distanciaron de la divinidad sino que la incluyeron y conciliaron así su relación con la razón y lo religioso. Además, esas primeras concepciones del mundo incluían la creencia de «una unidad primigenia [...] una sustancia única [que] continuaba siendo la base permanente de todo su ser, aunque entonces se mostrase en formas diferentes» (2004, p. 17). Es decir, la filosofía presocrática buscó, en esas primeras observaciones y explicaciones del mundo, aquellos elementos que eran constitutivos y permanentes a todos los seres, de ahí que el agua, el aire, el fuego, como fuerzas de la naturaleza, hicieran parte de las primeras reflexiones filosóficas. Además, entre los primeros presocráticos no había como tal una distinción conceptual entre materia y espíritu, así que la idea de la unidad esencial se configuraba desde la multiplicidad; un pensamiento muy cercano también al Taoísmo y a su idea de los diez mil seres que componen el Todo. Lo más probable es que esa sensación del todo, de lo uno y de lo múltiple como términos armónicos, estimulara en Canetti la lectura y el gusto por los presocráticos, pues sus apreciaciones del mundo estaban llenas de metamorfosis. En este orden de ideas, el mito conserva en sí lo uno y lo múltiple y es mito en cuanto nosotros lo vivenciamos, en cuanto tenemos una experiencia de él que nos lleva a reconocernos a nosotros mismos en la otredad.

En el mito es donde primero me reconozco. Llamo mito a todo lo que entra en mí de un modo natural, como el aliento. En las épocas en que se cierra, lo llamo de otro modo. Entonces lo dejo a un lado, a la espera de que retorne su simplicidad. El mito jamás es confusión, ni siquiera el más pavoroso; en cuanto mito ha de tener rumbo y fuerza, y, finalmente, sentido, siempre que no salte a la vista. (Canetti, 2008b, p. 133).

Reconocerse en el mito implica muchas cosas. En primer lugar, significa reconocerse en la conciencia de las palabras, en un mundo que no está por fuera del lenguaje, porque el mundo mismo es el lenguaje. El mito es en esencia un acontecimiento de la palabra, especialmente oral, cuya transmisión dependió, y en algunas culturas depende todavía, de la escucha, sentido que Canetti privilegia por encima de la vista (más afín a los estetas) y desde el cual habla de las máscaras acústicas<sup>6</sup> como esas formas de acercamiento a la palabra del otro a través de una escucha honesta y prolongada. Escuchar requiere de una disposición del espíritu, un silenciamiento propio, un alejamiento del ruido y la concentración paciente en el relato. En los mitos, la escucha está dada desde el origen, pues estos se crean y narran para ser escuchados por otros; es decir, la escucha es inherente a su propia naturaleza narrativa. De hecho, el espíritu perceptivo de los primeros pensadores griegos fue el resultado de una continua y paciente contemplación y escucha de la naturaleza. Los mitos se conservaron mientras fueron escuchados y repetidos por otros. Canetti menciona en uno de sus apuntes que: «el mito es una historia cuya frescura aumenta con la repetición» (2008b, p. 35), porque en ese trasegar acústico se amoldó a las metamorfosis que surgieron necesariamente en la transmisión de las generaciones, que al mismo tiempo se metamorfosearon para sobrevivir o sobrellevar la existencia<sup>7</sup>. El mito, además, conserva en su sentido la escucha del mundo,

---

<sup>6</sup> Máscara acústica es un término que Canetti suele usar con frecuencia en su obra y que refiere una escucha paciente de la palabra del otro, lo que conlleva a la comprensión y configuración de su rostro, de lo que es. Es una especie de apuesta dramática en la que se llega al otro a través del sentido que al autor consideraba más moral y respetuoso: el oído; el buen oír.

<sup>7</sup> Respecto a la idea de escuchar como un acto fundamental de la experiencia, Gadamer tiene una idea cercana a la de Canetti cuando habla de «oído interior» y manifiesta que el acercamiento a «toda declamación de una poesía, toda representación teatral, por grandes que sean los actores y los cantantes, solo nos comunicará una experiencia artística efectiva de la obra cuando oigamos en nuestro oído interior algo de todo punto diferente de lo que efectivamente está sucediendo para nuestros sentidos» (1991, p. 50). Es decir, para Gadamer, el vínculo entre el receptor y la obra se da desde un equilibrio de los ritmos, o sea, solo comprendemos el ritmo de lo otro si lo escuchamos y lo marcamos desde nosotros mismos. Por su parte, Canetti propone un silenciamiento, una especie de vaciamiento que permita la escucha profunda para comprender el mito. Además, en ambos autores hay una semejanza entre la idea de fiesta y la idea de mito como acontecimientos que se dan en términos del retorno a algo y en los que encontramos que el tiempo no puede ser experimentado como tal, porque hay una simultaneidad que supera los límites temporales que conocemos. De ahí que los dos asuman la

pues en él se manifiestan las voces de aquellos que normalmente no tienen lenguaje, puesto que los han despojado, les han usurpado las palabras con la fuerza del progreso. Sin embargo, no debe caer en el olvido que el mito ha servido también como elemento de dominación y sometimiento, y ahí la escucha es distinta, se impone, no se cuestiona; se supedita a la orden y se vuelve cómplice del mutismo obligatorio. Pero en respuesta a esa obligación hay también una escucha que se resiste a la imposición de ese oír autoritario, y por eso los mitos han sobrevivido a las continuas leyes del acallamiento. Por consiguiente, la valoración que Canetti hace del mito no desconoce que en este también hay espacio para la crueldad, el odio y la miseria —los nazis fueron un ejemplo de ello—, así que los matices apologéticos de esas apreciaciones sobre el mito no apuntan a ubicarlo en un lugar de poder, en un discurso que está por encima de otros, porque eso sería contradictorio. A lo que Canetti apunta es a reconocerlo y a reconocerse<sup>8</sup> en él como parte de un todo.

Reconocerse en el mito es también reconocerse en el otro. Volver la mirada al sentido de lo humano y captar la multiplicidad diegética de lo que somos. En el fondo, hay una idea del mito en Canetti bastante optimista y compasiva, aunque no exponga el mismo ánimo cuando habla de humanidad; pero al mismo tiempo hay una constante advertencia sobre la complejidad y la necesidad de comprender lo mítico como parte constitutiva del ser. Y eso no lleva, en absoluto, a dejar de lado el cuestionamiento de la peligrosidad que representa

---

experiencia de la fiesta (Gadamer) y del mito (Canetti) como algo que hay que «dejar ser lo que es» (Gadamer, 1991, p. 54). Además, los autores también coinciden en que ambos fenómenos tienen en sí mismos una verdad que se actualiza en la medida en que los vivenciamos; son siempre los mismos y diferentes, algo en ellos permanece imperturbable, pero algo también se transforma continuamente. En síntesis, tanto la fiesta como el mito tienen la cualidad de la metamorfosis, pero es importante aclarar que Gadamer no usa este término, sino que, desde una perspectiva canettiana, el hecho de que la fiesta y el mito puedan transformarse y transformar a quienes los vivencian es propio de la metamorfosis. Así que esta idea dialoga en muchos aspectos con la filosofía gadameriana.

<sup>8</sup> En español la palabra reconocer es un palíndromo que viene del latín *re* (volver, repetición) y *cognoscere* (de *co*, unión, todo, junto y *gnoscer*, conocer, experimentar, probar), lo que conlleva a una definición aproximada de «volver a probar, conocer y experimentarlo todo». Así las cosas, la misma palabra en este campo idiomático implica entonces la experiencia como una forma de volver al todo. Y en esa apreciación de ubica Elías Canetti. Al respecto, Gadamer menciona que «*Re*-conocer no es: volver a ver una cosa. Una serie de encuentros no son un *re*-conocimiento, sino que *re*-conocer significa: reconocer algo como lo que ya se conoce. Lo que constituye propiamente el proceso de “llevar algo a la casa [que a uno le es propia]” (*Einhausung*)» (1991, p. 53). A propósito de la cita, la referencia a la expresión hegeliana *Einhausung* es muy interesante, pues en términos de la comprensión significa hacer algo propio, convertirlo en la casa de uno, llevarlo al oído interior, muy próxima a la idea de metamorfosis, el buen oír y la propuesta de reconocimiento de lo mítico que hallamos en Canetti.

tanto la instrumentalización como la disección de los mitos, acciones que para el autor también son estrategias claras del poder. Es más, desde la Ilustración es evidente que aquellas personas cuyo pensamiento y forma de ser en el mundo se despliegan en lo mítico, suelen padecer la aniquilación constante. Así que cuestionar la prevalencia de la razón como la forma de discurso dominante también adquiere en Canetti matices políticos, pues las imposiciones del *logos* han sido violentas con muchos seres y han condicionado la vida y la muerte de una buena parte de la humanidad y de la naturaleza. Hay un mensaje contundente que objeta no solo la idea de un único modo de ser en el mundo, sino a la aniquilación y el deterioro constantes que eso ha provocado. Y en un autor que rechazaba a muerte la muerte, la condena a la violencia no es un elemento menor en su apreciación sobre el mito.

Aunque no en todos los mitos se reconocen necesariamente los hombres de una cultura en particular, en un sentido más amplio la humanidad sí se reconoce en el mito, no solo porque este puede llegar a coincidir en forma y mensaje, sino porque en el relato mítico se conserva la pluralidad de todas las cosas. Para Canetti, el mito no es un fenómeno simple, de hecho, requiere de un acercamiento riguroso y muchas veces nuestras especulaciones no responden, de manera acertada, a la idea que tenemos de él. Por eso, su valoración filosófica, aunque suene paradójico, requiere de una «desmitificación del mito», de un redescubrimiento constante de todo lo que significa.

## 2. Relación entre mito y logos

«Una meta seria de mi vida es conocer realmente a fondo todos los mitos de todos los pueblos.  
Pero quiero conocerlos como si hubiera creído en ellos».

Elías Canetti

En algún momento de la historia, la razón pasó a ser la forma privilegiada para hablar del mundo, por lo que el *logos* se transformó en la mayor expresión de las capacidades humanas y se constituyó como el gran triunfo de la comprensión y del progreso. Sin embargo, esta escalada se dio en detrimento de otras formas de pensamiento y, por nombrarlo de alguna manera, de otras propiedades del ser, lo cual nos ha impedido, hasta ahora, una comprensión plural de la complejidad humana, y una restricción significativa en nuestra relación con la naturaleza. El aparente triunfo del *logos* sobre el mito implicó el surgimiento de un sistema de exclusiones bastante rígido, en el que todo aquello que estuviese por fuera de lo que la razón admitía como razonable, se quedaba en la penumbra de lo engañoso e irracional. Ese espacio ensombrecido por el tiempo ha sido el habitáculo de todas esas otras formas de pensamiento y conocimiento del mundo que han quedado supeditadas a las imposiciones del *logos* griego. Así que lo mítico ha permanecido oculto, algo secreto y reservado, pero con toda la fuerza necesaria para manifestarse constantemente en la humanidad, incluso en las expresiones más discretas de su espíritu.

En ese orden de ideas, para Elías Canetti el mito es una forma de conocimiento y de comprensión de lo real, que nos confronta con el problema de la verdad y también nos permite ahondar en las complejas dimensiones de un ser que en esencia es múltiple. Toda la humanidad se encuentra en el mito, pero no pasa lo mismo cuando hablamos de *logos*, pues si somos estrictos en el análisis su naturaleza excluyente nos lleva a pensar la vida acudiendo únicamente a los principios de la lógica, y esto es un rasgo característico del *ethos* occidental, así que ¿dónde quedan los otros mundos posibles? ¿A dónde acudimos cuando la razón se torna insuficiente o insoportable para entablar un diálogo con la existencia? ¿Somos siempre el mismo ser ante el mismo mundo? ¿Y los otros, y lo otro, tienen alguna cabida dentro de

los límites de la razón, tienen algún lugar dentro de nosotros? ¿Acaso le falta al *logos* mirarse un poco más el ombligo?

Por esas razones, para el autor, es imposible hablar de humanidad cuando hemos negado lo mítico, pues en ello se preservan todos los elementos que nos posibilitan pensar la existencia con relación a la multiplicidad, y por eso cualquier forma de comprensión del mundo debe partir del reconocimiento de esa pluralidad de la que hacemos parte. El mito es entonces un acontecimiento de la amplitud, de la apertura y de la metamorfosis:

El mito no solo es más hermoso, sino que también es más útil para los propósitos de un estudio semejante [para comprender de qué modo hemos llegado a ser hombres], pues permanece estable. Su fluidez es interna, no se nos deshace entre las manos. Allí donde se desarrolla, regresa siempre de la misma manera. Es lo más permanente que pueden producir los hombres; ningún instrumento ha permanecido tan idéntico a sí mismo en el curso de los siglos como algunos mitos. Su sacralidad los protege, su representación los perpetúa, y quien sea capaz de colmar a los hombres con un mito, habrá conseguido más que el más audaz de los inventores. (Canetti, 2008a p. 44).

El mito no es un elemento aislado de la categoría de lo humano, pues refleja en sí mismo el mundo del que ha surgido, es decir, acontece en este y el mundo acontece dentro de él, así que es imposible concebimos por fuera de lo que el mito es en sí. En él hay una gran valoración de la palabra —como en la filosofía— y también es el resguardo de las primeras experiencias de humanidad. Para Canetti, la disputa entre mito y *logos* se torna rebatible cuando reconocemos que lo mítico no está por fuera de los asuntos humanos, dicho de otro modo, cuando reconocemos que también es una forma de pensamiento y experiencia del ser.

Aristóteles, «cuya autoridad tuvo la culpa del estancamiento que la ciencia natural experimentó durante la Edad Media», según Canetti (2008<sup>a</sup>, p.68), afirmó, en la tercera parte del primer libro de la *Metafísica*, que el nacimiento de la filosofía tenía sus orígenes en Tales —el iniciador— y en los primeros filósofos: Anaximandro, Diógenes, Empédocles y Anaxímenes, entre otros; quienes en su mayoría «pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen» (1994, p. 80 [*Methaph.* 983b-5]), y una vez allí «al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando. Pues si bien es verdad que

toda generación y descomposición tiene lugar, antes que nada, a partir de algo, sea uno o múltiple» (p. 82 [*Methaph.* 984a-20]). Asimismo, aseveró que «ninguno de los que afirman que todo es uno llegó a vislumbrar también este tipo de causa excepto, tal vez, Parménides» (p.83 [*Methaph.* 984b]). Pero, cuando hubo un hombre que «afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un entendimiento, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores» (p. 84 [*Methaph.* 984b-15]). Esta concepción aristotélica del origen de la filosofía ayudó a construir la versión histórica oficial de un origen lógico de la razón, como una serendipia que marcó una tajante ruptura con las apreciaciones y tiempos anteriores, en la cual no hubo matices; o sea, de repente, la humanidad dio un paso decisivo en favor de la razón, que es vinculante al pensamiento filosófico y científico. Sin embargo, el tránsito del mito a la supremacía del *logos* no es tan claro, es poco probable que, como el más sagaz de los milagros, la razón haya aparecido sin ningún antecedente que soportara su carácter de verdad verdadera, necesario para las regulaciones de la *polis*. Y que, sorprendentemente, hubiese una escisión entre las diversas y tradicionales formas de pensamiento y allí, en la ruptura, se diese de manera natural la predilección por la actitud racional del hombre. Aunque no es clara la acción transitiva, y en sí misma contiene una gran contradicción, es evidente que el mito antecede la génesis del pensamiento filosófico y del pensamiento científico, y esto es lo que deja entrever Canetti en su obra. En este sentido, y muy cercano al pensamiento canettiano sobre el mito, Hans Georg Gadamer dice lo siguiente:

El mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Ahora bien, para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica. (1997, p. 14).

Lo paradójico radica entonces en que la misma explicación racional del surgimiento del *logos* no puede darse sin la apelación a lo mitológico, al milagro, así como la condena del mito no puede darse por fuera de la racional. De acuerdo con esto, Guthrie (2004) expresa que «Tales, el primer filósofo europeo, [...] no cruzó de un salto la línea divisoria que existe entre concepciones prerracionales, míticas o antropomórficas [a] un punto de vista puramente racional y científico» (p. 15), puesto que «nunca existió una línea tan claramente delimitada [que] tampoco existe hoy» (p. 15). En todo caso, el diálogo entre ambas formas de



pensamiento no debería dar como resultado «una condena del mito como de algo falso en sí mismo [pues los mitos fueron], en un estadio primitivo de civilización, los únicos medios disponibles de expresar verdades profundas y universales» (p. 16). Diferente a la propuesta de Guthrie respecto a la validez del mito en un estadio primitivo, Canetti considera que lo mítico se expresa permanentemente en cualquier acto de la existencia, al punto que, inclusive, hay una persistencia del mito en los asuntos más cotidianos de nuestro habitar en el mundo, como los gestos, movimientos y comportamientos de nuestro cuerpo ante el entorno.

En el origen de la filosofía, el mito y el *logos* marcan, contienen y bifurcan el tiempo de la filosofía misma. Mientras que el mito conlleva un decir sobre el origen y el fin del *hombre*, en una perfecta combinación entre comprender y creer, como un acto de fe; el *logos* aparece para reordenar y racionalizar los contenidos que ya se habían expresado en el mito. Esto quiere decir que el *logos* surge y retorna al mito para negarlo y aceptarlo al mismo tiempo, y en el pensamiento de Canetti esta dialéctica se asemeja más a la unidad del Tao que contiene el arriba y el abajo, la verdad y la mentira, en un todo contrastante e indisoluble. Para el autor, el mito no es la antítesis de la ciencia y la filosofía, es su complemento, el elemento armonizador, pero también la instancia desafiante, el componente subversivo e irresoluto. Por eso, el pensamiento taoísta y la filosofía china fueron, para Canetti, un referente constante, más que la filosofía occidental, pues en el Tao lo uno y lo múltiple, lo particular y lo universal, el *yíng* y el *yang*, como contrarios, se armonizan:

[En] el Taoísmo él nunca encontró una respuesta a la pregunta concerniente sobre la naturaleza de la “masa”, en la que él estaba interesado, sino que se topó con otro motivo importante para él; se encontró con nada más y nada menos que la metamorfosis. El tema de la transformación, metamorfosis creativa, es un tema dominante en el pensamiento taoísta. «El motivo de mi pasión por esta tendencia original en la filosofía china tenía que ver con el significado de la transformación» (Canetti, 1994). [...] «El taoísmo me atrae ya que es en “términos casuales” la transformación, y lo apruebo sin desligarme de la posición del idealismo Indio y Europeo. Lo máspreciado para el Taoísmo es la longevidad y la inmortalidad en esta vida, y aquellos numerosos rostros que son conducidos al presente. Esa es una religión de poetas, incluso aunque ellos no lo sepan». (Canetti, 1990a, b). Y un poeta es el guardián de la metamorfosis (Huterder [sic(?)] Verwandlungen). Los poetas deben poseer el regalo de la transformación. Ese es un misterio, próximo a un proceso no

investigado, y sería la única forma de encontrar el camino hacia otro hombre. (Barova, 2015, pp. 1029 y 1030).<sup>9</sup>

Sin embargo, en Occidente, la posible armonía que permite la unidad taoísta, en la que los opuestos se equilibran y se contienen unos a otros, no es eficaz, pues el *logos* quiere sobreponerse siempre al mito y hacerlo desaparecer. Así pues, esa concepción lineal de la oposición mito y *logos* anula los matices de un proceso que es mucho más complejo y que, si bien la historia oficial lo da como punto de partida, no es, por todo lo ya expuesto, la verdad del asunto. Frente a esto, Heidegger menciona que:

Mito significa: la palabra que pronuncia [...] el mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. Logos dice lo mismo. En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y logos entran en oposición por culpa de la filosofía como tal; antes bien, son precisamente los primeros pensadores griegos (Parménides, fragm. 8) quienes usan mito y logos con un mismo significado. Mito y logos se separan y oponen recién allí donde ni el mito ni el logos pueden mantenerse en su ser primigenio. (1964, p. 16).

Es decir, mito y *logos* tienen un origen común, dicho de otro modo, un ombligo común. Y en esta percepción Heidegger y Canetti coinciden, pues ambos asumen el mito como pensamiento, como un acontecimiento en la palabra que no se opone a la filosofía, sino que ha hecho experiencia del ámbito del que esta proviene. En este orden de ideas, el mito, lejos de desaparecer en la historia de la humanidad, ha permanecido oculto, esperando paciente que el ser humano vuelva a apropiarse de él. Tanto para Heidegger como para Canetti el tajante distanciamiento entre mito y *logos* se da por una imposición de las fórmulas racionales que condenó a la herrumbre todo aquello que no pudo ser definido por medio de la especulación filosófica o el experimento científico. De acuerdo con Heidegger, esto ya «tuvo lugar en Platón. Si la historia y la filosofía opinan que el mito ha sido destruido por el logos,

---

<sup>9</sup> La cita original en inglés: «in Daoism he had never found and answer to the question concerning the nature of “mass” he was interested in but he was faced with another important for him motif but not least transformation. The theme of the transformation, creative metamorphoses is a dominant theme in the Daoistic thought. “The motive of my passion for this original tendency in the Chinese philosophy (Daoism) was in that what meaning transformation meant in it» (Canetti, 1994). [...] Daoism attracts me as it is “on casual terms” with transformation and approves it without sliding off to the position of Indian and European idealism. The dearest is to Daoism longevity and immortality in this life and those numerous faces it leads to are present. It is a religion of poets, even though they do not know about is» (Canetti, 1990a, b). And a poet is a keeper of transformations (Huterder Verwandlungen). Poets must possess the gift of transformation. It is a mysterious, next to uninvestigated process and the only way to find the road to another man. (Barova, 2015, pp. 1029 y 1030).

se debe esto a un prejuicio heredado por el racionalismo moderno y al que sirve de base el platonismo» (1964, p. 16)<sup>10</sup>.

Asimismo, Canetti menciona que en «los *diálogos platónicos* [...] a veces, casi remiso, surge un mito cual rayo que atravesara el discurso, pero en seguida se intenta aclarar el ambiente para que no pueda avanzarse demasiado deprisa» (2008b, p. 77). Lo que manifiesta el autor con este apunte es su rechazo explícito a la manera en la que Platón usó los mitos, pues esa insistencia en aclarar cuál es el lugar del mito en el diálogo, casi siempre el de lo ilustrativo, despoja a lo mítico de la experiencia y sin ella no hay manera de comprenderlo en su verdad. Así que Platón parece ser, entonces, uno de los acontecimientos de la superación del mito<sup>11</sup>. Por su parte, Gadamer considera que «los mitos filosóficos de Platón testimonian hasta qué punto la vieja verdad [tradición religiosa] y la nueva comprensión [filosofía] son una» (1997, p. 18). Así que es difícil pensar que la discusión respecto a la compleja relación entre mito y *logos* está terminada, por el contrario, cobra cada vez más vigencia cuando miramos de frente el mundo al que todos pertenecemos. En todo caso, esta oposición de raigambre ontológica no apunta únicamente a evidenciar las cicatrices que el mito tiene de la razón ni a recabar los epígonos que la razón tiene del mito, sino a cuestionarnos de manera profunda qué significado tienen tanto el *logos* como el mito en la vivencia continua de lo que somos.

---

<sup>10</sup> Una comparación entre el pensamiento de Canetti y el de Heidegger está fuera de las pretensiones de este trabajo. Sin embargo, cabe señalar que en Heidegger se presentan elementos análogos que bien podrían ser puestos en relación con las ideas de Canetti: rechazo de Platón como iniciador de la metafísica, regreso al pensamiento presocrático, afinidad por la poesía (Hölderlin) y crítica de la civilización técnica como desarrollo de la cultura europea.

<sup>11</sup> La relación de Platón con lo mítico y lo poético ha sido un tema altamente discutido y estudiado en la filosofía y, aunque solemos encontrarnos con muchos críticos, como Heidegger y Canetti, por ejemplo, otros estudios más recientes plantean una perspectiva distinta. En este sentido, las apreciaciones de Giselle Von Der Walder merecen una mención en esta discusión porque la autora propone que, si bien Platón «no encuentra una salida racional al discurso sobre la verdad y la totalidad, su práctica filosófica misma, que combina mitos y alegorías con discursos racionales [...] indican que, a pesar de las fuertes condenas que hace al lenguaje poético, solo en él encuentra la posibilidad de una aproximación a las verdades más profundas» (1998, p. 109). Además, la autora expresa que esta «cuestión puede abordarse desde distintas perspectivas [...] 1) Platón emplea una forma de escritura que lo emparenta con la tragedia, la poesía y el mito; a la vez, no acepta a los poetas en su Estado ideal, pero recurre a mitos y alegorías cuando no logra explicar racionalmente los puntos centrales de su doctrina; 2) Platón rechaza el carácter irracional e inspirado de la poesía y el mito, pero en el *Fedro* acepta la inspiración filosófica; 3) Platón termina condenando todo lenguaje oral o escrito» (p.110). Esta propuesta pone entonces en la discusión el cuestionamiento de que Platón fue, quizás sin advertirlo, y a su manera, un poeta.

Al respecto, en *Masa y poder* hay una apreciación que parece enunciar, de manera distinta a los filósofos, el paso del mito al *logos*. Canetti no parte estrictamente de una historia oficial o hace alguna referencia puntual a los conceptos o ideas filosóficas, tampoco menciona que la alusión al nacimiento de las manos es análoga al del mito y el *logos*, pero sí describe que el cambio drástico entre lo mitológico y lo racional no se da solo desde un cambio repentino de mentalidad o paradigma, sino que atraviesa todo el cuerpo y transforma la relación completa del humano con la naturaleza. Tal vez en el nacimiento de las manos y su adaptación al agarre y la recolección, el autor percibe, sin advertirlo, el proceso, o parte del proceso, que lleva a la humanidad del mito a la razón. También explicita que estos cambios con relación al cuerpo y al entorno son vinculantes al surgimiento de la organización social en cuanto al intercambio, la creación de instrumentos y la aparición del comercio:

En las ramas de los árboles la mano aprendió una manera de agarrar cuya finalidad ya no era la alimentación inmediata. El camino corto y monótono de la mano a la boca quedó de este modo interrumpido. Cuando la rama se quebró en la mano nació el palo. Con él se podía mantener a distancia a los enemigos. El palo fue creando espacio en torno a una criatura primitiva que quizá ya presentaba ciertas semejanzas con el hombre. Visto desde el árbol, el palo era el arma más natural. (2006, p. 329).

La rama en la mano deja de ser solo árbol y se transforma en palo, este, a su vez, deja de ser solo un palo y se transforma en diferencia, defensa, fuego, arma, herramienta, progreso. La rama pasa a ser una extensión de la mano y, en ese movimiento, comienzan las distancias. El árbol ya no solo provee comida, sombra y perspectiva, ayuda también a la transmutación del cuerpo que ya no necesita agarrarse y trepar, sino que ha captado en esas otras formas de ser del árbol sus posibles metamorfosis y, al hacerlo, también se ha metamorfoseado. Entonces da la sensación de que, para Canetti, el tránsito del mito a *logos* es más un proceso lento de mutuas y progresivas transformaciones, no un surgimiento lineal y repentino de una razón que deja de ser, sin más, el árbol. Asimismo, hay una evocación continua al fuerte vínculo entre el mito y la razón, a la perspectiva de dos fenómenos simultáneos que en su expresión se asemejan a las manos que trepan, pues estas se suceden simultáneamente la una de la otra, porque sin este intercambio es imposible recorrer cualquier distancia dentro del árbol. Una mano agarra mientras la otra suelta, el movimiento es sincrónico, pero para que eso suceda cada mano debe tener la posibilidad de abrirse y cerrarse.

El hombre le guardó fidelidad, nunca renunció al palo. Golpeaba con él; lo aguzó para convertirlo en lanza; lo curvó y ató sus extremos; lo cortó para confeccionar flechas. Pero detrás de todas esas transformaciones, el palo siguió siendo lo que había sido desde el comienzo: un instrumento con el que se creaba distancia, que alejaba del hombre la temida posibilidad de ser tocado y agarrado. Así como el estar erguido nunca ha llegado a perder su emoción, tampoco el palo, pese a todas sus transformaciones, ha perdido del todo su prestigio: como varita mágica y como cetro continuó siendo el atributo de dos importantes formas de poder. (2006, pp. 329 y 330).

Así las cosas, podría asumirse entonces que la idea canettiana de mito, y su esfuerzo por comprenderlo, también responde a esta discusión filosófica entre mito y *logos* que se da especialmente en el siglo XX, y que, aunque no es exclusiva de este tiempo, sí permite otras críticas a la razón, como el continuo cuestionamiento a la época de la dominación técnica y a la crisis del pensamiento, tal y como también lo planteó Heidegger: «*lo gravísimo es que todavía no pensamos*; ni aún ahora, a pesar de que el estado del mundo da cada vez más que pensar» (1964, p. 10). Por su parte, Gadamer afirma que en un siglo tan convulso «la idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón solo es en cuanto que es real e histórica. [Y] a nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto» (1997, p. 20), porque no se trata de que «la razón haya desencantado al mito y que a continuación haya ocupado su lugar. [...] [pues] se ve expulsada demasiado pronto de su posición de mando» (1997, p. 20), también de que «la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes; dicho brevemente, una liberación de lo que en cualquier ámbito vital llamamos “técnica”» (1997, pp. 19-20). De esta manera, tanto Heidegger como Gadamer y Canetti, tres pensadores contemporáneos, coincidieron, tal vez sin proponérselo, en la importancia de volver al mito, de hallar en su acontecimiento las preguntas fundamentales y cuestionar la excesiva presencia del *logos*.<sup>12</sup>

Canetti fue un crítico constante de todo sistema conceptual a partir de Sócrates; este rechazo de la filosofía postsocrática tenía que ver con varias circunstancias: la primera era la predilección por el discurso literario, ya que este permitía ir más allá de las

---

<sup>12</sup> Mencionar el diálogo que tienen estos tres autores respecto al tema del mito y del *logos*, no tiene la intención de compararlos para supeditar unas ideas a otras, pues en cada uno de ellos las disertaciones tienen su propia fuerza, forma e intenciones, sino que trata de poner en evidencia y de observar los ecos que son vinculantes a estos tres grandes pensadores del siglo XX, que por cierto fueron contemporáneos, escribieron en alemán y habitaron la Europa de entreguerras. Como bien lo dice Canetti, su obra, sin proponérselo, llega a lugares comunes y entabla muchos diálogos con otros escritores.

conceptualizaciones. La segunda era la exaltación de la filosofía presocrática como un pensamiento mucho más profundo, pues lograba ampliar la comprensión del mundo también a la naturaleza. La tercera era el amor por la poesía y la metamorfosis, y la cuarta, la crítica a la occidentalización del pensamiento, que para Canetti significaba un ejercicio absurdo del poder y una justificación constante de la paranoia y el sometimiento de lo humano; es decir, de la negación, la agresión y el silenciamiento de otros pueblos.

En la obra de Elías Canetti el binomio mito–*logos* aparece como una unidad en el que ambos elementos se refuerzan; uno no puede existir sin el otro y ambos se contienen. No obstante, el interés del autor por valorar lo mítico como una parte fundamental del significado de lo humano, no se atiene a la preponderancia del mito sobre la razón —eso sería actuar bajo las mismas reglas que está criticando—, sino al cuestionamiento constante de la aparente superioridad del *logos* que niega la importancia del mito en la configuración de las sociedades, la cultura y el pensamiento en el mundo occidental. Por esta razón, el autor decide ampliar su búsqueda intelectual a diversos saberes, tradiciones, géneros literarios y discursos creados por una diversidad más amplia de pueblos. Al respecto, en unas palabras concedidas a Gerald Stieg, en 1979, el autor expresa lo siguiente:

Al escribir Masa y poder, no quería escribir un libro basado en la investigación científica actual, sino más bien que fuera el producto de una reflexión nueva sobre el tema. Y por esa misma razón no tuve necesidad alguna de analizar minuciosamente toda esa literatura. Lo que me importaba era tener en cuenta todo aquello que pudiera conducirme a reflexiones nuevas. (2012, p. 18).

Abordar el mito en la obra de Canetti implica despegarse de una arquitectura fija de conceptos, en una especie de *epojé*, pues la propuesta del autor toma distancia de la tradición de la teoría del conocimiento, de las ciencias y de la filosofía, que insisten tenazmente en ocuparse de la relación asimétrica entre sujeto y objeto. En este sentido, para Canetti esa necesidad responde, muchas veces, a la pretensión de escribir porque hay que hacerlo, pero se trata de una escritura a partir de una observación somera que, en muchos casos, se hace fuera de perspectiva y eleva la supuesta irracionalidad del mito a principio, en una aparente carencia que no concuerda con los modos de percepción y conocimiento del mundo. Pero los mitos son contenedores de la metamorfosis en la medida en la que todos han surgido en

tiempos y pueblos distintos, incluso si se manifiestan como una posible respuesta a todos esos cuestionamientos comunes que mantienen vigencia. Las preguntas por la vida, por la muerte, por el otro, por lo desconocido, por la existencia son, todavía, parte del andamiaje de la filosofía, al tiempo que se insertan en el mito.

Además, la idea canettiana de mito también es metafísica, no en el sentido aristotélico, por supuesto, pues el autor no se lo hubiese permitido y esta tampoco responde al ejercicio de ese conocimiento racional de las primeras causas, sino al ir más allá de la *physis*, a la búsqueda esencial del ser de las cosas. Es metafísica en tanto contiene la pregunta por el ser y acude a la multiplicidad en búsqueda de aquello que subyace a la esencia de todos los seres, o bien, en términos heracliteos, aquello que permanece constante en el cambio continuo. Se trata entonces de una metafísica más cercana al sentido taoísta, más adherida a la idea vinculante del Todo, cuya naturaleza es el cambio perpetuo que se establece también en el Tao como principio. En esa metafísica de todas las cosas, la rama en la mano es árbol, pero también es lanza, flecha, leño, fuego, mito y razón.

Retornar al mito, dotarlo de importancia y convocarlo como un saber importante es una necesidad filosófica que no debe circunscribir la reflexión únicamente a la conceptualización histórica, que casi siempre regresa a Grecia, pero se olvida de tocar otras formas de mundo, otras formas de tiempo, otras formas de narrar y crear horizontes de sentido. El mito, es múltiple, polifónico, inagotable, antecede al *logos* y lo complementa. Sin el mito el hombre pierde la capacidad de reconocer su origen y de nombrar todo aquello que a veces escapa a la razón. El mito es lenguaje, masa, poder, metamorfosis, humanidad, memoria. En él se desdibujan las fronteras entre hombre y naturaleza, entre hombre y animal. Es un todo significativo en el que prevalece la propuesta de la filosofía taoísta; en el que la vida y la muerte se mezclan, en el que el hombre se acerca a la divinidad y la confronta.

### 3. La metamorfosis como rasgo esencial del mito

*«Del inconmensurable legado de la Antigüedad, lo más vivo son las metamorfosis. Sus efectos siguen siendo inagotables. Jamás se agotarán. El que haya sabido pronto de ellas no estará jamás —ni siquiera hoy— perdido. De todos los milagros, este es el único que sigue siendo creíble».*

*Elías Canetti*

En la obra de Canetti no hay una respuesta definitiva —ni siquiera un intento— sobre lo que es el mito, sino una constante pregunta, que es en sí una pregunta filosófica que implica detenerse a mirarlo, introducirse en él, comprenderlo a partir de lo que es y captarlo desde sus entrañas —tal y como lo hizo con el poder—. Nos encontramos, entonces, ante la idea de comprender el mito como una forma de conocimiento del mundo, que excede el uso metódico y disciplinado de la racionalidad que busca el *logos*. El mito, como una de las más grandes manifestaciones del sentido de lo humano, siempre ha sido capaz de captar el espíritu y las inquietudes del tiempo y del espacio en los que nace; ha conservado la tradición y se ha metamorfoseado en un devenir constante.

Al respecto, uno de los comentaristas de la obra canettiana, De Prada Samper, se pregunta en uno de sus artículos *¿qué entendía Canetti por mito?* (2005, p. 132), su respuesta es vacilante, pero refiere que en ningún caso el mito es para Canetti «un relato tradicional que cuenta un acontecimiento ejemplar que sucedió en un tiempo lejano y prestigioso» (p.132). De acuerdo con su apreciación, Canetti se acerca más a la definición de H. A. Frankfort:

El mito es una forma de poesía que trasciende la poesía porque proclama una verdad; es una forma de razonamiento que trasciende el razonamiento porque aspira a materializar la verdad que proclama; es una forma de acción, de conducta ritual, que no encuentra su plenitud en el acto mismo, pero debe proclamar y elaborar una forma poética de verdad. (citado por De Prada Samper, 2005, p. 132).

La idea de mito, en Canetti, es incluso coherente con la evolución histórica y la metamorfosis que la misma palabra contiene, pues si nos detenemos a mirarla de cerca, tanto etimológica como históricamente nos encontramos ante un fenómeno de difícil definición, aunque suele llegarse a lugares comunes cuando se intenta significarlo como hito, relato, superlativo o engaño. Desde lo estructural, la evolución léxica ha tenido variaciones morfológicas y



semánticas que han dispuesto al mito como un significante múltiple, que ha pasado de designar un relato sobre dioses a referenciar al mismo tiempo la acción de narrar dicho relato. Asimismo, el mito ha referenciado el conjunto de los estudios de un pasado ligado a la magia y a la creencia y también ha señalado el contenido específico de un tipo de narración literaria<sup>13</sup>. Para García Gual, «las definiciones del mito son casi tantas como las perspectivas metódicas sobre él. Ni siquiera los estudiosos de los mitos griegos y las mitologías históricas coinciden en sus definiciones» (2004, p. 13). Además, esta palabra contiene «“connotaciones infinitas”, aun cuando tuviera una denotación común» (2004, p. 13). La filología del siglo XIX, por ejemplo, designaba como mito a la religión grecorromana. En tiempos más actuales, llamamos mito a todo aquello que se confunde con la mentira, lo engañoso e incluso lo peligroso, lo cual ha minimizado gran parte de su potencial filosófico. Al respecto, Gadamer afirma que la sinonimia entre la palabra mito y lo engañoso es un uso tardío que no corresponde como tal al origen del término:

[La] palabra «mito» no se encuentra en absoluto en este contexto [el de la mentira o pura invención]. Solo siglos después, en el curso de la ilustración griega, el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein*. Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al *logos*, frente al discurso explicativo y demostrativo. La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que solo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses. (Gadamer, 1997, p. 24).

Por su parte, Canetti no ofrece ninguna definición concreta de mito, al contrario, hay tantos caminos hacia este que a veces da la sensación de que es un defecto de su disertación. Sin embargo, el hecho mismo de no fijar el mito como concepto y de ampliar su comprensión a otros ámbitos, es consecuente con la idea de metamorfosis, pues el mito no es siempre lo mismo y nosotros tampoco, hay un devenir constante en esta idea que impide mantenerse en

---

<sup>13</sup> En el DRAE aparece la palabra mito desde finales del siglo XIX —más precisamente en la edición de 1884— con cuatro acepciones, las cuales se quedan cortas, pero responden al uso cotidiano que los hablantes del español —y un gran número de lenguas modernas— hacen de la palabra. Las dos primeras acepciones dicen: «1. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. 2. Historia ficticia de personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana». Y las dos últimas, menos usadas: «3. Persona o cosa rodeada de extraordinaria admiración y estima. 4. Persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no tiene».

un solo lugar de análisis; no es su intención brindarle al lector una respuesta taxativa ni apodíctica sobre lo mítico.

Al acercarse al mito, el autor toma otro rumbo de investigación: la multiplicidad. Por eso describió otras dimensiones, amplió el escorzo analítico y desveló aspectos no advertidos en otros estudios sobre el tema. De ahí que en su obra el mito sea rostro, mirada, rito, vivencia, escucha, tacto, palabra, aliento, esperanza, en una palabra: metamorfosis. Y de ahí también que su obra más importante, *Masa y poder*, sea una continua vivencia del mito, por eso, al penetrar en el libro, el lector «es acogido por el fuego, por el agua, por el trigo, por los antílopes [...], por los chiitas en sus fiestas de Muharram [...], por la danza de la lluvia de los pueblos indios, por las tradiciones históricas más diversas» (Ishaghpour, 2017, p.18).

Hablar de este tema en la obra de Canetti implica apartarse de la síntesis y de la abstracción, pues el autor rechaza abiertamente los sistemas conceptuales, las teorías cerradas y los límites de los saberes especializados, que han hecho del mito un lugar común y lo han ajustado a una serie de esquemas entumecidos. En este sentido, podríamos afirmar que el mito no puede prefijarse como un concepto que defina, de manera uniforme, aquello a lo que se refiere. Es decir, un concepto acabado de mito no puede describir o definir con precisión el fenómeno o la experiencia a los que se refiere, es solo una expresión aproximada que, como dice Erich Fromm, «apunta hacia [algo], pero no *es* [ese algo]. Es, como dice el budismo Zen, “el dedo que apunta a la luna” ... pero no es la luna» (Fromm, 2001, p. 24).

En el pensamiento canettiano, apuntar hacia el mito significa despojarse de todo intento de definirlo, de sintetizarlo en una explicación particular que deje de lado las inconmensurables formas en las que este se manifiesta y la infinitud de contingencias que en él son posibles. De ahí que lo mítico, presente en casi toda la obra del autor, apunte siempre a las metamorfosis, a esa posibilidad de serlo todo y a la certeza de que la comprensión de las cosas mismas, del mito mismo, implica vivenciar su existencia concreta, un aspecto que acerca todavía más esta noción a la idea de la fenomenología. Al respecto, Youssef Ishaghpour (2017) menciona que en Canetti:

El rechazo de la universalidad conceptual —la metamorfosis— no tiene nada en común con la «empatía», el abandono de la objetividad y la proyección sobre el objeto de un

impresionismo subjetivo y arbitrario. Lo particular, en su particularidad y su unicidad, su alteridad, su existencia concreta, se convierte en la meta del conocimiento. Este nominalismo respeta la vida, la dignidad del fenómeno. Está ligado a la salvación de lo infinitamente pequeño, hasta el punto de que lo aparentemente insignificante, despreciable, «invisible», revela ser la cosa misma y estar lleno de sentido. (p. 9).

En un capítulo de *Masa y poder* titulado *La metamorfosis*, Canetti plantea que la capacidad del hombre para ser otro, «el don de la metamorfosis» (2006, p. 487), le ha conferido poder sobre otras criaturas, pues este ha sido capaz de acercarse a ellas, cazarlas, domarlas, analizarlas a partir de una metamorfosis constante. Sin embargo, esta categoría no ha sido lo suficientemente «examinada y comprendida. Es uno de los mayores enigmas: todo el mundo la tiene, la emplea y la considera perfectamente natural, pero muy pocos se dan cuenta de que le deben lo mejor de sí mismos» (2006, p. 486). En este sentido, la metamorfosis canettiana es una forma por medio de la cual se configura una existencia con relación a los otros; está sujeta a la historia, al tiempo, a la memoria y a una ética que promulga que en cuanto más puedo ser el otro, más lo comprendo y me comprendo a mí mismo. Y aunque es «sumamente difícil penetrar en la esencia de la metamorfosis» (2006, p. 487), hay que abordarla desde distintas perspectivas y desde las distintas maneras de darse, pues no es solo un proceso de transformación en el que existe una renuncia o un remplazo de algo por otra cosa, sino que es una apertura a la apertura que, por necesidad de comprensión del otro y de lo otro permite la incorporación de la multiplicidad en lo uno, como el viejo problema presocrático. Entonces el mito deja de ser únicamente un relato de tiempos remotos y pasa a ser una forma de ser en el mundo, una manera de conocerlo (como la *episteme* o la *frónesis*). De ahí que no sea coincidente que el autor contienda contra los filósofos, contra la tecnolatría del mundo, pero tenga una especial simpatía por los primeros presocráticos, a quienes debe cierta lealtad, porque ellos nunca se desprendieron del asombro, de esa forma mítica de ser en el mundo que les permitió ir en busca de los principios de la vida y vieron en las sustancias, antes que en las formas, los sentidos del ser. El agua, lo indeterminado, el fuego, la naturaleza misma en su constante flujo y cambio fueron los cimientos del pensamiento racional.

Antes de las fórmulas y las herramientas de verificación, la humanidad se dispuso a comprender la realidad que habitaba con su propio cuerpo. Los cuerpos no están por fuera del mundo y en Canetti el mundo no está por fuera de estos. Percibimos y somos en el mundo

estos cuerpos que observan, escuchan, sienten y piensan. Por eso la pregunta surge primero en el cuerpo; por eso aquello que llamamos mundo lo hacemos experiencia y palabra. Existimos en el mundo antes de derivar y aplicar categorías de análisis a todo aquello que existe en simultáneo con nosotros; existimos mucho antes de determinar con esas categorías a las cosas mismas. Por eso a la pregunta ¿Cómo nos encontramos con y en el mundo?, Canetti responderá: «Cada cual viene al mundo con la confesión de una culpa: “¡Aquí estoy!” — ¿Quién no está ahí?» (2008b, p. 457), es decir, el mundo tiene significado para nosotros en cuanto somos y estamos en él.

En este sentido, la idea de metamorfosis es, *per se*, una contestación a la tradición filosófica que separa al sujeto del objeto, porque esta permite redescubrir a los otros, a lo otro, a lo posible como parte de mí, porque los hombres: «deberían poder metamorfosearse en cualquier ser, incluso el más ínfimo, el más ingenuo o impotente [...] en un movimiento interior que no puede aminorar ni detener jamás» (1981, pp. 357 y 359). Esa apertura a ser significa incorporar en mí eso a lo que me acerco, dejarme permear y atravesar por las cosas mismas.

A propósito de esto, la idea que tiene Canetti respecto a lo que significa la masa se asemeja a la que tiene de metamorfosis, pues en la masa es donde se supera el temor a ser tocado por lo desconocido: «La masa constituye una liberación embriagadora, una salida de sí, una expansión y una intensificación del ser» (Ishaghpour, 2017, p. 35). Los hombres se vuelven masa porque «quienquiera que se estreche contra uno, es idéntico a uno mismo [...] Y, de pronto, todo acontece como *dentro de un solo cuerpo*» (Canetti, 2006, p. 70). Por consiguiente, esta pertenencia a un solo cuerpo se da porque la masa también está adentro de nosotros y solo en ella se invierte el temor al otro, mientras la propia vida se condensa en una sola cosa con las muchas otras vidas con las que se tiene contacto. Precisamente esta imagen de lo que se transforma en algo más, del juego entre lo unitario y lo múltiple, fue lo que Canetti llamó metamorfosis. Tal y como sucede en un sinnúmero de relatos míticos, en los que la divinidad, la animalidad y la humanidad; la vida y la muerte, pertenecen a la misma esencia, a un todo mutable. Así, la metamorfosis es también una ampliación del ser que es capaz de incluir en sí mismo todo aquello que puede ser otro.

En el mito, como una forma de metamorfosis y como acto metamorfoseante, no hay una ruptura entre el sujeto y el objeto, y esto podemos observarlo cuando Canetti describe los presentimientos de los bosquimanos<sup>14</sup>, «quienes perciben desde lejos la llegada de personas a las que no pueden ver ni oír, así como presienten también la cercanía de una fiera y describen en su propio cuerpo los síntomas que les permiten saberlo» (2005, p. 487). Un padre bosquimano les dice a sus hijos que se asomen a la puerta porque presiente que el abuelo se acerca, pues siente la antigua herida de este en su propio cuerpo. Y, «en cuanto la percibe, supone que su padre, al que no ha visto hace tiempo, se acerca, lo sabe porque siente la herida [...] en su propia carne» (p. 488). Los hijos, al asomarse a la puerta, ven a lo lejos el anciano que se aproxima y corroboran la verdad del presentimiento del padre. En este mito hay una *némesis* que lleva al hijo a recordar la herida de su progenitor; la memoria de la sajiá se mantiene intacta en su propio cuerpo, aunque haya sucedido en el cuerpo de otro. Estos «presentimientos son, como el texto lo explica, *indicios* de metamorfosis que se presentan en forma sumamente sencilla» (2005, p. 487). ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo los bosquimanos son capaces de percibir otro cuerpo que se acerca a lo lejos? La respuesta está en la metamorfosis. El bosquimano dice la verdad, sus hijos la constatan al asomarse al mundo que hay por fuera de la puerta y ver la imagen cada vez más cercana del abuelo. Además, esos mismos presentimientos se dan en relación con algunos animales, como el avestruz o la gacela, que los bosquimanos son capaces de sentir con síntomas tan sencillos como un cosquilleo en la nuca, un roce en los pies o una tensión en el entrecejo. Y esto es precisamente lo que Canetti nombra metamorfosis:

*[Un] cuerpo se identifica con otro.* El cuerpo del hijo es el cuerpo del padre; los dos tienen la antigua herida en el mismo sitio. [...] El cuerpo de un mismo bosquimano se convierte en el cuerpo de su padre, de su mujer, de un avestruz y de una gacela. Es muy relevante que pueda ser todo eso en distintos momentos y volver luego a ser él mismo. [...] El padre con la

---

<sup>14</sup> Los Bosquimanos son el pueblo vivo más antiguo de la tierra, según varios estudios antropológicos; se ubican al sur de África y, por su antigüedad, sus mitos, rituales y formas de vincularse con el mundo conservan los primeros discursos sobre el origen del hombre. Es importante resaltar que se llama genéricamente bosquimanos —o, también *san*, *basarawa*, *sho* o *kung*— a varios pueblos africanos, tradicionalmente cazadores y recolectores, que hablan alguna de las lenguas joisanas noroccidentales, caracterizadas por incorporar sonidos de chasquidos o cliques en la dicción. Según esto, no constituyen un único grupo, sino varios, muy relacionados con los *Hotentotes*, con los que conjuntamente forman un grupo mayor denominado Joisán. La palabra bosquimano deriva del afrikáans *boschjesman*, que significa literalmente «hombre del bosque».

herida no es la mujer con la correa. El avestruz no es la gacela. La identidad propia, de la que el bosquimano puede desprenderse en la metamorfosis, se conserva intacta. Puede metamorfosearse en tal o cual ser, pero estos siguen estando separados porque entre uno y otro el bosquimano vuelve a ser él mismo. (Canetti, 2006, pp. 492- 493).

El presentimiento del bosquimano es la expresión del mito en el cuerpo y la vivencia del cuerpo en el mito. Intuye al otro porque hace parte de sí mismo y por eso es capaz de narrarlo; de recordar (pasado), vivenciar (presente) y anticipar (futuro) la presencia del otro en el instante. Es decir, el bosquimano tiene una experiencia en la que se reconoce al reconocer la existencia de otro ser, diferente, lejano y cercano al mismo tiempo. Por eso Ishaghpour menciona que «contra el principio de toda identidad, esa celda donde cada quien cree estar como en su casa, protegido de lo desconocido, el lector de Canetti redescubre a los otros, lo posible, la metamorfosis» (2017, p. 18).

En un apunte<sup>15</sup> de *El suplicio de las moscas*, Canetti describe su propio presentimiento respecto a lo que él considera metamorfosis:

He estado leyendo acerca de los saltos del niño gacela en el oasis aquel, un niño capaz de saltar una distancia de cuatro metros, como las gacelas con las que vivía, y mientras lo leía me preguntaba, y aún me sigo preguntando: ¿será esto lo que he querido decir con *metamorfosis*? (2008b, p. 111).

La metamorfosis es la posibilidad de ser cuerpos diferentes en momentos diferentes; es el retorno a una forma antigua de semejanza y representación en la que el hombre establece otra relación con la naturaleza. Una relación en la que esta no es aniquilada ni remplazada mediante la técnica, sino incorporada a lo humano. De ahí que, para el autor, los guardianes de las metamorfosis sean, genuinamente, los pueblos que llamamos primitivos, marginales, abyectos:

Es gente que ha conservado hasta el final sus experiencias míticas, y lo asombroso es que apenas hay algo que nos venga más a propósito y nos dé tantas esperanzas como esta poesía temprana e incomparable de hombres que, cazados, explotados, y desposeídos por nosotros, han perecido en medio de la miseria y la amargura. Ellos, despreciados por nosotros debido

---

<sup>15</sup> Los apuntes son una serie de pensamientos sueltos y libres que no responden como tal a un orden específico. Como su nombre lo indica, son apuntes que el escritor hizo como una forma de soportar la escritura de *Masa y poder*, que duró treinta y cinco años. En una nota preliminar a la colección Apuntes 1942-1948, el autor expresa lo siguiente: «los apuntes [...] viven de su contradicción y espontaneidad. No hay en ellos nada previsto, nada esperado y nada debe ser completado o redondeado. Los saltos entre unos y otros son lo más importante; proceden de partes muy dispares del ser humano, avanzan en muchas direcciones al mismo tiempo y acentúan su incompatibilidad» (2008a, p. 654).

a su modesta cultura material, aniquilados a ciegas y sin misericordia, nos han legado una herencia espiritual inimaginable. (1981, p. 356-357).

Elías Canetti fue enfático en manifestar su preocupación por aquellos pueblos olvidados o instrumentalizados por el *logos*, quienes difícilmente podían narrarse a sí mismos en los ámbitos definidos por la razón y cuyas historias, casi siempre míticas, no gozan del mismo prestigio ni valoración de los que sí gozan las historias y las observaciones sobre ellos. Lo cual involucra, también, una crítica no solo al hecho de que la mayoría de apreciaciones sobre lo mítico se centren en cuestionar y analizar, casi siempre, lo discursivo o la referenciación mítica como una manifestación de lo salvaje, sino que en esas mismas formas de abordar el objeto hay un evidente ejercicio de la violencia. Porque no es solo acercarse al fenómeno para definirlo y concluirlo desde una óptica que, las más de las veces, desconoce por completo la lengua, el tiempo, la vivencia, la forma de habitar el mundo de esos pueblos que tienen realidades míticas, sino que los invalidan, les restan humanidad, los condenan a la irracionalidad y, por ende, se admite que nada tienen que decirle al mundo, que nada son. Dicho de otra manera, que su relación «erial» con el conocimiento es insuficiente, poco práctica y atrasada, así que una vida poco eficaz, en términos del progreso, o una existencia incompetente, en términos del mercado, no importa, no vale.

Para este autor, la única forma en la que lo indio, por ejemplo, tenía una vigencia en nuestros días y conservaba de alguna manera una actualidad convocante era lo mítico. Los mitos son esos lugares de enunciación en los que muchos pueblos pueden manifestar su pensamiento, sus formas de relacionarse con el mundo. Y, al ser en principio rechazados por los grandes saberes; al ser concebidos, muchas veces, como objetos de estudio inofensivos, tuvieron la suerte de ser menos intervenidos o rescritos por el filtro occidental, pero al mismo tiempo se encontraron con el infortunio de no ser valorados en su verdad.

El autor también advierte que lo primero que hay que evitar en la comprensión de lo mítico es la subvaloración del contenido del relato, pues en la mayoría de los pueblos el mito es como tal la vivencia del relato, no solo desde el ritual, porque no todos los mitos son ritualizables, sino desde esa primera pregunta por el mundo:

No me intereso por la mitología comparativa, no pretendo acumular los mitos y compararlos,

sino que, al contrario, considero cada mito como algo aparte, cada uno en su especificidad, queriendo dejarle su fuerza y, en ningún caso, debilitarlo en nombre de una abstracción científica. (Entrevista de Stieg a Canetti, 2012, p. 18).

Es más, también hay que advertir que asumir el mito como un proceso de metamorfosis implica, *per se*, que hay varias formas de interpretación que pueden distanciarse o acercarse a partir de las aristas y los estímulos que permitan ese movimiento. Por ello, la idea de metamorfosis en Canetti, como rasgo esencial del mito y del ser humano, acoge en sí varios y antiguos problemas de la filosofía: por una parte, se opone de entrada al esquema del sujeto y el objeto, de hecho está más cerca de la idea taoísta del todo. Así que, en la comprensión del mito, tanto el «sujeto» como el «objeto» se pertenecen, se reconocen y se complementan. Además, la idea de metamorfosis no solo cuestiona esta relación, también apunta a la separación estricta que en el *logos* se da entre el hombre y la naturaleza, pues esta punzante distinción aleja a la humanidad de aspectos fundamentales de su espíritu, la separa de los animales, por ejemplo —muy presentes en la obra canettiana—, y condiciona el ser de las cosas mismas a meras relaciones instrumentales. Por todo esto, en la obra de Canetti la metamorfosis no refiere un proceso simple de mimesis, concepto que tanto Platón como Aristóteles usaron en sus reflexiones sobre el arte —como noción de reproducción o copia— porque no se trata de una imitación del entorno, sino de un ser el entorno, transformarse en lo que lo otro es. En otras palabras, la metamorfosis es *otrarse*; ser tierra, árbol, fuego, lluvia, tiempo; ser los Emberá, los Navajo, los Pueblo, los griegos, los otros. Por ello, la imitación se torna insuficiente si hemos de compararla con la metamorfosis, pues, aunque hay una cercanía referencial en cuanto a apropiarse de algo para representarlo, la mimesis, tal y como la conocemos, no plantea un proceso de apertura al ser sino, más bien, una expresión de calco del ser, es decir, no vivencia ese algo sino que lo aparenta. Contrario a esto, la metamorfosis canettiana es un acto propio de la experiencia que, más allá de la representación, busca incorporar la otredad como parte de un todo múltiple.

La idea canettiana de mito retorna muchas veces al problema presocrático de lo uno y lo múltiple, pues en los albores de la filosofía, como ya se indicó, los filósofos de la naturaleza se centraron en establecer la relación entre un principio único de las cosas y la multiplicidad de las sustancias como principio. Es decir, por un lado, en el contenido del mito



hay elementos que constituyen formas particulares de metamorfosis, pues cada mito responde a variaciones y adaptaciones propias que dependen de los contextos, culturas y tiempos en los que se manifiesta. Y, por otro lado, en él se presenta la metamorfosis como forma esencial, porque recoge en sí mismo una herencia espiritual que es vinculante a todos los seres humanos. El mito es muchos mitos, muchos pueblos, muchas lenguas, muchas formas; es toda la naturaleza y todo lo humano: ¿Cómo podemos entonces definirlo, a veces, de manera tan simple?

#### **4. La persistencia del mito**

*«Lo único que realmente le consuela son los mitos. Su corazón ya solo se alimenta de mitos. Posee un gran acopio de mitos desconocidos, su elixir de vida. Cuando se agoten los mitos, morirá».*

*Elías Canetti*

A Canetti no le interesó el mito por el papel que desempeñaba en las culturas primitivas, ágrafas y tribales, que fue un punto más de interés para los estudios antropológicos de la época. Ni por la relectura que una parte de la tradición occidental ha tenido sobre este, sino por lo que podríamos llamar una *persistencia mítica* en el ser humano, que se manifiesta constantemente cuando se trasladan modos de pensamiento y de relacionarnos con el mundo propiamente míticos, a una época de supuestos científicos y lógicos. De ahí que en sus reflexiones sobre la masa y el poder ahondara en los elementos míticos que las sociedades arcaicas constituyeron como parte de sí mismas y que heredamos, en apariencia, de forma silenciosa. Según el autor, no era justo estudiar solo la masa y el poder de las sociedades modernas sin atender a los rasgos míticos que prevalecían en ellas, tales como: el carácter mesiánico de algunos sistemas políticos (totalitarismo europeo), la identificación de las masas con símbolos como el fuego o el bosque (luchas obreras y formación de ejércitos, respectivamente). Asimismo, la edificación intelectual de algunos pueblos e incluso la instrumentalización de lo mítico para fundamentar teorías científicas (psicoanálisis) y, como

centro de la discusión, la convocación continua de lo mítico como una evidencia de los límites del *logos* (milagro, acontecimiento, religiosidad popular).

Muchas de las reflexiones sobre los elementos constitutivos y concretos de la masa y el poder parten de la descripción y el análisis que el autor hace de diversos relatos mitológicos. De hecho, la reflexión sobre la metamorfosis está anclada a tres mitos fundamentales: el de los Aranda, recogido por T. G. H. Strehlow; los presentimientos de los Bosquimanos, y la historia de Proteo. El autor privilegia entonces los mitos por encima de las fuentes científicas y filosóficas, y, como lo menciona De Prada Samper, «las conclusiones que el autor saca del análisis de estos mitos dentro de la obra pueden, en ocasiones, ser discutibles, pero no cabe negar la impresionante magnitud de sus lecturas en esta materia y la singularidad de su enfoque» (2006, p. 133). Al respecto, en una conversación con Theodor Adorno en 1961, Canetti menciona lo siguiente:

Tal vez debería señalar que la presencia de elementos arcaicos en las masas es, sin duda, un punto esencial con el cual tropezamos una y otra vez al reflexionar hoy sobre ellas. No sé si estará de acuerdo conmigo en la necesidad de estudiar con atención estos elementos arcaicos y míticos como algo particularmente importante. (2006, p. CXX<sup>16</sup>).

En este sentido, el estudio del autor sobre lo mítico no se centra como tal en lo griego, en ese sistema paradigmático y punto de referencia central que parece funcionar, las más de las veces, como un paralelismo en el que los otros mitos suelen quedar en desventaja. El autor amplía la comprensión a un sinnúmero de relatos y vivencias sobre rituales, símbolos y significados de la compleja y múltiple humanidad, muchos de ellos vigentes todavía.

Concomitante a esto, para Canetti el mito es un fenómeno que articula en sí mismo distintas dimensiones porque es un fenómeno múltiple que abarca lo lingüístico, simbólico, psicológico, social, cultural y político. Además, lo que el autor denominó «sed de mitos», y que puede traducirse como su interés por «conocer realmente a fondo todos los mitos de todos los pueblos [...] como si hubiera creído en ellos» (Canetti, 2008, p.113), es un intento por reivindicar el valor de lo mítico como parte de la realidad y, en esa medida, el mito se expresa como parte esencial del pensamiento. Por eso, la manía de la ciencia de ceñir el mito a lo preciosista, de valorarlo solo desde la curiosidad por lo exótico, de reconocerlo como un

---

16 La entrevista está en la sección introductoria del libro *Masa y poder*.

elemento antiquísimo del que debe saberse algo, es un acercamiento reduccionista y artificial que poco le aporta a la comprensión del mito en sí. Esta postura «de compararlo al instante con cualquier cosa [...] reunirlos todos y ponerlos uno al lado del otro» (Canetti, 2012, p. 790), lo condena a ser una pieza más de museo en la que poco o nada se reconoce.

El mito es entonces una forma de pensamiento, esencialmente discursiva y colectiva, que hace parte de un contexto social específico y se manifiesta como creencia, resistencia, práctica y soporte de los grupos humanos, lo cual le otorga una característica indiscutible de realidad. Además, se manifiesta como una contestación colectiva de la esencia humana a aquello que no puede explicarse desde el *logos*; no tiene un origen fijo y su transmisión, sobre todo oral, le otorga y nos concede la capacidad de la metamorfosis. Es decir, el mito es capaz de adaptarse y metamorfosearse sin que su intención cambie, porque algo en él permanece invariable y eterno. Por ello, Canetti centra su reflexión en una conciencia de la palabra, es decir, en la urgencia de abocar todos los sentidos a las voces de miles de pueblos olvidados.

Para muchos pensadores, los pueblos no occidentales no hicieron, al parecer, filosofía. Pero en Canetti eso es distinto. Según muchos pensadores, los saberes ancestrales se ajustaron más, desde la óptica del oeste, a lo exótico, lo místico, lo esotérico o lo fabuloso. Pues en Occidente la razón llegó a una asombrosa cima desde la que, casi siempre, se mira hacia abajo; desde donde se puede depredar, expoliar, castigar y olvidar a quien no se ajusta a los parámetros de medición intelectual. Por eso, desde esa crítica al pensamiento occidental, Canetti concentró sus intereses intelectuales en las voces no tradicionales en este lado del mundo, y de ahí que fuese la palabra del mito una de las que más estimularan sus reflexiones filosóficas más profundas. Canetti se resistió a adherirse a una especie de pensamiento filosófico, científico y hegemónico que dejaba de lado otras formas de pensamiento y de ser en el mundo, tanto o más importantes en los modos de comprensión de la humanidad, y cuyo desarrollo se transformaba con frecuencia en una imposición de la verdad, de lo real y de lo permitido.

## 5. Tiempo, memoria y mito

«[El mito] es lo más estable que los hombres son capaces de producir; no hay instrumento que a lo largo de milenios haya permanecido tan idéntico a sí mismo como algunos mitos».

Elías Canetti

Para Canetti es un error poner la atención en el mito aislándolo del complejo social en su totalidad, pues el mito es contenedor de la memoria. Su manifestación, que se da también desde la vivencia —que puede ser ritual, instrumental e incluso apodíctica—, permite la transformación de la concepción cíclica o rectilínea en las que el tiempo se representa como un flujo lineal, constante y uniforme que no puede alterarse, porque no tiene ni principio ni fin, sino un fluir eterno y absoluto (Newton). En el mito confluyen entonces el pasado, el presente y el futuro, pues en él permanece el pensamiento; la pregunta por la existencia y la esperanza promisorio de aquello que no es todavía. Nos habla en simultáneo de un tiempo presente en el que transcurre la vida, un punto de encuentro de la continuidad —el *nunc stans*—; de un tiempo pasado que sostiene la reminiscencia, como propone Aristóteles en el capítulo II del *Tratado de la memoria y la reminiscencia*: como un movimiento voluntario hacia el recuerdo, como una recuperación de lo habido anteriormente (1967, p. 101 [449-450b]). Y de un tiempo futuro que, aunque inasible y desconocido, cobra vigencia en la posibilidad de lo otro, del acontecimiento y de lo que aún no es pero llegará a ser, a veces de forma segura, otras veces desde la contingencia.

Para tener más precisión en este punto, tomaremos como ejemplo *La danza de la lluvia de los indios pueblo* que Canetti describe muy bien en su obra capital *Masa y poder*. Para los indios Pueblo<sup>17</sup> la lluvia siempre ha sido muy importante y esta «determina lo más profundo de la naturaleza de su fe»:

---

<sup>17</sup> Son conocidos como indios Pueblo, un conjunto de parcialidades que se caracterizaban por la especial arquitectura de sus poblados, con casas sólidas y compactas de varias habitaciones hechas de piedra y adobe. Descendían de los anasazi y los mogollones. No constituían una tribu, sino que la unidad social básica era la aldea, con sus jefes y sacerdotes. Los pueblos del este (cuena del río Grande), contaban con agua para sus

El maíz, del cual viven, y la lluvia, sin la cual este maíz no crecería, constituyen el núcleo de todas sus ceremonias. Los numerosos procedimientos básicos de los que se sirven para conseguir que llueva son resumidos y potenciados en las danzas de la lluvia. (2005, p. 231).

Estas danzas consisten en un «golpeteo de los pies [...] mediante una serie de movimientos rítmicos» que se asemejan a la caída de las gotas. La danza no para hasta que llueva, así esto implique quedarse horas o días en la misma acción. La lluvia se da en tiempo presente, es necesaria para las cosechas futuras y su presencia no solo simboliza la sobrevivencia de los Pueblo, sino el retorno de sus antepasados en forma de nubes abundantes y protectoras. En días de verano, por ejemplo, cuando aparece una nube de lluvia en el cielo, los Pueblo suelen decirles a los niños: «mirad, ahí vienen vuestros abuelos».

Las razones para pedir la lluvia son obvias y variadas, pero es especialmente interesante que, al momento de la plegaria central, el sacerdote haga en primer lugar una analepsis poética que invoca a los antepasados: «desde dondequiera que esté vuestra morada permanente [...] [enviaréis] vuestras nubecillas impulsadas por el viento [...] [repletas] de aguas vivientes», lo cual retrotrae a la memoria la memoria misma. Y, en segundo lugar, una prolepsis en la que se pide la lluvia por los niños «que aún tienen por delante el camino de la vida», y por los hombres y mujeres que custodian la tradición y que deben comer para ser fuertes y fecundas, respectivamente. Hay al mismo tiempo una invocación de un pasado que está presente y una evocación de un futuro que también está presente. Es decir, la danza de la lluvia permite el encuentro de los tres tiempos cronológicos, y también el desleimiento de sus fronteras. De ahí que la memoria<sup>18</sup>, como esa lucha que también se da contra el paso del tiempo, o como lo dijo Canetti en uno de sus apuntes, contra el «corazón secreto del reloj», sea para los Pueblo un acto permanente, un habitar y un ser constante en el mundo. En el mito, entonces, el tiempo parece ser un solo tiempo: el mítico. O sea, no hay una medición que separe, no hay un reloj que fabrique la sensación de tiempo. El tiempo es, sin más, el

---

sistemas de riego y agricultura. En cambio, en el oeste, los *Hopi* y *Zuni*, padecían las condiciones desfavorables del desierto. La vida está organizada alrededor de las ricas y complejas ceremonias de sus dioses enmascarados, basadas en el culto a las fuerzas de la naturaleza. Estos ritos son sofisticados, organizados según un calendario religioso que incluye a toda la comunidad.

<sup>18</sup> Según la mitología griega, la memoria también hunde sus raíces en el mito de *Mnemosine*, la madre de las nueve musas.

tiempo. En él ocurre el pensamiento, la invocación a la lluvia, la vida de los Pueblo que se entreteje e involucra con un tiempo más amplio y permanente que se da en el mito.

En Canetti, la pregunta por el tiempo también es una pregunta por la experiencia, pues pensamos, actuamos y somos en el tiempo. De ahí que la memoria, «el don por excelencia del tiempo»<sup>19</sup>, sea un fenómeno condicionado a la vivencia de lo temporario. La pregunta por el tiempo en este autor, como bien lo menciona Carlos Vásquez (2016), es la pregunta por nosotros, es decir, «apuntar hacia el tiempo es señalar hacia mí»<sup>20</sup>. Coincidentalmente, la pregunta por el mito también apunta a la misma parte, por eso el autor plantea que en el mito hay un llamado al reconocimiento de sí mismo y a ser parte de la extensa otredad del mundo que allí permanece.

El mito es una construcción que contiene dentro de sí el tiempo, o para ser más precisos, todos los tiempos —lo uno y lo múltiple—. Es un relato que se compone de elementos reales y ficcionales, no necesariamente engañosos, porque los hechos narrados parten de la creación de un imaginario colectivo y, las más de las veces, esos hechos no tienen cómo ser comprobados por ningún método instrumental de verificación. En ese sentido, el mito no debería estar excluido de los aspectos fundamentales del ser, pues todo lo que en él se relata y acontece es esencialmente humano, porque es la humanidad la que tiene la capacidad de narrarse a sí misma y a su entorno. Es muy importante señalar también que el llamado constante al mito que hace el autor, una y otra vez en su obra, se acerca más a una convocación que plantea la necesidad de retomarlo como parte fundamental y constitutiva del presente, de manera que también pueda recuperar su unidad con el *logos*. Es también la evocación de la impermanencia que se expresa en el Tao, que a su vez es lo permanente en ese continuo cambio.

Ir al mito no es una simple vuelta a un pasado romántico, puesto que en Canetti el mito es en sí mismo un acto capaz de romper los condicionamientos del tiempo y es también un relato que contiene en sí mismo la belleza y la pesadumbre de toda la humanidad en el instante en

---

<sup>19</sup> Estas palabras fueron tomadas de la conferencia «El tiempo, Elías Canetti y la poesía», realizada por el profesor Carlos Vásquez Tamayo, el 16 de agosto de 2016, en el marco de la propuesta Ciencia en Bicicleta, del Parque Explora.

<sup>20</sup> *Ibid.*

que la cosa mito es mito. Se trata entonces de un retorno al origen para ampliar la comprensión del mundo, pero no para supeditarla a una época mejor o peor, sino para hacerla quizás, más justa con lo existente.

No se puede afirmar que Canetti se sitúe al lado de cualquier irracional que busque los orígenes a pesar de su amor al mito, a las sociedades primitivas o tradicionales, Canetti no encontrará la paz en ningún origen. Allí donde existan la muerte y el poder, y no hay otra cosa en la naturaleza y en la historia, no hay paz posible para Canetti. Para él, en vez de retorno, se trata de utopía y esperanza. (Ishaghpour, 2017, p. 64).

Los mitos no surgen de la nada, surgen de la reflexión y de la necesidad de comprender y comprendernos. De ahí que al autor le preocupara tanto el tratamiento que la ciencia y la filosofía le daban al mito, pues condicionarlo a la mera conceptualización o a la clasificación lo vacía de su memoria y esto implica un olvido progresivo de la propia humanidad.

Para hablar del mito Canetti se libera previamente de todo aquello que pueda condicionar el acercamiento al fenómeno, pues el mito es algo que incluso está antes de la historia, no es ni abstracto ni quimérico, tampoco extratemporal en un sentido cronológico, porque el mundo en el que acontece también le pertenece. Por eso su intención fue despojarse de todo lo preconcebido para hallar nuevas formas de conocer y arrojar nuevas luces sobre todo aquello que se había dicho hasta entonces del tema. Por todo esto, en Canetti el estudio del mito constituye un trabajo de una amplitud considerable, porque el autor no solo se ubica como crítico ante los estudios modernos de lo mítico, también advierte que en ellos, además de la poca rigurosidad en la comprensión del fenómeno, hay un ejercicio de la violencia extensible a miles de pueblos y, por ende, a nosotros mismos en esa concepción de lo humano. Entonces su aproximación a lo mítico es, al mismo tiempo, fenomenológica, hermenéutica, antropológica, sociológica, política, ética, compasiva, metafísica, dialéctica; en términos precisos: filosófica.

Su acercamiento al fenómeno no se centra en la mitología comparada ni en descifrar una estructura común que soporte su existencia, porque para el autor lo mítico no tiene una única forma, ni actúan de acuerdo con una serie de reglas preestablecidas, ni son lo mismo de una cultura a otra. Los mitos no son homogéneos, ni la estructura es en sí misma su significado, porque de hecho esta puede cambiar o ser remplazada por otra estructura mítica con mucha

más capacidad de convocación. Los mitos son, por lo contrario, múltiples, multívocos, metamorfoseantes. No son solo objetos lingüísticos que funcionan como mediadores entre opuestos —como lo propuso una parte de la antropología— porque no están vinculados a una única forma de interpretación que niegue de entrada la metamorfosis, entendida esta en la obra canettiana como la apertura a ser otros —incluyendo a la naturaleza: los indios Pueblo se vuelven lluvia—. Esa apertura a ser no significa necesariamente transformarse en, sino incorporar en mí eso a lo que me acerco, dejarme permear, atravesar; ir más allá de la forma, habitarla, comprenderla. Además de esto, cada pueblo tiene su propia forma y modo de ser mítico, así que muchos —¿todos quizás? — han edificado su acervo intelectual a partir de esto. La relación con el árbol, con el fuego, con la lluvia, no son meras ritualizaciones de la existencia, son más bien una justa expresión de humanidad, vinculante a todo lo que somos. ¿Y qué somos?, es la pregunta que aún permanece latente en nuestra historia.

Un hecho fundamental del mito, y de todo intento de significarlo, es el retorno a la memoria, de la que el mito no se sustrae, sino que a partir de ella configura una realidad que solo puede pensarse a través de ella. Volver al mito es volver a la memoria, pero en nuestro mundo occidental a veces no es posible volver a la memoria para volver al mito, porque las más de las veces hemos cercenado esa posibilidad. Quizá con ese llamado al mito, Canetti haya trazado el camino hacia «la utopía de un mundo donde el árbol de la vida habrá remplazado el árbol del conocimiento» (Ishaghpour, 2017, p. 16), donde la rama en la mano no sea solo el palo, sino, quizás, otra forma de ser árbol.



## Capítulo II

### Mito y realidad

La búsqueda del mito en la obra de Elías Canetti no es una tarea obvia o fácil. Si bien, el autor habla, menciona y se declara un ávido lector y estudioso de los mitos, los rescribe y los recuerda en casi todos sus libros, la manera en la que se acercó a ellos no responde a ningún orden académico y mucho menos a un trabajo definitivo. El autor no concluye, es como si les dejara esa posibilidad a sus lectores. En uno de sus apuntes, de hecho, menciona la importancia de «no concluir nada, iniciar y dejar abierto, ¿o será esto simple receta del viejo astuto que abre mil cosas para no cerrarse él mismo?» (2008a, p. 460). Es decir, de alguna manera Canetti obliga a sus «lectores a buscar *sus* propias esperanzas» (2008a, p. 557).

No hay en su obra una teoría específica o una definición clara del tema que funcione como faro. Así que al leer lo que Canetti escribe del mito, es normal irse hacia a todas las direcciones posibles, perderse un poco y permanecer durante algún tiempo en una extraña sensación de naufragio. En esa posición, que parece justa desde la propia escritura del autor, los caminos para la interpretación y la comprensión del pensamiento canettiano parecen ser más libres y al mismo tiempo más sinuosos. Pero lo interesante de esto es precisamente ir al autor mismo y ver que la reflexión sobre lo que el mito significa va mucho más allá de una necesidad meramente académica y se torna, más bien, como una responsabilidad intelectual que busca sacudir un poco los cimientos de una época que se ha acostumbrado a ciertos letargos de pensamiento, y que encuentra una inexplicable comodidad en los discursos especializados de la técnica. En ese sentido, acercarse al mito desde un ejercicio axiomático, que se limite a seguir esquemas y a usar los instrumentos de la técnica es, para Canetti, la forma más inadecuada de abordar el fenómeno. De ahí que en su obra el principio de ir «a las cosas mismas» no se haga siempre de la misma manera. Por el contrario, el autor va siempre «a las cosas mismas» siendo cada vez más distinto, metamorfoseándose, porque «las cosas mismas» a las que va, una y otra vez, lo cambian una y otra vez. Por eso, aquello que

no le permite el cambio, que le impide la metamorfosis, no le produce ningún interés distinto a la pesadumbre o la cólera.

El problema de fondo que es competente discutir, en ese camino a la comprensión del mito, en el pensamiento de Elías Canetti, es la relación crítica que se da entre mito y realidad. Pues de un lado tenemos un fenómeno señalado como engañoso y, del otro, aquello que existe, que ocurre verdaderamente, que tiene valor práctico y se contrapone a lo ilusorio. Es decir, sin una comprensión, al menos en líneas generales, de qué es lo real en el mito, la discusión sobre la valoración filosófica de este carece de sentido. Pues el lugar que ha ocupado lo mítico dentro de la discusión filosófica es, precisamente, el de lo irreal. Pero incluso la «ateorización» deliberada del mito, así como la falta de conclusión, por parte del autor, son un gesto propio de una actitud fenomenológica que conlleva a cuestionarnos tanto la forma de acercamiento al fenómeno, como sus manifestaciones desde y en lo real. Por estas razones, la importancia de tomar como punto de partida la obra canettiana para comprender el mito, desde una perspectiva filosófica, estriba en la necesidad de darle importancia al mito en sí mismo y comprender al mismo tiempo en qué medida las reflexiones del autor nos permiten cuestionar la historia del pensamiento, así como los lugares que ocupan el mito y la metamorfosis en nosotros y la relevancia que estos deberían tener en las discusiones filosóficas. Además, es preciso resaltar también en qué consiste, cuál es el rigor del método canettiano y qué tipo de continuidad subyace en una obra de naturaleza discontinua. Por eso, este capítulo es un acercamiento al mito en relación con la realidad, a partir de una interpretación de este como un fenómeno lingüístico y extralingüístico que sucede en contextos reales y, al hacerlo, se transforma en una posibilidad de encuentro con el otro y con lo otro, en una dialéctica continua, en un instante prolongado en el que las preguntas por la vida y por la muerte nos permiten también encontrar el camino hacia la comprensión de nosotros mismos. Como se expondrá a continuación, el mito es, para el autor, un diálogo permanente y vinculante a toda la humanidad. El capítulo está dividido en cuatro momentos: 1. El mito es la palabra que «ocurre al mundo», 2. «El rostro es el mito más importante del hombre» y un camino hacia sí mismo, 3. *Kairós*: el tiempo del mito, y 4. El mito también es un enemigo de la muerte.

## 1. El mito es la palabra que «ocurre al mundo»

*«El tiempo que precede a la palabra lo es todo; pero también el momento que la sigue»*

*Elías Canetti*

Hay en el mito una conciencia de la palabra, pues su naturaleza narrativa no se restringe únicamente al relato como forma de acontecer del lenguaje, sino que se manifiesta como una interpelación constante a todo eso que llamamos mundo. En efecto, el mito siempre dice algo de ese mundo al que pertenece; lo narra y lo contiene. Es el antecedente de todos los relatos que existen y su valor metafórico se centra en encontrar caminos para comprender la realidad de lo que somos. Y es ahí cuando el pensamiento canettiano toma importancia, pues su acercamiento a lo mítico parte del asombro que le produce enterarse cómo es el mundo para otros y qué tanto de ese mundo es común a todos. No obstante, es importante precisar que esa búsqueda de lo común no se refiere como tal a la idea de encontrar el origen de la humanidad, como muchos mitos refieren, sino de comprender que, en esa multiplicidad de palabras, rituales y voces; en esos relatos llenos de metamorfosis, toda la humanidad se reconoce, se recuerda, se encuentra, lo que evidencia una postura tanto ontológica como metafísica frente a esta cuestión. De ahí que en varios de sus apuntes haga referencia a una lengua común, una palabra, una tierra o un corazón comunes, y acuda a la mitificación para hablar de eso que nos vincula como parte de un todo:

Todos los hombres tendrían un corazón común, no mayor que los corazones que conocemos. Pero tiene que circular, pues todo el que viene al mundo tiene derecho a él. En cada ser humano hay un hueco preparado para este corazón, solo hay que encajarlo, y al punto se hace notar. Los ritos importantes y sagrados guardan relación con el corazón. El momento más importante en la vida de cada persona es aquel en que lo recibe. La preparan durante mucho tiempo, explicándole lo raro y antiguo que es, cuán sorprendente que se haya conservado, cómo debe su indestructibilidad precisamente al rito de la implantación. Si el corazón se quedase mucho tiempo solo, y no en una de las innumerables cavidades que lo aguardan, se atrofiaría y perdería su fuerza. Nadie puede albergarlo más de una vez. Su portador viajará con él hasta donde resida el siguiente: el corazón no debe permanecer en la misma ciudad. El portador pasa por ser invulnerable. ¿Quién sería tan ciego como para no reconocerle? Brilla mientras es el Afortunado. Sabe, desde luego, que no merece su fortuna, pero eso no significa

nada. Le eligen a él como podrían elegir a cualquier otro, y solo esa elección le convierte en un ser humano completo. (2008b, pp. 54-55).

En esa idea de «ser humano completo» Canetti no se refiere como tal a un ser acabado o definitivo, no; ese valor de lo completo, como rasgo del ser humano, colige la amplitud y el diálogo continuo con el otro y lo otro. Es decir, se trata de un ser que llega a ser completo cuando es capaz de abrirse espacio para ese corazón común a todos; cuando puede albergar en sí mismo la impermanencia de todas las cosas, porque su existencia es un diálogo constante con el mundo, porque este también es un acontecer de su propio ser. O sea, es un ser que se torna completo en la medida que reconoce su pertenencia a un todo y recusa con ello las identidades definitivas, los conceptos anquilosados, la superioridad moral retenida en el *logos*, la negación de la multiplicidad de sentidos y el mutismo condenatorio que aplica la técnica a todo aquello que esté por fuera de su rigor, dicho de otra manera, todo lo que Canetti llama antimetamorfosis. En este sentido, solo se es un humano completo en la medida en que soy capaz de vincularme con el mundo completo, porque soy parte de un corazón común y entro en un diálogo constante con la múltiple otredad que existe, y todo eso es posible en el acontecimiento del mito. En esa misma idea, Andrés Contreras (2018) señala que el diálogo que somos con el mundo que habitamos:

[No] es un diálogo limitado al presente, entre quienes están vivos en determinado momento. Se refiere también al pasado, es decir, a aquellos otros que dejaron sus experiencias plasmadas en las obras que recibimos por tradición y que hablan con nosotros a través de las mismas; e incluso al futuro, esto es, a quienes vendrán mucho después de nosotros y hablarán el lenguaje dejado por nosotros. El diálogo que somos recoge, pues, la dimensión comunitaria e histórica de los seres humanos y del mundo mismo tal como ha sido vivido y experimentado. (p. 135).

En el imperativo al diálogo con el mundo, Canetti hace un llamado constante a recordar que en esa existencia humana completa somos mito y no puede haber una completud posible si nos negamos a su reconocimiento. Por eso recordar, que también «guarda relación con el corazón»<sup>21</sup>, significa también reconocer en el relato que acontece como mito toda la

---

<sup>21</sup> La palabra recordar, en español, alberga dentro de sí al corazón. Proviene del latín *recordare*, de *re-* (volver de nuevo) y *cordis-* (corazón), «volver de nuevo al corazón», «pasar otra vez por el corazón». Del corazón de los romanos también heredamos palabras como acordar (de *a-* proximidad y *cordis*), «determinar o resolver algo de común acuerdo»; discordia (de *dis-* separación y *cordis*), «oposición, desavenencia de voluntades u opiniones»; concordia (de *con-* junto y *cordis*) que significa, según el DRAE, «conformidad, unión». En la antigua Roma había una fuerte creencia de que el pensamiento se ubicaba *in pectore*, o sea, en el pecho, por lo que todas estas palabras están relacionadas en realidad con el ejercicio de pensar. De hecho, entre las acepciones

humanidad latente que en él se manifiesta, porque el mito nos recuerda que «el *mundo* que hemos heredado es muy antiguo y nuevo a la vez: proviene del obrar [de] los antepasados y dialoga de nuevo con ellos, apropiándose lo dicho por ellos» (Contreras, 2018, p. 135), y al mismo tiempo, «extrañamente, se dirige también hacia el futuro, comenzando desde ya la conversación con quienes aún están por llegar y quienes, a su turno, tendrán que encontrar sus propias respuestas para las preguntas del pasado» (p. 135). En el mito, el presente, el pasado y el futuro se encuentran en el mismo lugar, por ello entrar en diálogo con este nos hace recordar lo que acontece, lo que está aconteciendo y lo que acontecerá, tal como sucede, por ejemplo, en las danzas de la lluvia de los Pueblo o en el ritual de los emberá con el ombligo, expresiones en las que se vivencian en simultáneo todos los tiempos de nuestra existencia. En un ensayo titulado *La profesión de escritor*, Canetti hace referencia a este tema y manifiesta su desacuerdo con ese significado de mito que lo designa como un elemento mentiroso, del pasado, que no tiene ningún tipo de diálogo ni validez con el presente:

Los abusos de todo tipo cometidos con los mitos explican el abandono al que los ha relegado nuestra época. Se los toma por mentiras porque solo se conocen los préstamos a los que han dado origen, y se los deja a un lado junto con dichos préstamos. La gama de metamorfosis que ofrecen ya solo parece inverosímil. De sus portentos no aceptamos sino los que han sido verificados por inventos ulteriores, olvidando que debemos cada uno de estos a su arquetipo mítico. (Canetti, 1981, pp. 361-362).

El llamado canettiano a volver al mito parte también de su profundo respeto por la vida y de una actitud ética que nos recuerda la responsabilidad que tenemos con la metamorfosis, como forma de reconocer y reconocernos en el otro. De ahí que la comprensión del mito requiera un diálogo constante con el mundo y también exija «la metamorfosis concreta en cada individuo que viva y esté allí. Y el escritor aprende y practica la metamorfosis en el mito y en las tradiciones literarias» (Canetti, 1981, p. 362). Además, «las mil formas de vida que

---

que tiene *cor-cordis* encontramos alma, inteligencia, estómago (Blánquez, 1958, p.144). Concomitante a esto, en el inglés cotidiano hay una expresión que dice «*learn by heart*» y que se usa para referir un aprendizaje de memoria. También en francés «*par coeur*» que traduce literalmente «por el corazón», se usa en el sentido de «saber algo de memoria». Coincidentalmente a esta evocación etimológica del corazón que está emparentada con la memoria y el pensamiento, Canetti tiene un fragmento en un apunte sobre su animadversión a los romanos que parece darnos pistas sobre su preferencia por lo mítico, su crítica a la razón y la pertinencia que tiene la palabra corazón en su obra, el cual dice lo siguiente: «¡Cómo se ríe mi corazón cuando veo a un grupo de esquimales dirigirse a tierra en sus botes! ¡Cómo los amo a todos a primera vista y cómo me avergüenzo de que tantas cosas me separen de ellos y de que nunca llegaré a sentirme en casa entre ellos! El romano, en cambio, se le acerca a uno frío y extraño y enseguida quiere ordenar algo» (2008<sup>a</sup>, p. 64).

penetran en él [...] no se unen luego para formar un simple concepto en su interior, pero le dan la fuerza necesaria para enfrentarse a la muerte y se convierten así en algo universal» (p. 362). Si bien el mito tiene un asidero fundamental en los pueblos primitivos, Canetti no lo ve solamente ahí, también lo percibe en muchas manifestaciones, actitudes, comportamientos y formas de habitar el mundo, como los símbolos de masa de las naciones, por ejemplo, que guardan esas visiones proféticas de grandeza «en una singular mezcla de aspiraciones relacionadas a la vez con la moralidad y la animalidad» (Canetti, 20006, p. 273). Al respecto, autor expresa que lo mítico también está presente en esos símbolos que evocan continuamente la identificación de una nación con los valores que sustentan su *ethos*: fuerza, libertad, orden, justicia, venganza, entre otros.

Canetti nota que el concepto de identidad nacional suele estar vinculado a lo mítico y uno de sus varios ejemplos es Alemania. Para esta nación, «el símbolo de masa [...] era el *ejército*. Pero el ejército era más que el ejército: era el *bosque en marcha*. En ningún país del mundo el sentimiento del bosque ha permanecido tan vivo como en Alemania» (Canetti, 2006, p. 278). El autor, en ese símil metafórico entre el ejército y el bosque, encuentra que «el rígido paralelismo de los árboles rectos, su densidad y su número colman el corazón del alemán con una honda y misteriosa alegría» (p. 278). Por eso, todavía el alemán «hoy acude con agrado al bosque en el que vivieron sus antepasados y se siente identificado con los árboles» (p. 278). Esta semejanza entre bosque y ejército no solo es poéticamente interesante, también trasluce el fuerte sentimiento de patria que la mayoría de los alemanes, en el momento de la guerra, enarbolaban en la lucha por mantener el orden y la solidez del bosque ante la amenazante diferencia de todo aquello que no cumplía con el ser alemán. Por consiguiente, para un alemán cualquiera, «y sin que tuviera plena conciencia de ello» (p.279), «el ejército y el bosque acabaron identificándose de todas las maneras. Lo que para otros pudiera tener el ejército de árido y desolado, tenía para el alemán la vida y la luminosidad del bosque» (p. 279). Las hileras, las cortezas, el enraizamiento, la altura de los árboles eran, para Alemania, cualidades vinculantes tanto a su propio ejército, como al hecho mismo de ser alemán. Esta relación metafórica entre el bosque y el ejército nos permite observar mucho de la forma particular que tiene Canetti de concebir lo mítico en nosotros, pues percibe la existencia del mito en muchos lugares y esferas de la propia vida que, las más de las veces, pasarían

inadvertidos para cualquier lector o estudioso del fenómeno. De esa misma manera, Canetti habla de otras identidades, otros símbolos y cristales que tienen que ver con la idea de masa (lluvia, arena, mar, montones de piedras) y plantea también que nuestro instinto de masa proviene de la muta antigua, «forma de excitación colectiva con la que nos topamos por todas partes» (Canetti, 2006, p. 173), en la que esos primeros humanos se organizaron para cazar, lamentar, multiplicar o hacer la guerra.

Para Canetti el mito existe entre nosotros y existir es, en principio, ser en un mundo, pero también ser del mundo existente, de la vida humana misma, tal y como lo plantea Heidegger (2011) cuando manifiesta que el mundo es aquello que ocurre, aquello a lo que atendemos. Y esta idea es muy cercana a los rasgos que Canetti expone sobre el mito y su permanencia constante en lo que somos, o sea, su existencia concreta en ese mundo que ocurre. Para Heidegger la existencia concreta de algo es lo que aparece, es algo que «se muestra en cuanto-aquello-de-lo-cual el existir vive» (2011, p.110). Así que el hecho de estar en el mundo implica tratar con las cosas que lo componen en su cotidianidad, y para Canetti el mito siempre está ahí, así que volver a él es una condición *sine qua non* de la existencia.

Tanto para Heidegger como para Canetti existir es un rasgo fundamental del ser humano en la medida en que «el ser mismo es lo que ocurre al mundo [es decir] él es ese mundo que le aparece» (2011, p. 111). Y si Canetti plantea que en un sentido profundo somos mito, porque lo mítico es el arquetipo de la existencia, entonces el mito mismo es también lo que ocurre al mundo; vive entre y con nosotros cotidianamente, incluso sin advertirlo, así que hemos de volver a atenderlo, es imperativo conversar con él y, aunque insistamos en negarlo como una condición del ser de todas las cosas, el mito permanece vivo en la vida misma:

Lo realmente auténtico del mito es la metamorfosis que en él se practica y gracias a la cual el ser humano se ha ido formando. A través de ella se apropia del mundo y participa en él; no es difícil de que también debe a la metamorfosis su poder, así como lo mejor que tiene: su misericordia. (Canetti, 1981, pp. 361-362).

El mundo del que nos apropiamos a través de las metamorfosis del mito es eso que está aquí, que es inmediato y que «ocurre de ese ser-algo a-que-atendemos» (Heidegger, 2011, p. 110) y esto también nos permite encontrar una relación con la idea canettiana del mito como esa palabra vinculante a la existencia de la humanidad y una vivencia constante del mundo que,

a su vez, acontece y revive en el instante de su enunciación como relato. De ahí que Canetti diga en uno de sus apuntes: «Si *mito* no fuera esa palabra griega —¿seguirías siendo casi lo único que has conservado intacto?» (2008b, p. 479).

El mito como relato no está sujeto a una única forma, a una sola lengua, a una manera determinada del acontecer, es, en sí mismo, metamorfosis, y de ella emana su autenticidad, su vitalidad. En este sentido, G. Kirk (2006) concuerda bastante con Canetti al decir que:

No existe un único tipo de mito, [...] y las teorías unitarias sobre la función mítica resultan en gran medida una pérdida de tiempo, [...] no quiere ello decir que no pueda existir un modo primario de imaginación y expresión míticas, que se aplique después de diversas maneras y con fines diversos. (p. 306).

Al admitir que no existe un único tipo de mito, tanto Kirk como Canetti nos ubican en un campo de comprensión del fenómeno mucho más amplio, y de hecho poco explorado todavía, pues incluso si un mito es semejante en estructura y contenido a otro, el tiempo, el contexto, la forma y la lengua en que se da siempre son distintos, por lo tanto, no puede haber una única percepción, definición, concepción y comprensión del mito porque este es metamorfosis continua. Y justo ahí Canetti centra su crítica hacia Levi-Strauss y los métodos científicos que ven en lo mítico siempre lo mismo.

El mito es entonces un acontecimiento que se conserva y se transmite en las palabras, que se adapta y se da a la disposición de cada época y de cada tiempo, que ocurre al mundo. Ha sobrevivido gracias a la transmisión oral y se ha resignificado también gracias a los discursos de la ciencia y la filosofía. Como ya se dijo, estos discursos fueron bastante criticados y denostados por Canetti, pero eso no significa que los niegue o que no les asigne algún valor en sus propias búsquedas de sentido. El mito es entonces una palabra que acontece en el mundo, que existe y cobra vitalidad al momento de ser pronunciada y que continuamente nos interpela. Por tanto, como realidad en el lenguaje, el mito existe como relato y vivencia de las palabras.

En ese sentido, Canetti no asume el mito desde su realidad histórica aceptada, sino que emprende una labor «desmitificadora del mito», porque al mismo tiempo que lo valora como una de las más brillantes y necesarias expresiones del pensamiento, lo toma también como referente principal en sus búsquedas intelectuales, que no escatiman en evidenciar también



la miseria, el odio y la crueldad que nos atañe como especie. Al darle valor al mito, el autor mismo se reconoce en él, en su amplitud, apertura y otredad.

Es con mitos que Canetti habla de la masa, el poder y la metamorfosis, por ejemplo, y esto no es un dato menor cuando nos acercamos a su obra e intentamos comprender su predilección por el mito como aquello que «entra en él como el aliento». Porque es en esos relatos resignificados donde Canetti encuentra los lugares más propicios para las metamorfosis, para el acercamiento al otro y el retorno a sí mismo. Entonces no se trata de una simple búsqueda intelectual que satisfaga los impulsos académicos, sino que, pareciera que en el fondo, el autor de verdad está metamorfoseándose con ellos. De ahí que hablar de mito en su obra sea una tarea compleja y al mismo tiempo tan confrontativa con conceptos como método, pensamiento, mito, razón, ser. Ishaghpour dice al respecto que «la sabiduría que propone Canetti es pensar lo múltiple, desarmar el poder, hacer preguntas y, sobre todo, respirar, pensar no basta, también hay que respirar; los pensadores que no han respirado lo suficiente son peligrosos» (2017, p. 37).

En la filosofía oriental, tanto en el Tao como en el Budismo, Confucianismo y Sintoísmo, la respiración es fundamental para cualquier acción. Respira quien tiene vida; inhalar y exhalar no son solo procesos biológicos, son maneras de conectar con el mundo y en ello se centran precisamente los estados meditativos y los actos de profunda introspección que son necesarios para el conocimiento de sí mismo. El aire que entra y sale del cuerpo de todo ser viviente es el mismo que circula y entra en todas las cosas. Por eso respirar es vincularse con el Todo; es llevar el mundo adentro, llenarlo de uno y devolverlo afuera, en una circularidad en la que también se hace presente la metamorfosis. Inspiramos y expiramos todo aquello que ya ha atravesado otros cuerpos y, al hacerlo, esos cuerpos también se vuelven parte de nosotros y nosotros de ellos, aunque no lo notemos. Carlos Vásquez, en relación con esto, manifiesta que respirar es también una manera de estar atentos:

Para nosotros la respiración no es algo meramente natural. Supone más bien una forma de estar atentos. Uno respira con las preguntas, las inquietudes, el ansia de saber y guiar sus respuestas. Y respira también regresando al aire el aire que acoge. Una vez lo rumia, lo piensa, lo experimenta. Cada pensamiento, pregunta, solicitud, entra como aire por nuestros oídos. (2014, p. 49).

Respirar es una palabra que lo obliga a uno a detenerse en ella, a respirarla. En español proviene del latín *respirare* (tomar y expulsar el aire) y este de *re* (volver) y *spiro* (tomar aliento, vivir); de *spiro* deriva también *spiritus* que significa, entre muchas cosas, aire, vida, hálito, sentimiento, ánimo. Respirar significa entonces volver a vivir, así que un pensador que respira poco ha vivido poco y quizás ahí estriba el peligro que advierte Ishaghpour cuando habla de que no se trata solo de pensar, sino de saber respirar. No saberlo implica no atender a aquello que ocurre, entonces si nos vinculamos con los otros también en la medida en que respiramos, no hacerlo bien es no poder *otrarse*, es decir, no poder respirar va en contra de la vida y también de la metamorfosis. En un bello escrito que Canetti hace en homenaje a Hermann Broch podemos acercarnos un poco a lo que significa para él respirar:

Debemos, pues, suponer que Broch se halla dotado con algo que solo puedo calificar de memoria respiratoria (*Atemgedächtnis*). La pregunta: ¿qué es realmente esta memoria respiratoria, cómo funciona y dónde tiene su sede?, surge por sí sola. Me la plantearán y yo no podré darle una respuesta precisa. Sin embargo, y pese al riesgo de ser tildado de charlatán por los científicos especializados, me veo obligado a deducir la existencia de este tipo de memoria a partir de ciertos efectos que de otra manera resultarían inexplicables. Para dificultarle a la ciencia su opinión despreciativa, debiéramos recordar aquí hasta qué punto la civilización occidental se ha alejado de toda la sutil problemática del respirar y de la experiencia respiratoria. La psicología exacta más antigua y casi experimental, que, como sabemos, cabe calificar con más derecho de psicología de la autoobservación y de la experiencia interior, la psicología de los hindúes tenía justamente este tema por objeto. Nunca dejará de asombrarnos que la ciencia, esta arribista de la humanidad que en el curso de los últimos siglos se ha ido enriqueciendo sin escrúpulos a costa de todo el mundo, haya olvidado precisamente aquí, en el ámbito de la experiencia respiratoria, lo que ya una vez fue muy conocido en la India, constituyendo el ejercicio cotidiano de innumerables adeptos. (1981, pp. 27-28).

Respiramos con el cuerpo, y en Canetti el tema del cuerpo es fundamental porque este hace parte de aquello con lo cual hacemos experiencia de las cosas. También recordamos y somos en el mundo con el cuerpo y su existencia concreta marca con exactitud la diferencia entre la vida y la muerte. Así que detenernos en la respiración y su vínculo con el pensamiento, con el mito, en Canetti, es regresar al cuerpo y valorarlo como parte fundamental de la relación con el otro y lo otro. En el autor el cuerpo no está por fuera de la mente o del alma y es el primer lugar en el que sucede la interrogación por la vida, por el mundo, por el ser; cualquier forma de pregunta ocurre primero en el cuerpo y es este el que impele las primeras búsquedas. Y en esto también hay una evocación a la filosofía oriental y una resonancia específica con

los versos iniciales del capítulo X del Tao Te Ching: «Unir cuerpo y mente en un conjunto del que no puedan disociarse / Equilibrar la respiración hasta hacerla tan armónica como la de un recién nacido» (Lao Tse, 2013, p. 43). Entonces cuando Canetti llama mito a todo lo que entra en él «de un modo natural como el aliento» (2008b, p. 133) no está usando solo una metáfora para ampliar el campo semántico de esta palabra, sino que lo reconoce como una expresión vital de la existencia, ¿será que de ahí, de la necesidad de respirar, emanará su «sed de mitos»? En el texto de Broch, a propósito de la expresión «sed de mitos», Canetti menciona que este autor tiene «sed de aire» y subordina todos sus sentidos al sentido respiratorio, «llegando a parecer a veces un ave grande y hermosa a la que le han cortado las alas pero han dejado en libertad. En lugar de encerrarla cruelmente [...] sus perseguidores le han abierto todas las jaulas del mundo» (1981, p. 26), así que el ave Broch recoge en cada una de esas jaulas «una muestra de aire que la llene y se la lleva consigo» (p. 26). Por su parte, Canetti —quizás tan áptero como Broch—, en un intento por saciar un poco su sed de mitos, recoge en cada uno de ellos el aliento que lo llene y se lo lleva consigo.

Respirar vincula, para Canetti, la memoria, la experiencia, el sentido, el pensamiento, la otredad, el cuerpo. El aire va y vuelve en nosotros y ese acto de respirar es un encuentro constante. Y así como el mito es también una forma de pensar el mundo se torna necesario aprender a respirar y a hablar con él; es como un llamado a la armonía del origen, del recién nacido, como dice el Tao — por cierto, no está de más mencionar que antes de nacer muchos seres respiran a través del cordón que une su ombligo con el de la madre—. Esta idea del mito como aliento y de la sabiduría como respiración dialoga también con la propuesta de Marina Garcés cuando dice que:

Pensar es aprender a respirar. Nada más sencillo y nada más difícil. Por eso el cuidado de lo que hemos dado en llamar alma y el cuidado de la respiración tienen tanto que ver en todas las culturas. El alma es el aliento, y donde no hay aliento las palabras se pudren o se cosifican. Mueren en nuestra boca o pierden la vida como productos intercambiables en nuestras redes de comunicación. (2016, p. 10).

Canetti parece respirar mejor en el mito, su necesidad de él es también un intento por evitar que sus palabras se pudran, se olviden, se cosifiquen y se mueran; que sean solo de aire, por

eso acude al mito, como esa palabra que ocurre al mundo, para reconocerse a sí mismo y a los otros.

En el pensamiento canettiano, como en Aristóteles y tantos otros autores de la filosofía occidental, hay una conciencia respecto a que el lenguaje constituye la verdadera singularidad del ser humano y lo distingue de los animales. Y por eso mismo también hay críticas constantes a las limitaciones que las mismas palabras le confieren a la humanidad al momento de establecer relaciones con la naturaleza, al tiempo que hay una exaltación constante de lo que estas pueden hacer. Las palabras unen y separan, son profundamente humanas y por eso las continuas alegorías al mito de Babel, que uno se encuentra entre las páginas del autor, aluden a la paradoja de la bendición y la maldición de Dios respecto al lenguaje: «Dios se descuidó con la confusión de Babel. Ahora todos hablan la misma técnica» (2008b, p.28).

El hecho más siniestro del mundo es que existan *diferentes* lenguas. Significa que hay distintos nombres para las mismas cosas, si bien deberíamos dudar de que sean las mismas cosas. Detrás de toda ciencia del lenguaje se oculta la aspiración a reducir las lenguas a *una sola*. La historia de la torre de Babel es la historia del segundo pecado original. Después de haber perdido su inocencia y la vida eterna, los hombres quisieron llegar al cielo mediante artificios. Primero probaron la fruta del árbol prohibido, luego aprendieron de él y crecieron directamente hacia lo alto. A cambio se les arrebató aquello que aún habían conservado tras el primer pecado original: la homogeneidad de los nombres. Esta acción de Dios fue la más diabólica jamás cometida. La confusión de los nombres fue la confusión de su propia creación, y no se entiende muy bien para qué salvo aún algo del Diluvio universal. (2008<sup>a</sup>, pp. 35-36).

El mito es respiración, es palabra. Una «palabra que no está hecha solo de aire» (Zhuang Zi, 1998, Cap. II, No. III), sino que busca darle un sentido a la vida, como es natural a cualquier manifestación de la conciencia, porque acercarnos al mito «sin adentrarnos más allá de los límites de lo que todavía no sabemos cómo decir» (Garcés, 2016, p. 17) nos sumerge en una «acción [que] es mera repetición y aceptación de lo que hay» (p. 17). En este sentido, ir hacia el mito sin un movimiento de conciencia ciñe las formas de comprensión, porque el mito se da también como un movimiento, un ir hacia atrás, volver a los pasos dados por otros y, al mismo tiempo, es una conciencia del presente que también contiene la pregunta del futuro.

Se trata de un ir y venir trashumante en el que el regreso al origen es una condición necesaria para comprender el mundo, para transitar otros parajes que permitan conversar, equilibrar: ver la otredad para recordar siempre las raíces que tornearon gran parte de la conciencia. Somos mito en el momento en que reconocemos en el relato no solo la realidad de otros, a

través de sus palabras, como una especie de identidad narrativa, sino cuando nos reconocemos a nosotros mismos como parte del mito. O sea, el mito nos habla también de nosotros porque es lo que ocurre al mundo y nosotros participamos en él. En relación con esto, Contreras menciona lo siguiente:

Al decir que *somos* una conversación, se pone explícitamente de manifiesto que no tenemos una distancia frente a aquellos que hablan con nosotros a través de los tiempos. En la medida en que somos en cada caso parte de esta unidad con el otro y con lo otro que llamamos *mundo*, no podemos pretender alcanzar un conocimiento objetivo de los mismos. La historia y los otros en ella no pueden llegar a ser nunca considerados como objetos, puesto que *participamos* en todo momento de esa misma historia y este mismo diálogo con los otros. Ser-en-una-conversación significa, para Gadamer, estar inmerso en una corriente de sentido, con una orientación propia, que nos supera, determina y constituye. Las tradiciones son parte fundamental de ese otro que habita en nosotros y con el cual queremos llegar a entendernos cada vez. (2018, p. 136).

En el mito la palabra es entonces el punto de partida y de regreso, y aunque el mismo Canetti afirme que las palabras no son el único ni el primer nivel en el que pensamos, como lo propone también Husserl<sup>22</sup>, porque la vivencia también es una forma para llegar al pensamiento, las palabras siguen siendo el soporte de todo el saber mitológico y la manifestación más clara del pensamiento mismo. Por eso, el hecho de retornar a ellas es fundamental cuando intentamos acercarnos a un significado del mito, y esto no quiere decir que restrinjamos el acontecimiento únicamente a las palabras, como en efecto lo hace el significado común de mito, sino que ese volver también incluye asumir que lo mítico es una bastedad de voces y que en él hay lugar para todos. En un pequeño ensayo titulado *Realismo*

---

<sup>22</sup> Al respecto, Husserl menciona en la primera lección de *Las conferencias de París*, la importancia de la experiencia como forma de conocimiento del mundo que, por cierto, también está dentro de nosotros: «Todo lo mundano, todo lo espacio-temporal es para mí gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo. [...] Yo no puedo ponerme a vivir, a experimentar, a pensar, a valorar y a actuar dentro de ningún otro mundo, dentro de un mundo que no tenga dentro de mí y por mí mismo sentido y validez» (1988, p. 10). Esta idea husserliana de la vivencia del mundo, de nuestra pertenencia a él, como parte constitutiva de nosotros desde un «a priori innato», es decir, desde algo que precede e impulsa la misma experiencia, es muy cercana a la idea canettiana de vivencia del mito como un acto de ir al sí mismo; como una forma de conocimiento que además de involucrar a las palabras le permite al ser humano *ser* desde la vivencia, porque el mito es un fenómeno cuyas maneras de darse están más allá de la prehistoria y permanece constante en la vida del mundo. Así que en este tema hay semejanza entre ambos autores y, por supuesto, diferencias importantes. También es relevante mencionar que la teoría egológica trascendental que Husserl propone en *Las conferencias de París*, ha sido señalada por otros autores como una idea subjetivista y en eso también hay una coincidencia con Canetti, pues una de las críticas que le hace Adorno en la conversación que tuvieron fue el carácter subjetivista de muchas de sus ideas que, si bien era admirable, también era susceptible de rechazo por la desconfianza que genera en muchos ámbitos «ir a las cosas mismas». Cabe mencionar que no es competencia de este escrito igualar las ideas canettianas y husserlianas, sino, como ha pasado en otros momentos, poner de manifiesto las cercanías intelectuales de Canetti con la filosofía, más precisamente con la fenomenología y empezar así una discusión que es, a todas vistas, de largo alcance.

y *nueva realidad*, el autor dice lo siguiente respecto al «estudio de los pueblos primitivos aún existentes: su forma de vida material, la estructuración de su sociedad, sus formas de fe y sus ritos, sus mitos» (1981, pp. 94):

Nos damos cuenta, por ejemplo, de que todo está prefigurado en ciertos mitos: son conceptos y deseos antiquísimos que hoy en día realizamos fugazmente. Pero nuestra propia capacidad de inventiva es lamentable en lo que a nuevos deseos y mitos se refiere. Damos vueltas a los viejos como a ruidosos molinillos de oraciones, y a veces ni sabemos qué significan sus plegarias mecánicas. Es una experiencia que a nosotros, los escritores, abocados sobre todo a inventar mundos nuevos, debiera darnos mucho que pensar. Por último, no quisiera dejar de mencionar que lo distinto, que solo ahora empezamos a notar seriamente, no se limita a los seres humanos. La vida, tal como los animales la han vivido siempre, adquiere para nosotros un sentido diferente. El conocimiento cada vez mayor de sus ritos y sus juegos demuestra que esos seres, a los que hace trescientos años declaramos oficialmente máquinas, poseen también una especie de civilización comparable a la nuestra. (1981, pp. 94-95).

Acercarse al mito requiere, para Canetti, escuchar el legado de la tradición oral, retornar a las palabras del mito mismo: escudriñarlas, ahondarlas, martillarlas, rescatarlas, oírlas, recordarlas, descifrarlas, sentirlas, conversar con ellas. Permitirles que nos confronten, incluso que se burlen; verles el lado cansino, intempestivo, trascendental, aterrador, esperanzador, para así comenzar a tener conciencia de ellas. Por eso, para saber del mundo hay que volver a las palabras de los mitos, y en ese retorno el camino que transitamos está supeditado a la metamorfosis.

El mito no necesita estar documentado, posee una extraña suerte de libertad: es un relato en el que se cree o no se cree. Mientras la historia necesita un acto verídico, la filosofía una tesis que sea convincente y la ciencia una acción demostrable, el mito solo necesita darse desde la palabra para ser mito. Lo concretamente narrado en este se nos manifiesta como un acontecimiento que es en el instante en que aparece, independiente del tiempo cronológico en el que brota. No se trata, en todo caso, de un acontecimiento único del pasado, sino que es un acontecimiento que sigue aconteciendo en la comprensión, la danza, la ceremonia, la lluvia, el fuego, la gacela. De ahí el carácter vinculante del mito con todo eso que llamamos humanidad y también con todo eso que nombramos mundo. En este sentido, el mito es la palabra que sucede, «es lo que ocurre al mundo», pero no como un discurso definido y premeditado, sino como una serie de hechos que son al momento de ser narrados.

La cuestión que le interesa a Canetti es la sincronía entre la existencia del mito, su esencia dada en las palabras y la vigencia continua del relato. Mientras que otros discursos tamizan, seleccionan, separan y clasifican, el mito parece abarcarlo todo, incluso detalles mínimos o desapercibidos de aquello que relata, porque lo que el mito es se expresa en el momento en el que el mito es mito, o como diría Heidegger, «lo que aparece es lo que es como es» (2011, p. 125). Canetti enfatiza cada tanto que el mito es una especie de camino de acceso a otro ser humano, a los animales y a la naturaleza, pues en este hay una transgresión de la lógica de la existencia y un continuo llamado a la metamorfosis. Al respecto, hay un fragmento en *La conciencia de las palabras* que ilustra muy bien esta percepción:

[Los] escritores deberían mantener abiertos los canales de comunicación entre los hombres. Deberían poder metamorfosearse en cualquier ser, incluso el más ínfimo, el más ingenuo o impotente. Su deseo de vivir experiencias ajenas desde dentro no debería ser determinado nunca por los objetivos que integran nuestra vida normal u oficial, por decirlo así; debería estar libre de cualquier aspiración a obtener éxito o importancia, ser una pasión para sí, precisamente la pasión de la metamorfosis. Para ello haría falta un oído siempre alerta; aunque esto tampoco bastaría, pues hay una gran mayoría que apenas conoce su idioma: se expresan en las frases acuñadas por los periódicos y demás medios de información y dicen, sin ser realmente lo mismo, cada vez más las mismas cosas. Solo a través de la metamorfosis, entendida en el sentido extremo en que empleamos aquí el término, sería posible percibir lo que un ser humano es detrás de sus palabras; de ninguna otra forma podría captarse lo que de reserva vital hay en él. Es un proceso misterioso, casi inexplorado aún en su naturaleza, y que, no obstante, constituye el único acceso real al otro ser humano. (1981, pp. 357 – 358).

La manera en la que el mito relata la realidad no coincide, las más de las veces, con los discursos oficiales de la filosofía y de la ciencia, mucho más entregados a lo demostrable y con mucha más fe por parte de los receptores. Pero la falta de coincidencia no es un argumento suficiente para proscribir al mito al lugar de lo irracional y lo engañoso. Y eso fue lo que advirtió Canetti; lo que él capta del mito no proviene en exclusiva de un conocimiento puramente académico, de una indagación única en fuentes teóricas, sino de una búsqueda de los caminos de acceso al mito, «a la cosa misma», desde su propio ser. Así que las reflexiones respecto a la valoración y comprensión de lo mítico, para Canetti, no requieren de sutilezas interpretativas, artificios o preconcepciones, sino de sentido común, de un estar dispuesto a escuchar lo que el mito dice, de una apertura a todo lo que el mito es; se trata de un acto del buen oír. A saber, de un estado permanente de metamorfosis en el cual es posible no solo la percepción del otro, sino la posibilidad de serlo. Y aunque esa manera de acercarse al fenómeno tenga, *per se*, un gran valor filosófico, también constituye un obstáculo, quizás

deliberado, en el propio intento de comprensión respecto a lo que el mismo autor comprendió del mito.

Canetti fue tajante al rechazar la idea moderna de método, entendida como el proceso instrumental que se aplica a un objeto cualquiera. En lugar de ello concibe su método más en pertinencia con la raíz de la palabra (*methodus*, en latín; *μέθοδος*, en griego), que significa «camino a seguir», «camino para ir más allá» (otro punto de encuentro con Heidegger). Así, Canetti no se queda nunca en un solo lugar, es un trashumante, un eterno buscador de rutas, palabras y horizontes de sentido. Por eso, cada camino que toma hacia el mito implica cambios constantes, metamorfosis continuas; en otras palabras, ir «a la cosa misma» no significa transitar por las mismas vías o recorrerlas de la misma manera. Su punto de partida es siempre la búsqueda y la contingencia del encuentro y en ambas acciones todas las posibilidades parecen ser reales, todas las metamorfosis son un hecho.

La palabra metamorfosis tiene un lugar privilegiado en la obra de Canetti, aunque no una definición precisa que pueda asirse con facilidad y señale, de manera clara, cuál es el «camino a seguir». Mito y metamorfosis parecen ser a veces lo mismo, pero es mucho más justo mencionar que el mito es una forma de metamorfosis y es un fenómeno metamorfoseante por dos razones: el mito en sí mismo conserva, guarda y es la voz de las metamorfosis de la humanidad, y quien se le acerca, en un acto honesto de la comprensión, se transforma en aquel que respira, escucha, preserva y guarda esas metamorfosis. Y en ese encuentro, entre el fenómeno y el observador, se abre un diálogo sin precedentes que permite que la palabra del mito supere las marcas categóricas del tiempo y se manifieste como realidad en el instante. Además, el autor es enfático en advertir que, si bien la metamorfosis es un don extensible a todos los seres humanos, son los pueblos primitivos los que la conservan, en mayor medida y profundidad, en sus expresiones míticas. Por consiguiente, es un imperativo para la humanidad preservar las metamorfosis y es un compromiso ético de los escritores transformarse en sus guardianes.

Elías Canetti propone entonces el mito como el relato y la vivencia que permite más fielmente la metamorfosis y como tal le posibilita a la humanidad reconocerse como parte de un todo: a los unos como parte de los otros y de lo otro. De hecho, a veces aparece como el único



relato que le permite a un individuo o a un pueblo ser algo, tener como tal una identidad desde la metamorfosis, pues el mito es su lugar de enunciación y por tanto de visibilidad en el mundo. En este sentido, la propuesta canettiana de la metamorfosis dialoga también con la idea ricoeuriana de identidad narrativa, en la medida que ambas propuestas parten de una identidad que no está fija ni apresada, sino que tiene una dimensión dinámica en el tiempo que la configura también mediante el relato. Así que los mitos, en la medida en que son narraciones y enunciaciones de un otro, son también la identidad de muchos pueblos del mundo, tal y como lo propone Ricoeur:

Pienso en esos acontecimientos que una comunidad histórica considera decisivos, porque ve en ellos un origen o un oasis siempre vivo. Estos acontecimientos —*epoch-malling*, en inglés— obtienen su significación específica del poder de fundar o de reforzar la conciencia de identidad de la comunidad considerada, su identidad narrativa, así como la de sus miembros. Estos acontecimientos engendran sentimientos de una entidad ética considerable, ya en el registro de la conmemoración ferviente, ya en el de la execración, de la indignación, de la aflicción, de la compasión, incluso de la llamada al perdón. (2009, p. 909).

Otra cercanía entre la identidad narrativa ricoeuriana y la propuesta canettiana de identidad como metamorfosis es la relación dialéctica que existe entre el otro y el sí mismo, que en Ricoeur es básicamente entre la primera y la tercera persona del singular desde la enunciación, y en Canetti es una relación que también se extiende a lo otro desde la vivencia. Por un lado, Ricoeur plantea que el hecho de narrarse a sí mismo es una acción significativa porque ese relato que autodesigna una identidad está dirigido hacia otro, dicho de otra manera, cuando el sí mismo se pone en diálogo con la alteridad se reconocerse a sí mismo en el otro: «Sí mismo como otro sugiere en principio que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar una sin la otra» (1996, p. XIV). Además, no se trata «solo de una comparación —sí mismo semejante a otro— sino de una implicación: sí mismo en cuanto otro» (p. XIV). En un sentido parecido, Canetti, también propone que la identidad solo es posible en la metamorfosis, es decir, en la apertura continua a la otredad, porque una identidad que no pueda incorporar en sí a los otros «es un principio de muerte» (Ishaghpour, 2017, p. 15). Por ello, «la supervivencia del poeta solo es posible para Canetti si protege también la memoria de los otros» (p. 32) y en esa medida el reconocimiento de sí mismo se da en el diálogo constante con la otredad. O sea, el sí mismo es también otro.

Sin embargo, la diferencia entre ambos autores radica en que Ricoeur habla de una identidad narrativa que se centra en el obrar humano, pues solo la humanidad es capaz de narrarse y construir relatos a través del lenguaje que posee, y es solo a partir del relato que se construye una identidad como tal. Si bien en la narración pueden aparecer otras voces, como las de la naturaleza, por ejemplo, estas están traducidas al lenguaje propiamente humano. Por su parte, Canetti propone la metamorfosis como algo irreductible a lo humano; se trata de una identidad amplificada y plural que, si bien es también narrativa, no se reduce únicamente a las palabras. Es decir, no solo me reconozco en mi semejante, lo incorporo en mí, y en esa medida me identifico con él, sino que me hallo también en las piedras, el fuego, los animales, el agua, el aire; de alguna manera soy capaz de comprender su lenguaje y en esa medida adaptarlo al mío. Dicho de otro modo, las piedras, el fuego, los animales tienen su propio lenguaje y por ello el mito no es un fenómeno únicamente lingüístico sino que abarca otras esferas de la comprensión, que podríamos llamar extralingüísticas como el hecho de respirar, de escuchar, por ejemplo. De ahí que en la metamorfosis el reconocimiento vaya más allá de lo propiamente humano, e incluya también a la naturaleza como un otro que también hace parte del sí mismo y por ello tiene un espacio en el relato.

Si bien en Ricoeur la cuestión de la otredad es un aspecto primordial de la identidad del sí que se torna fundamental para la comprensión del sí mismo, porque «la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona» (1990, p. 121), en Canetti la constitución ontológica del sí mismo incluye también el mundo al que ese sí mismo pertenece. O sea, mientras que en Ricoeur la identidad cobra valor en cuanto es un testimonio del sí mismo a través de las propias acciones y una vida contada, la metamorfosis canettiana es una forma por medio de la cual se reconoce una identidad en relación con todo lo otro; una identidad desde la multiplicidad del ser. La cual está sujeta también a la historia, al tiempo, a la memoria y a una ética que promulga: en cuanto más puedo ser el otro y lo otro, más lo comprendo y me comprendo a mí mismo.

## 2. «El rostro es el mito más importante del hombre» y un camino hacia sí mismo

*«Todo lo que el hombre es y puede, todo lo que en un sentido representativo constituye su cultura, se lo incorporó por transformaciones. Manos y rostros fueron los vehículos propiamente dichos de esta incorporación».*

*Elías Canetti*

Es importante señalar que en las ediciones recientes de la traducción al español de la obra completa de Elías Canetti, se incluyeron varios apuntes y aforismos descartados por el propio autor<sup>23</sup>. Uno de ellos llama especialmente la atención por la forma en la que está escrito: dos oraciones que parecen inconexas, pero que apuntan hacia el mismo campo semántico: la importancia del rostro. El apunte dice textualmente que «El rostro es el mito más importante del hombre. Es el rostro lo que preserva en el matrimonio a los hombres de la lascivia» (Canetti, 2008<sup>a</sup>, p. 629). Los apuntes que le siguen no guardan, en apariencia, algún tipo de relación temática y la estructura del apunte en cuestión se debe a la libertad con la que Canetti quiso escribir las sensaciones e impresiones de su propia vida, mientras dedicaba todo su tiempo y esfuerzo a la creación de *Masa y poder*. La primera parte del apunte hace una semejanza entre mito y rostro y parece conversar con la sentencia «En el mito es donde primero me reconozco». En ese sentido, si el mito permite un reconocimiento de aquel que se le acerca, si se asemeja o es su rostro, nos encontramos ante una propuesta con tintes ontológicos en la que se alude a los conceptos de identidad y reconocimiento.

¿A qué se refiere Canetti cuando habla de mito como rostro? No es una pregunta que tenga una respuesta clara, pues tanto el mito como el rostro tienen en la obra del autor varias y distintas maneras de darse, así que sus significados, algo característico en la obra canettiana, no apuntan a un único lugar. Hay muchos rostros y muchos mitos, pero lo interesante del

---

<sup>23</sup> Según el editor, «los apuntes fueron descartados con ocasión de refundir en libros nuevos colecciones ya publicadas, o bien de revisarlos para la edición de sus obras completas» (Canetti, 2008<sup>a</sup>, p. 627).

apunte es que lo mítico adquiere el rostro de los hombres y pareciera que, en el fondo, Canetti vuelve a hablarnos del reconocimiento, la otredad, la memoria y la metamorfosis a través de una metáfora ciertamente compleja. En un apunte de 1967, el autor habla sobre la provisión de rostros que un hombre es capaz de albergar en su interior después de haber vivido un buen tiempo (2008<sup>a</sup>, p. 354) y menciona lo siguiente:

¿Cuán grande es esta provisión y a partir de cuándo deja de aumentar? Un hombre opera con, digamos, quinientos rostros, que para él están vivos y con los cuales relaciona a todos los otros que ve. Su conocimiento del ser humano sería, por tanto, ordenado, pero al mismo tiempo limitado. «A este lo conozco», se dice cuando ve a un desconocido. El nuevo puede ser totalmente diferente del otro, salvo en sus rasgos. Para el que conoce al ser humano será, sin embargo, la misma persona. (2008<sup>a</sup>, pp. 354-355).

Cuando Canetti alude a la igualdad, respecto a que para aquel «que conoce al ser humano», el otro «será, sin embargo, la misma persona», no lo hace en términos de una identidad que parta de la semejanza hacia un estado de fijeza o de una contemplación que lleve a un espectador a ver en todos los rostros el mismo rostro, como si fuesen copias, no. Se trata, a todas vistas, de un sentido universal de humanidad que bien podríamos llamar metafísico; en este todos los rostros son distintos y en el fondo son lo mismo porque hacen parte de una esencia humana múltiple. La «misma persona» es también el sí mismo que se observa en el rostro del otro y, al hacerlo, conoce y se reconoce como parte de un todo. Entonces la provisión, que puede llegar a ser limitada por los interregnos de la memoria, es en el fondo inagotable y continua, pues el rostro humano es también todos los rostros humanos de todos los tiempos, aunque nos los recordemos ni nos detengamos a pensar en ellos. Y quizás ahí, en esa percepción gregaria y plural, al tiempo, de humanidad, esté dado el sentido de la metáfora del mito como rostro. Pues el mito, como fenómeno metamorfoseante, polifónico y originario contiene dentro de sí el gran rostro de la humanidad, así que su importancia estriba, precisamente, en esa multiplicidad de rostros diferentes que componen el mismo rostro que nos pertenece a todos.

Para precisar un poco más esta relación entre mito y rostro, tomaremos la descripción que Canetti hace de la *haka* maorí de Nueva Zelanda. Las *hakas* son danzas rituales que diversos pueblos polinesios realizan en ciertos contextos y acontecimientos para celebrar, agradecer, alabar y retar. Originariamente eran, y son todavía, danzas de la vida, muy comunes en la

guerra como ceremonias de invocación de lo vivo para evitar la muerte y aterrar al oponente; estas fueron metamorfoseándose con el paso del tiempo, pero han mantenido su trasfondo hasta nuestros días<sup>24</sup>. Según la mitología maorí, el dios sol tenía dos esposas, una era el verano y la otra el invierno, el encuentro de ambas hacía que el aire trepidara y que la atmósfera cambiara de repente, así que la danza es la expresión de la naturaleza cambiante, las pasiones y los sentimientos. Esta consiste en una serie de movimientos corporales, fuertes y rítmicos, acompañados de cantos ancestrales e invocaciones a los espíritus que se manifiestan a través de las fuerzas de la naturaleza. Hay un golpeteo constante de los pies en el suelo y de las manos en el cuerpo que marcan el ritmo de los gritos, jadeos, saltos y movimientos. Pero lo llamativo de la danza está en la expresión de los rostros de hombres y mujeres que distorsionan «sus facciones de todas las maneras posibles hasta donde los músculos del rostro humano lo permitían; cada mueca era puntual y simultáneamente remedada por todos los participantes» (Canetti, 2006, p. 93).

Los maoríes desfiguran sus rostros al ritmo de la *haka*: abren en demasía los ojos, los voltean como «si fuesen a salirseles de las órbitas y, como peces martillo, estiraban la boca de oreja a oreja. Sacaban la lengua hasta un punto que un europeo jamás hubiese podido imitar» (p. 93). Cada rostro se mueve distinto aunque el cuerpo sigue una coreografía exigente e igualitaria. Todos los rostros son diferentes aunque guarden algún tipo de similitud en cuanto a rasgos. Hombres, mujeres y niños, de todos los tamaños y todas las edades, se unen en masa en la *haka*, se transforman en un único cuerpo rítmico y unísono. Y aunque los movimientos son acompasados, armónicos e iguales, cada rostro llega en momento y tiempo diferentes al gesto de otro rostro; es decir, los gestos que hace cada maorí con su cara son los mismos para todos. Pero cada maorí es diferente a su semejante, así cada gesto de la danza sea igual; es como si en el gesto los rostros y cuerpos diversos se unificaran en un solo rostro y un solo cuerpo danzante: un gran ser maorí que se expresa en la vivencia de la *haka*.

En ella, la masa no conoce sexo, edad ni rango: todos actúan en pie de igualdad. Es como si cada cuerpo se desmembrara en cada una de sus partes, no solo en piernas y brazos, pues este es un caso frecuente, sino también en los dedos de pies y manos, en lenguas y ojos, y de pronto todas las lenguas se unieran y en el mismo instante realizaran exactamente lo mismo.

---

<sup>24</sup> Desde finales del siglo XIX la *haka* fue popularizada en el mundo por las ligas internacionales de rugby, especialmente por los equipos de las islas polinesias (Tonga, Fiji, Samoa, Nueva Zelanda). Hoy día, es bien conocida la *haka* ritual que hace el equipo de rugby neozelandés, All Black, en cada contienda deportiva.

Tan pronto se igualan todos los dedos del pie como todos los ojos en un único y mismo acto. [...] Ver a trescientas cincuenta personas saltando, sacando la lengua y girando los ojos a la vez debe de dar una impresión de igualdad insuperable. (Canetti, 2006, p. 94).

Cada maorí se reconoce en el rostro y el cuerpo de la *haka*. Hay una serie de distinciones que en la medida que se unen conforman un todo, un sí mismo múltiple cargado de pluralidad y diferencia; ellos se *otran* y al hacerlo legitiman su propia identidad. Por eso, en Canetti acercarse a la otredad no significa renunciar o despojarse de un sí mismo, sino reconocerlo, volverlo a mirar, oírlo, ampliarlo, complementarlo, hacerlo consciente: regresar a la metamorfosis. Es decir, los maoríes son ellos mismos en cuanto son otros y la *haka*, como mito, se los permite.

Aquello que hace que el mito sea el rostro más importante del hombre, nos sitúa en una especie de lugar espejo en el que se borran las distancias que impiden acceder a la otredad, o sea, los límites que frenan el encuentro entre un sujeto que comprende y un mundo que habita en su propio rostro. Es decir, reconocerse en el mito implica hallarlo en el propio rostro y, a su vez, hallar el rostro del mito en el mío propio, justo en la perplejidad del encuentro de dos rostros que se miran y se reconocen mutuos. Uno se acerca al mito pensando que no hay en él algo que tenga que ver conmigo, pero al verlo cada vez más de cerca uno se encuentra su propio rostro en el mito mismo. Entonces ocurre el reconocimiento, o lo que podríamos llamar también desenmascaramiento, así que después de encontrar el rostro del mito y hallar en él el nuestro, uno vuelve a uno mismo con ese rostro de otro y lo vuelve propio porque lo ha encontrado, lo ha visto de cerca. Así pasa en la *haka* maorí, cada ser humano distinto encuentra en su rostro el rostro del mito que, a su vez, es el rostro de los otros y de lo otro. Sucede entonces una especie de retruécano vivencial en el que el rostro del mito es mi rostro y mi rostro el mito más importante de mí mismo. De ahí, quizás, que Canetti diga en uno de sus apuntes: «Resulta gratificante meterse en un nuevo rostro y volver a colgar sobre él el viejo como si fuera una máscara» (2008b, p. 39).

En esa imagen del rostro del mito y del mito del rostro, Canetti nos ubica, otra vez, en un movimiento de ir y volver hacia algo. La trashumancia necesaria para la comprensión del fenómeno se muestra entonces como una vía para la comprensión del sí mismo. Hay un

movimiento dialéctico en el que el mito ya no es solo un «objeto» sino que, de alguna manera, es también un sujeto, o sea, hay un encuentro entre sujetos que intentan, cada uno a su modo, reconocerse en ese otro que parece distinto, pero que en el fondo no lo es tanto. Para tener más claridad al respecto, en uno de sus apuntes Canetti se dice a sí mismo lo siguiente: «Una de las palabras que siempre has evitado como la peste es *objeto*. *Sujeto* te resultaba más familiar» (2008<sup>a</sup>, p. 509). En este caso, y como ya se ha mencionado anteriormente, en la idea canettiana de mito hay una armonización entre el sujeto y el objeto y, en esa medida, la metáfora del rostro que se mira y encuentra en sí mismo el mito más importante, retorna a la idea metafísica de universalidad que, como ya hemos mencionado, en el autor es semejante al Todo taoísta. ¿Hay entonces en ese movimiento de ver el rostro del mito un llamado al conocimiento del sí mismo?

La historia de la filosofía nos dice que el imperativo «conócete a ti mismo» estaba inscrito en la entrada del templo de Apolo, en Delfos, en la antigua Grecia, y que todos los viajeros que llegaban hasta allí para escuchar al oráculo se encontraban con esta especie de orden divina que invitaba a la reflexión profunda del Yo. Platón retomó estas palabras y las puso en boca de Sócrates, en su diálogo con Alcibíades, un joven que se dispone a subir a la tribuna de las arengas públicas a hablar de política, así que con ellas le recuerda que antes de ser gobernante y mandar sobre otros, el hombre debe aprender a reflexionar sobre sí. Pero esta autorreflexión del sujeto solo se consigue con el conocimiento de sí mismo: «Así, mi querido Alcibíades, sigue mis consejos y obedece al precepto que está escrito en el frontispicio del templo de Delfos: *Conócete a ti mismo*, porque los enemigos con quienes te las has de haber son tales, como yo los represento y no como tú te imaginas» (Platón, 1871, p. 164 [*Alc.* Libro I]).

Esta historia nos sirve para marcar un punto de partida en el intento de comprender los rasgos más importantes de la propuesta canettiana respecto al acercamiento al mito, como un acto reflexivo sobre la propia comprensión, o sea, el mito como un salir y retornar al sí mismo, volver al ombligo del mito para conocer y reconocerse en él; un mirarse al rostro. Evidentemente, este movimiento hacia sí mismo se da bajo unas circunstancias específicas en las que el acto de comprender el mito se relaciona con escuchar y vivenciar el relato. Pero

también es necesario señalar que, para el autor, la acción de comprender lo mítico se realiza en dos movimientos: cuando alguien se acerca al mito para comprenderlo hay también una comprensión de sí mismo. Es decir, el hombre mira su rostro en el mito y el mito en su rostro, así que el acercamiento al fenómeno es también un movimiento activo sobre sí, o sea, no hay como tal un distanciamiento entre ambos. Se trata entonces de una acción en simultáneo entre el mito y el sí mismo que comprende el fenómeno y, al hacerlo, lo incorpora y amplía su comprensión a su propio ser. Es una especie de «Yo comprendente»<sup>25</sup> que se acerca «a la cosa misma» y en ella se percibe como «la cosa misma». De esta manera, el mito involucra el rostro de todos, del todo y se manifiesta como un encuentro perpetuo y cambiante de todas las cosas. Así que ir al mito mismo es ir al ser mismo; conocerlo desde sí y hacia sí, tal como lo indica la inscripción a la entrada del templo de Apolo. Dicho de otro modo, ir a la cosa mito significa reconocer en él algo que es extensivo a toda la humanidad. No se trata, en todo caso, de ver en el mito el origen, pero sí la palabra originaria, sí una forma primordial y constante de pensamiento, de vivencia. Tampoco se trata de recusar al *logos*, pero sí de cuestionarlo como la horma aceptada del conocimiento y exigirle, tal vez, un movimiento sobre sí mismo que le permita verse las entrañas y hallar en algún apartado rescoldo todos los mitos que tiene adentro.

La idea de ser, en Canetti, no está soportada en el Yo cartesiano, noción dominante en la filosofía desde la época moderna, sino en un ser humano que pertenece y participa de la palabra común del mito que le llega por tradición, se trata del «guardián de la metamorfosis», que se refiere, entre muchas cosas, a todo aquel que es capaz de comprenderse a sí mismo cuando va «a las cosas mismas». A saber, es un sí mismo que habla, actúa y narra su existencia en relación con el reconocimiento de sí mismo en la palabra común del mito, que es también la palabra que contiene a los otros, que contiene todos los rostros que yo puedo mirar. Para Canetti, ser uno mismo está ligado a la capacidad de hacerse otros, es decir, a la

---

<sup>25</sup> *Comprendente* es una palabra en participio gramatical presente (o activo), que en español heredamos del latín, pero con el pasar del tiempo hemos limitado a una serie de adjetivos y sustantivos que hacen referencia a quien participa de una acción en presente: oyente, consciente, escribiente, etc. Para Canetti la acción de comprender se da en el momento de la acción en sí, es un movimiento en presente, así se comprende el pasado o el futuro.



capacidad de transformarse en otro, de *otrarse* a través del mito, restableciendo así los lazos inmemoriales que compartimos con todos los seres que existen. Encontrarse a uno mismo en el mito permite que seamos capaces de reconocernos como parte de una identidad plural, metamorfoseante y vinculante. De ahí que su crítica más acendrada hacia el nacionalismo y el totalitarismo de la Europa de la primera mitad del siglo XX se concentre en la antimetamorfosis como esa incapacidad de *otrarse* y de comprender. Los sujetos totalitarios se construyen desde identidades inamovibles que, por eso mismo, los hace capaces de asesinar a otros por ser distintos, por ser precisamente otros. En el mito, por el contrario, la cualidad de otro es necesaria en cuanto la vida en sí misma es diversa y múltiple. Por eso, el «guardián de la metamorfosis» se apropia con compasión de toda la multiplicidad que habita el mundo, o como dice el Tao, «de las diez mil cosas» que conforman el Todo. Al respecto, en su ensayo *El oficio de escritor* (o poeta, dependiendo de la traducción), Canetti manifiesta lo siguiente respecto al mito como palabra, encuentro y vivencia:

No vacilo en emplear aquí una palabra que los «pragmáticos» del espíritu encuentran inoperante y que ha sido desterrada —lo cual también forma parte de la especialización— al ámbito de las religiones, donde sí es lícito citarla y explotarla. En cambio es mantenida lejos de las decisiones objetivas de nuestra vida cotidiana, cada vez más determinada por la técnica. He dicho que solo puede ser escritor quien sienta responsabilidad, aunque tal vez no haga mucho más que otros por acreditarla a través de la acción individual. Es una responsabilidad ante esa vida que se destruye, y no deberíamos avergonzarnos de afirmar que dicha responsabilidad se alimenta de misericordia. (Canetti, 1981, p. 362).

El «guardián de las metamorfosis» que propone Elías Canetti es un ser que se detiene a mirar su propio rostro para descubrirse otro y, así, reconocerse él mismo. Es guardián en la medida que conserva en sí mismo la pluralidad de voces y culturas míticas de la humanidad en un acto compasivo de reconocimiento. Para hacerlo, debe emprender una búsqueda continua que lo lleve a múltiples encuentros con seres distintos, lenguas diferentes y mundos posibles. No basta solo con especializarse en un discurso en particular si ello no conlleva la apertura a la otredad, si no conduce a diálogos vitales entre el «Yo comprendente» y la multiplicidad de la existencia. Por eso debe acercarse a todos los rostros y todos los lugares, atizar las palabras y caminar por senderos apartados, ignotos, desafiantes. Si el mito es tanto a la vez, los caminos que conducen a su comprensión deben ser muchos y todavía poco explorados, así que el guardián tiene una responsabilidad inagotable consigo mismo, lo otro y los otros.

Cuando nos enfrentamos a la tarea de definir qué es, cómo es y a qué se refiere el mito en la obra canettiana, nos encontramos desde el principio ante la complicada tarea de delimitar el término a parámetros que no son tan claros, pues se trata de una semántica inagotable en la que mito es mucho a la vez. Esto se debe a que aquello que Canetti nombra como mito es una multiplicidad de relaciones, percepciones, discursos y sensaciones con numerosas aristas que contienen muchos puntos de partida y de llegada. Así que la intención de definir lo que es el mito, bajo un solo precepto, es de antemano un intento fallido o una aproximación incompleta en la obra de este autor. Por esta razón, comprender el mito en la obra de Elías Canetti no es otra cosa que un camino que se hace al andar, como dijo Antonio Machado<sup>26</sup>, y esta imagen no es fortuita si nos detenemos a observar el pensamiento nómada y la forma caleidoscópica de su escritura, tan fascinante y al mismo tiempo tan compleja. Respecto a esto, el capítulo IV del Tao puede ayudarnos a ilustrar mucho más esa imagen de camino en Canetti respecto a la pregunta por el mito: «El camino es vacío, se usa, pero parece que nunca se llena; es abismal, parece el ancestro de las diez mil cosas» (Lao Tse, 2013, p. 29). Esta imagen taoísta del camino puede entenderse en la obra canettiana en dos sentidos: por un lado es la imagen misma del acto de la comprensión, pues solo comprendemos aquello por donde caminamos. Ya que comprender es un movimiento de ir y volver a las cosas mismas, de buscar y hacer caminos hacia ellas. El otro sentido tiene que ver con que el mito es en sí mismo un camino que nos permite ir hacia otros y hacia nosotros; por eso, cuando emprendemos el viaje hacia él, la comprensión que se da no es solo del fenómeno, también es del «Yo comprendente» y caminante. Además, si partimos de la idea de que somos mito y que este es un camino hacia algo, significa que no es nada distinto de nosotros, de ahí que el autor proponga que el verdadero camino hacia el mito es como tal el mito mismo. Asimismo, la naturaleza vacía del camino<sup>27</sup> es también la alegoría al devenir de lo mítico y a la apertura constante de la metamorfosis. Debe existir un vaciamiento continuo en el mito

---

<sup>26</sup> «Caminante, son tus huellas / el camino, y nada más; / caminante, no hay camino: /se hace camino al andar», el verso referenciado es del poema XXIX de Proverbios cantares.

<sup>27</sup> Es importante advertir, también, que esa imagen del camino, que es recurrente en los discursos de la filosofía, las religiones y el arte, tiene también un gran antecedente en la filosofía oriental. Y es importante mencionarlo porque Canetti era un estudioso del tema y porque su pensamiento y obra están adheridos a muchos de sus principios. Y eso lo evidencia su resistencia a seguir los mandatos de las fijejas, a concluir de manera categórica

para poder albergar los cambios del tiempo, de la naturaleza, de la vida. También el que quiera comprenderlo y acercarse debe previamente vaciarse. Lo que está lleno, plétórico, atiborrado no puede albergar dentro de sí nada nuevo, nada más, nada otro. Se queda sin espacios, se cierra; no hay posibilidad de acogida ni de diálogo. Además, en un espacio estrecho y pequeño las diez mil cosas, que en Canetti es el otro y lo otro, no tendrían cabida, tampoco ninguna posibilidad de encuentro e intercambio permanente. La metamorfosis no sería entonces posible y sabemos que aquello que no puede metamorfosearse está cercano a la muerte.

Es claro que, para Canetti, el mito no es un concepto cerrado que especifique una teoría o una metodología definitivas, sino que alude a la capacidad de poner en ejercicio la comprensión y a concebirnos como múltiples; como seres llenos de metamorfosis. Dicho de otro modo, acercarse al mito significa crear un camino del pensamiento y en ese caminar uno de los movimientos es ir hacia nosotros mismos. Tal y como lo plantea Martin Heidegger cuando asume que la filosofía es «este camino [que] está delante de nosotros [...] un camino por el que estamos caminando» (2004, p. 34). En efecto, tanto el mito para Canetti, como la filosofía para Heidegger son caminos del conocimiento que se dan en una acción continua en el instante; de ahí que Heidegger use el gerundio para marcar la acción de filosofar como un acto en simultáneo con tiempo en el que se da. Y que Canetti, por su parte, vea en el mito un lugar propicio para que la linealidad del tiempo se resquebraje y el instante del acontecimiento cobre sentido. Al respecto, el autor menciona sobre el acto de comprender lo siguiente:

La verdadera profesión de escritor consistiría, para mí, en una práctica permanente, en una experiencia forzosa con todo tipo de seres humanos, con todos, pero en particular con los que menos atención reciben, y en la continua inquietud con que se lleva a cabo esta práctica, no mermada ni paralizada por ningún sistema. [...] El éxito como objetivo y el éxito en sí mismo tienen un efecto restrictivo. Quien se ha trazado una meta en su camino siente como un lastre inútil casi todo cuanto no lo ayude a conseguirla. Lo arroja lejos de sí para sentirse más ligero, sin preocuparse de que acaso esté tirando lo mejor de sí mismo; solo le importa el puntaje que

---

y a concentrarse en un solo tipo de escritura. De ahí que su obra sea tan interesante por su cantidad de metamorfosis. En todo caso, en uno de los libros más importantes del Confucianismo, una doctrina muy cercana al Tao y que el autor abordó muy seriamente en su obra, el *Zhong yong*, se menciona lo siguiente: «Llámase camino (*tao*) a la conducción de lo innato [en consecuencia con el mandato del Cielo]. Llámase doctrina (*jiao*) a la formación de [acuerdo con el] camino. El camino es aquello que no puede ser abandonado ni un instante; lo que puede ser abandonado no es el camino» (Citado por Alayza y Benavides, en Lao Tse, *Tao Te Ching*, 2013, p. 13).

obtenga, y empieza a subir de punto en punto hasta que acaba calculando en metros. [...] [Para el escritor] una de sus tareas primordiales es crear cada vez más espacio en sí mismo. Espacio para los conocimientos que no adquiriera con algún fin identificable. Y espacio para los seres humanos a quienes dé cabida y cuyas experiencias comparta al metamorfosearse. (Canetti, 1981, p. 358).

El autor asume entonces al mito como una unión entre el sujeto y el objeto en la continuidad del tiempo. Quien comprende el mito es capaz de ser consciente de sí mismo y del mundo que lo rodea; sabe darle un lugar dentro de sí a otros seres a partir de las metamorfosis; se vacía y se llena constantemente de todo aquello a lo que pertenece, de las diez mil cosas. Esta conciencia se da en un repliegue sobre el sí mismo, movimiento en el que la concepción habitual del tiempo se transforma para darle cabida a una articulación distinta del pasado, presente y futuro; los cuales, según la costumbre, forman una línea sucesiva e infinita en la que un tiempo va después del otro sin tocarse. Sin embargo, para Canetti el tiempo no es un asunto lineal, sino una juntanza, un todo que nosotros hemos aprendido a segmentar de forma terrible, de ahí que los relojes y calendarios le causen horror.

Los tiempos se encuentran entonces en el tiempo y ahí se ubica el «Yo comprendente» para configurar el tiempo de la comprensión del mito, que se da justo en el instante en que lo reconocemos y nos reconocemos en él. Si bien, Canetti no parte estrictamente de un «conócete a ti mismo» socrático, en el cual el interés puntual es el conocimiento del sujeto, y es evidente que el autor rechaza de entrada el concepto por estar en oposición a la metamorfosis, sí hay una reflexión respecto a la necesidad de que el «Yo comprendente», que es el «guardián de la metamorfosis»<sup>28</sup>, dirija su atención a la misma actividad de comprender. En este sentido, el imperativo socrático no funciona aquí como una determinación, sino como una metáfora que sirve para matizar lo que en el autor significa comprender el mito. Porque quien se acerca al mito no es un ente en abstracto, sino un «sí mismo» que se conoce, se reconoce y se metamorfosea en la acción de ir «a las cosas mismas». Por tanto, ir al mito mismo implica un movimiento necesario y justificado hacia el

---

<sup>28</sup> A propósito del escritor como guardián de la metamorfosis, hay otro punto de encuentro entre Canetti y Heidegger respecto a este tema. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger menciona que el «lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian» (2006, pp. 11-12). Ser el custodio de las metamorfosis es ser el guardián de las palabras, por ello, tango el guardián canettiano como el heideggeriano están apuntando a lo mismo.

sí mismo. «Solo a través de la metamorfosis [...] sería posible percibir lo que un ser humano es detrás de sus palabras; de ninguna otra forma podría captarse lo que de reserva vital hay en él» (Canetti, 1981, p. 342). Por todo esto, la imagen del camino de Heidegger y la imagen del camino en el Tao entran en diálogo con la propuesta canettiana de ir «a las cosas mismas», pues se trata de un caminar hacia el infinito, es una ruta abismal. Mientras que para Heidegger «la palabra [filosofía] nos habla anticipadamente desde hace mucho tiempo, y, por otra parte, el camino ya se encuentra a nuestras espaldas, pues siempre hemos oído y dicho esa palabra» (2004, p. 34), o sea, la filosofía es como tal un camino; para Canetti aquel que comprende el mito está inserto en un camino continuo y traza afanosamente una vía hacia sí mismo. Un sí mismo que solo es posible desde y hacia la metamorfosis. Por ello Canetti advierte que el escritor debe estar:

[Abierto] de cara a los hombres más diversos y los comprende según un procedimiento antiquísimo y precientífico como es la metamorfosis; como debido a ello se halla sometido a un movimiento interior perpetuo que no puede aminorar ni detener jamás —pues no colecciona hombres, no los separa ni los clasifica de acuerdo a un orden, sino que los encuentra simplemente y los absorbe vivos—; como además recibe violentos golpes de ellos, es perfectamente posible que su viraje repentino hacia una nueva disciplina científica también esté determinado por tales encuentros. (Canetti, 1981, p. 359).

Comprender significa entonces un encuentro con el otro —*otrarse*—, es un movimiento interior perpetuo que impregna al «Yo comprendente» de transformaciones sin finalidades medibles o cuantificables. Quien comprende lo mítico, lo hace desde su propia metamorfosis y al mismo tiempo capta las metamorfosis que el mito contiene. Entonces hay metamorfosis constantes que nutren el sí mismo y su propio acto de comprender. Por eso, en Canetti, retornar al mito no parte desde un interés mediado por el exotismo o el impulso exegético que busca explicar el fenómeno. No, su necesidad de mito, su «sed de mitos», se debe a la posibilidad inagotable del encuentro. No es solo la palabra, es también el pensamiento, el ritual, el otro, lo otro y la capacidad del mito para conservar el Todo. Por eso, quien se acerca y camina hacia la cosa mito se reconoce a sí mismo y se transforma en «guardián de la metamorfosis».

### 3. *Kairós*: el tiempo del mito

«De pura tristeza convertirse en *tiempo*»

Elías Canetti

Canetti no encuentra eco en la creencia que privilegia la experiencia del tiempo como un ciclo cronológico que sucede en fragmentos transitorios. Para él, la «obra de arte más perfecta y aterradora de la humanidad es su división del tiempo» (2008b, p.31). De ahí que la existencia de este le parezca un asunto inexplicable, desde la lógica de la ciencia y la filosofía, pero también sea una reflexión constante en su obra.

En el mito el tiempo es, sin más, el tiempo del mito. No hay para el autor, a diferencia de otros estudiosos del fenómeno, una jerarquía temporal que haga del mito un relato superado o antiguo sin ningún tipo de vigencia. O bien, un cúmulo de palabras alejadas de la experiencia misma; algo perteneciente a otro tiempo y a otro cuerpo. Por consiguiente, el hecho de asumir el mito como una vivencia constante, como un acto reflexivo que parte desde la comprensión, implica, *per se*, una reflexión sobre el tiempo que conocemos (el *chrónos*) y sobre el tiempo del mito. Pues este tiempo mítico, aunque no nos detengamos lo suficiente a mirarlo, es, en esencia, un tiempo común, menos restrictivo y vinculante a nuestras propias vivencias. Aunque en la obra del autor hay un desacuerdo y una interpelación constante a lo cronológico, no hay como tal una negación tajante de su realidad fáctica, pues el pasado, el presente y el futuro existen, se dan de alguna manera —hacen parte del relato, de la escritura, y la memoria—, pero no como tiempos distantes dentro de un esquema sucesivo, anquilosado e incuestionable, sino como tiempos simultáneos y complementarios en cuanto a mito se refiere.

Canetti usa la palabra tiempo en muchos sentidos: en varios de sus apuntes habla del tiempo de los turcos, el tiempo del pensamiento, el tiempo de la muerte, el tiempo del odio, como si este fuese un lugar o una característica de algo, no como una sucesión de hechos cronológicamente ordenados. Asimismo, suele referirse al tiempo en plural, como si este

fuese muchos tiempos<sup>29</sup> a la vez, y un ejemplo de ello es el siguiente apunte escrito entre 1992 y 1993: «¡Qué tiempos en los que todo el saber —mitos, usos, ritos, costumbres— estaba en la cabeza de unos cuantos ancianos! Y lo han ido conservando a través de milenios, y de esos mitos conservados en cabezas vivimos nosotros» (2008b, p. 437).

En la filosofía, la pregunta por el tiempo ha sido constante y ha ocupado diferentes lugares a lo largo de su historia. Desde los presocráticos, pasando por San Agustín, hasta la filosofía contemporánea, el tiempo es un tema de reflexión y discusión recurrentes. No obstante, lo que se dice del tiempo abre más preguntas sobre los intentos de explicarlo, definirlo o significarlo. Ante esto, Antonio Campillo (1991) dice lo siguiente:

La historia de Occidente se puede contemplar como un largo proceso de metamorfosis que afecta profundamente al significado de la noción de *tiempo*. Aunque la modernidad parezca el terreno más pertinente para valorar la agudeza de esta mutación, el fenómeno es más antiguo de lo que parece. Se ha mostrado, por ejemplo, que los significados que encierran los conceptos griegos de *chrónos*, y *kairós* —que fundan el *chrónos prôtogonos* o tiempo original— difícilmente han encontrado equivalentes en las lenguas occidentales. Buena muestra de ello es el mantenimiento de las voces griegas en la especulación filosófica y filológica para evitar precisamente las simplificaciones o pérdidas de matices que sufren dichas nociones al “traducirse” a las lenguas occidentales. (p. 34).

Así que, en ese devenir filosófico del tiempo, las palabras que han surgido para contenerlo y comprenderlo evidencian que hay algo más allá de una línea sucesiva que es infinita e irrefutable. También sugieren la imposibilidad de definirlo con precisión bajo categorías que ocultan los matices que el mismo tiempo contiene, es decir, no se trata de un concepto negro o blanco, es más, para Canetti no se trata siquiera de un concepto mensurable, sino de una vivencia permanente. En este sentido, palabras como *aión*, por ejemplo, no refieren como tal el momento de una acción que fue, es o no es todavía, sino que describe el tiempo de la vida, o sea, «el tiempo como vida siempre viva, sin principio ni fin» (Campillo, 1991, p. 37). Lo cual evidencia que, aunque la designación más conocida para referir el tiempo cotidiano es *chrónos*, dividido en pasado, presente y futuro, hay otros tiempos que emanan por fuera de esta prescripción y que, concomitantes al tema del mito, son más cercanos a la intención

---

<sup>29</sup> En *Masa y poder* acude a la palabra tiempos, para referirse a épocas: tiempos de la emperatriz Catalina, tiempos modernos, tiempos prescritos, tiempos de revolución, tiempos de paz, tiempos de pestes y epidemias, etc.

canettiana que borra de entrada la fragmentación del tiempo, tanto en el relato mítico como en el acto de su comprensión.

El *chrónos* es entonces problemático para Canetti porque es un tiempo finito, es un tiempo que muere, que se deshace en la historia y sucumbe a los instrumentos y las mediciones humanas. No puede ser de otra forma para quien se declaró «el enemigo de la muerte». El *chrónos* aparenta ser una especie de tiempo regulativo de un tiempo más amplio que es por naturaleza indefinible. Y eso se torna, para Canetti, un poco contradictorio, pues no puede ser medible, reductible o traducible algo que en sí mismo es inconmensurable, infinito y misterioso. Porque, de ser así, todos los hombres tendrían la misma definición de tiempo y la discusión sobre este sería innecesaria —dicho de otro modo: una pérdida de tiempo—, pero el mito mismo y todas sus metamorfosis posibles son la prueba de que aquello que llamamos tiempo siempre es diferente, cambiante y multiforme. Es decir, el tiempo de mito es más cercano al devenir heracliteo y a la impermanencia taoísta que al reloj.

En la obra canettiana no es posible concebir un tiempo al margen del acontecer del mundo, porque todo acontecimiento se da dentro de un tiempo que no se restringe a la medición que hacemos de este. Es decir, hay un tiempo que antecede a las propias concepciones de tiempo que bien podríamos llamar tiempo originario o tiempo atemporal. En este sentido, el mito como acontecimiento no puede ser un fenómeno estrictamente cronológico porque su existencia antecede, incluso, a las categorías temporales. Además, si fuese un fenómeno únicamente cronológico sería reductible a una definición concreta y esto sería contrario a la idea canettiana de metamorfosis.

Casi siempre hemos concebido el mito como un asunto del pasado, pero si «el mito es una historia cuya frescura aumenta con la repetición» (2008b, p. 35), no puede ser condenado únicamente a una secuencia de fragmentos temporales y homogéneos que rigen como tal aquello que nosotros llamamos tiempo del mundo. Al respecto, y en pertinencia con la percepción canettiana de tiempo mítico, Gonzalo Soto menciona que: «El tiempo del mito no es temporal. Es eterno. Su espacio no es geográfico. Es cultural y universal. En otros términos: el antepasado mítico, héroe civilizador, o lo que sea, da consistencia a lo real cotidiano» (2010, p. 35). El mito como relato y vivencia no pertenece como tal a un tiempo



específico cronológico, sino que tiene un lugar en todos los tiempos posibles<sup>30</sup> a la vez que los contiene dentro de sí. En este sentido, hay una palabra que semánticamente es más cercana a esa idea del tiempo del mito y que se refiere a un tiempo por fuera de lo rectilíneo: *Kairós* o tiempo del acontecimiento. Para comprender mejor este asunto, Campillo afirma lo siguiente:

Tratándose de la noción de *kairós*, por ejemplo, Jacqueline de Romilly señala que es un término excepcional que merece detenimiento porque es un término equívoco y difícil de abarcar. Le parece sugerente que después de tantos estudios y esfuerzos no se le haya encontrado ningún equivalente al término, lo cual tiene una explicación sencilla: no existe tal equivalente: "il n'y en a pas! Les valeurs sont trop diverses et la notion grecque se fractionne et se rompt, refusant tout équivalent" (1990, p. 8). Esta especie de *rebeldía* de "kairós", que no se deja traducir, y la dificultad de encontrarle un término correspondiente muestran que se trata de una noción típicamente griega. (1991, p. 38).

Esta noción de tiempo es más coincidente con la idea del tiempo del mito que Canetti deja entrever en su pensamiento. El *kairós*, aunque de difícil definición y traducción, es el tiempo del acontecimiento, el *nunc stans*<sup>31</sup> al que se refieren Hannah Arendt (1984) y Jorge Luis Borges (1945) cuando hablan del tiempo del pensamiento y del tiempo de estar en el presente, respectivamente. Por ello, la palabra *kairós* resulta ideal para describir la temporalidad no

---

<sup>30</sup> Cabe mencionar aquí que en muchas lenguas aborígenes los tiempos de acción o conjugación varían y se diferencian de acuerdo con la relación de sus hablantes con el mundo. Los *Hopi*, del sur de California y Nuevo México, por ejemplo, no tienen en su lengua tiempo pasado, así que su relación con los conceptos de historia y verdad son fascinantes y diametralmente opuestos a los nuestros.

En los *ēbēra*, por mencionar otro ejemplo, tienen una división del tiempo se da de acuerdo con las posiciones del sol y de la luna y al comportamiento del cuerpo ante ellos, por lo que su reloj y calendario obedecen a un número determinado de lunas y soles visibles en el cielo, no a una secuencia de pasado, presente y futuro. Sus tiempos son muchos, pero podrían resumirse en un antes (tiempo de los antepasados), un medio (tiempo de los abuelos y ancianos sabios) y el ahora (presente). El futuro no es una concepción temporal para ellos. Hay una anécdota triste y curiosa respecto a esta forma de concebir el tiempo del pueblo *ēbēra*: cuando el gobierno colombiano llegó en la década de los 90 a censar por primera vez a los indígenas, se encontró con la sorpresa de que ninguno sabía qué edad en años tenía, porque la contaban en lunas, más precisamente en los cambios de forma que la luna había tenido desde el nacimiento. Algo incomprensible para los discursos de la técnica y la administración. Así que la solución consistió en que hoy en los territorios *ēbēra* todos los ancianos encuestados en esa época tienen exactamente la misma edad, todos, según los registros, nacieron en la misma fecha. O sea, les arrebataron las lunas y les impusieron el *chrónos*.

<sup>31</sup> Al principio del *Aleph*, la obra más conocida de Borges, publicada en 1949, hay dos epígrafes. Uno es de *Hamlet*, de Shakespeare, y el otro es del *Leviatán*, de Hobbes, que, por cierto, fue uno de los grandes referentes y enemigos de Elías Canetti respecto al tema de la muerte. El epígrafe dice lo siguiente: «But they will teach us that Eternity is the standing still of the present time, a Nunc-stans; which neither they, nor any else understand. No more than they would a Hic-stans for an Infinite greatness of Place». El *nunc-stans* significa el presente, el instante, el tiempo infinito, la eternidad. *Nunc*, en latín, es «ahora» y *stans* hace referencia a «estar de pie», lo que significa «estar de pie en el ahora»; semejante al *kairós* griego.

ordinaria ni secuencial que hay tanto en las estructuras narrativas de los relatos míticos, como en la manera en la que estos se dan desde el acontecer de las palabras y la vivencia del cuerpo. Porque en el mito, en un sentido estricto, no hay un único tiempo y esto se debe a que es un fenómeno de la palabra, del acontecimiento; es un ritual, una práctica, un decir, una forma de respirar. O sea, el mito tiene adentro los tiempos de la humanidad, de la narración, de la vivencia; todos al tiempo. Y es justamente esa multiplicidad temporal la que sucede en el instante del mito, en otras palabras, en el *kairós* mítico.

El *kairós*, el tiempo en el que sucede el mito, es «un ahora prolongado donde transcurre la vida» (Arendt, 1984, p. 235). Por eso, el mito es también un espacio en el que la humanidad parece reñir con el tiempo cronológico, pues en él, el pasado, el presente y el futuro hacen parte de un todo, de un tiempo abarcante e instantáneo. Por lo tanto, el *kairós* es el tiempo del quehacer mítico y, aunque el instante del acontecimiento es, por lo general, un tiempo huidizo, también es el lugar desde donde el «guardián de la metamorfosis» puede mirar hacia atrás, hacia adelante y hacia sí mismo. Es un tiempo permanente y misericorde con la palabra de esos pueblos olvidados, de toda esa tradición negada en la época de la técnica que cobra vitalidad justo al momento de ser enunciada. Asimismo, es importante precisar que en el mito algo persiste y permanece siempre intacto, y eso es lo que le otorga su vitalidad, vigencia y universalidad; no se trata como tal de su estructura o contenido, sino de su esencia profunda, de ese carácter vinculante al diálogo entre seres humanos y de estos con todas las cosas. En este sentido, Canetti manifiesta que:

Entre los atributos de los mitos transmitidos oralmente figura el de su repetición forzosa. Su vitalidad es comparable a su precisión, es propio de ellos no modificarse. Solo en cada caso aislado es posible descubrir qué constituye su vitalidad, y tal vez se haya atendido demasiado poco al porqué tienen que seguir siendo relatados. Podríamos describir perfectamente lo que nos ocurre al toparnos por primera vez con uno de ellos. No esperen que hoy les haga una descripción semejante con todos sus detalles, pues de lo contrario no tendría valor. No quisiera mencionar más que un aspecto: la sensación de seguridad e irrevocabilidad; solo así fue; solo así pudo haber sido. Cualquiera que sea la experiencia que nos proporcione el mito, por inverosímil que deba parecernos en otro contexto, en este queda libre de dudas y adquiere un perfil único e inconfundible. (Canetti, 1981, p. 361).

La fisura en el *chrónos* —el *nunc stans*— le permite al «guardián de la metamorfosis» moverse en el sentido de la comprensión. Es decir, en el *kairós* mítico el «Yo comprendente» encuentra en el mito a su propio ser en cuanto a los otros y lo otro, es decir, comprende en la

medida que participa del mito, porque puede tomar distancia de la preconcepción cronológica, que no solo funciona como división temporal, sino que, también, divide a la humanidad en castas y avances de acuerdo con el concepto de progreso. De ahí, por ejemplo, que se asuma lo mítico como algo superado, obsoleto y poco fiable, de humanidades salvajes y atrasadas; una argucia del pasado que en nada compete al presente o al futuro. Sin embargo, para Canetti el mito es mucho más que esa definición inexacta, es un acontecimiento continuo y vinculante a la vida y es, como menciona Soto (2010):

**Origen:** ejercita una memoria primordial y al mismo tiempo recuerda una época heroica, una edad de oro y un tiempo saludable. [...] y no solo de origen sino de **operatividad:** crea la vida social de un grupo. Es también **especular:** todo mito es un espejo en el que los hombres buscan su imagen [...] es una propuesta **ética** en cuanto enseña a vivir bien. (p.35).

El tiempo kairológico del mito no es distinto del tiempo de la vida, de la experiencia y tampoco una reducción a un instante preciso, no. Se trata de un tiempo de apertura continua en el que la humanidad entera se reconoce porque toda ella, en su pluralidad, tiene cabida en el relato y la experiencia. Es decir, el mito narra, danza, grita, susurra lo que hemos sido, somos y seremos; la diversidad de voces, lenguas y palabras que componen nuestras historias están ahí; también la complejidad de las diferencias idiomáticas, culturales y corporales que, en la medida en que son lo que son, nos vinculan a una esencia mítica plural y universal. Todos los dioses hablan por primera vez en el mito y todas las cosas encuentran acogida en su devenir. Solo lo diferente, lo cambiante permite la pregunta, cualquiera sea su naturaleza, y sustenta el asombro de la vida.

Sin el movimiento que le permite al «Yo de la metamorfosis» retrotraerse en sí mismo, ver su lugar en el mito y abrirle espacio a lo otro y todos los otros que en él tienen cabida, la comprensión del fenómeno y de sí mismo no serían posibles. Por eso, acercarse al mito es un movimiento constante que implica ir y volver al punto de partida todas las veces que sea necesario: la trashumancia. Si hubiese un punto final, un lugar sin posibilidad de retorno, un alto definitivo en el camino, no habría experiencia de lo mítico, tal y como lo propone Canetti en su idea de metamorfosis; es más, no habría como tal un camino. Se trataría, entonces, de una inmovilidad sistemática que aniquilaría todo intento de comprensión, tanto del fenómeno como del sí mismo. Tal y como ha sucedido a lo largo de la historia de la filosofía, y de otros

discursos, cuando los intentos de establecer sistemas filosóficos cerrados terminan en un rechazo continuo al acontecer del pensamiento. De ahí que Canetti, en dos apuntes consecutivos, lance con acritud su crítica a la tradición filosófica y con exaltación su admiración por la filosofía presocrática, mucho más cercana al mito que sus sucedáneas:

¡Qué manuales de filosofía tan destilados, fríos y fragmentados leíamos de jóvenes! Gracias al lenguaje incoloro de sus autores todas las filosofías acababan siendo la misma. No habría hecho falta leer nada. Al final era uno el mismo que al principio, no daba ningún traspié, seguía leyendo sin entusiasmo. Era como haberle estrechado la mano a Dios, amablemente, y basta.

¡Qué impacto causaban, en cambio, los presocráticos, sus verdaderos fragmentos! No eran castrados por ninguna explicación. Seguían siendo asombrosos, inverosímiles, aterradores, aniquiladores. No había frase excesivamente piadosa, aunque estuviera pensada para apaciguar. La piedad llegaba como un rayo, no como una lluvia suave. Era algo perturbador, que jamás se superaba. No muchos nombres, pero todos como puñales. (2008b, pp. 494-495).

Por todas esas razones, para Canetti el mito supone el encuentro de todas las dimensiones temporales. Por ello, la dimensión del acontecimiento, que hace parte del mito, unifica los tiempos, pasado, presente y futuro en el *kairós*. Asimismo, sin la conciencia de esta dimensión temporal, sin la existencia de la fisura en el *chrónos*, el mito como vivencia no sería posible, puesto que en el *kairós* el «guardián de la metamorfosis» comprende y se comprende; conoce y se reconoce.

Respecto al tiempo, y a su relación con el mito y la comprensión, es importante señalar que en lo cronológico solo es posible recordar y proyectar desde el presente, por lo que es imposible habitar el pasado sino a través de la memoria y también es imposible asir el futuro sino a través de la imaginación. En ese caso, parece que la idea del instante toma incluso fuerza cuando admitimos que la palabra, el pensamiento y la vivencia son acciones que se dan en él. Por ello, para Canetti, la posibilidad de vivenciar el mito, desde la metamorfosis, desde esa capacidad humana poco advertida en la que confluye la multiplicidad del mundo, es fundamental. Pues en el mito la sensación del tiempo no se reduce a un esquema lineal, sino que reúne, en sí mismo, pasado, presente y futuro. O sea, las líneas divisoras que también lo condenan al olvido, se borran.

Es entonces desde la metamorfosis que el «guardián» elabora los conocimientos más complejos que legitiman el ámbito inmediato de la vida. Se trata, como ya hemos mencionado, de un conocer y reconocer en el *kairós*. Así, el mito no solo habita un tiempo

pasado, sino que es un acontecimiento de lo inmediato, un darse desde la palabra y la vivencia. Por ello, el *kairós* es el tiempo de la percepción, el lenguaje, la experiencia y la realidad del mito. Asimismo, es importante resaltar que la reflexión que Canetti hace sobre el mito también se amplía a su papel activo dentro de la concepción del tiempo, es decir, el mito es una parte constitutiva y fundamental para que los tres tiempos puedan darse de forma simultánea. Así que para el autor no se trata de una simple teoría, con apariencia de solipsismo, sino que la reflexión sobre lo mítico es también la reflexión sobre el «guardián de la metamorfosis», sobre su posibilidad de constituirse como un ser pensante que trasciende los límites de la temporalidad y que respeta la vida de los otros. Además, es un guardián infatigable, compasivo, que experimenta el mito como vivencia y el pensamiento como vida, más allá de la contemplación, lo cual le permite un eterno retorno sobre sí mismo, sobre su ser pensante y la posibilidad infinita de conocer y reconocerse.

#### **4. El mito también es enemigo de la muerte**

*«Desde hace muchos años nada ha agitado y ocupado tanto mi espíritu como el pensamiento de la muerte. El fin concreto y preciso de mi vida, la meta que, de un modo declarado y explícito, me he propuesto seriamente es conseguir la inmortalidad para los hombres. Hubo épocas en las que quise prestarle esta meta a un personaje central de una novela al que, para mí, puse el nombre de “Enemigo de la Muerte”»*

*Elías Canetti*

No hay una sola palabra en la obra de Elías Canetti que no esté creada como una forma de resistencia a la muerte. Su pensamiento, tan difícil de definir y clasificar en géneros específicos, no fue ajeno a encontrar un refugio común en el que todas sus reflexiones pudieran hallar un vínculo que las ordenara de cierta manera. En medio de una obra deliberadamente indefinida e indefinible, el autor entabló un férreo combate contra la muerte, uno de los mayores misterios y horrores de la humanidad. La guerra, el poder, la enfermedad, la vejez y todo aquello que impedía la vida fueron para Canetti temas de profunda reflexión

filosófica. Quizás ahí, sin advertirlo, el autor se haya metamorfoseado en una especie de Siddhartha Gautama que, al encontrarse de pronto ante el dolor y el sufrimiento de la humanidad, decide emprender su camino a la iluminación. En el caso del autor, este camino consistió en salvaguardar las metamorfosis de la humanidad, incluso cuando las imágenes terribles de la guerra le cegaron cualquier atisbo de esperanza.

Pero incluso hablar de la muerte en Canetti requiere precisar antes los sentidos en los que el autor se sitúa. En primer lugar, la muerte, más específicamente la sobrevivencia continua a la muerte de otros, es la génesis del poder. El poderoso es quien sobrevive siempre a los otros y, al hacerlo, pareciera que sobrevive a su propia muerte, porque siempre está allí, es un evento cotidiano que no logra tocarlo. Se alimenta de la mortalidad de sus congéneres y por ello participa de una u otra manera de la aniquilación en tanto esta le permite mantenerse triunfante por encima de otros<sup>32</sup>. En segundo lugar, la muerte es todo aquello que es contrario a cualquier forma de vida y ahí está la antimetamorfosis, la guerra, el concepto cerrado, la técnica, la paranoia, la enfermedad y el olvido. En este sentido, la expresión «enemigo de la muerte» debe entenderse como aquel que, siendo consciente de la finitud, se aferra con ahínco y defiende todas las formas posibles de vida. Por eso Canetti no se suscribe a la idea de muerte de la tradición filosófica postsocrática ni mucho menos al legado de la tradición judeocristiana; las rechaza tajantemente porque en ellas la muerte se concibe como una especie de valor supremo o de estadio necesario para la virtud y la vida eterna. Ahora bien, al declararse «enemigo de la muerte» Canetti no busca una inmortalidad soportada en las entrañas del poder, sino que alude más bien a la permanencia de lo impermanente, a la infinitud. Dicho de otro modo, a una inmortalidad que es capaz de metamorfosearse

---

<sup>32</sup> A propósito de esa sensación de aparente inmortalidad que representa la muerte de otros, y que es extensible a todos, pero un poco más visible, de acuerdo a Canetti, en las figuras del poder, Heidegger considera en su idea del estar vuelto hacia la muerte, en *Ser y tiempo*, que la realización más auténtica del Dasein se alcanza cuando este es consciente de que es un ser para muerte, y menciona que «“La muerte” comparece como un evento habitual dentro del mundo. Como tal, ella tiene la falta de notoriedad que es característica de lo que comparece cotidianamente. El uno ya tiene también asegurada una interpretación para este evento. El hablar explícito o también frecuentemente reprimido y “fugaz” sobre ella se reduce a decir: uno también se muere por último alguna vez; por lo pronto, sin embargo, uno se mantiene a salvo» (1997, p. 273). Una idea cercana a Canetti en cuanto al sentimiento de satisfacción, tranquilidad, alivio o triunfo que produce la muerte de otros, pero a la vez distante porque, en primer lugar, Canetti nunca consideraría a un ser para la muerte ni mucho menos admitiría que esta es su más auténtica realización. La propuesta canettiana está orientada, más bien, a concebir un ser para la vida, más precisamente un ser para todas las vidas.

infinitamente, que se sustrae de cualquier forma de poder y es posible solo desde la exaltación y el respeto profundo de la vida, como pasa, por ejemplo, con la creación, la escritura, la memoria, el tiempo, el mito. En todos ellos, la inmortalidad se da sin los peligros que supone una supervivencia acumulada y ciega que esconde el deseo de aniquilar a cualquier otro para ostentar el poder. Es decir, no se trata de la búsqueda de una inmortalidad individual que suponga un aparente triunfo, sino de una inmortalidad vinculante a todos, una insistencia en conservar siempre vivo algo de todo lo que existe, porque finalmente si todo lo que existe hace parte de un todo existente, la muerte de cualquier forma de vida es también, en gran medida, la mía propia.

Cuando el otro muere, muere también la posibilidad de ser ese otro. Mueren los caminos, el diálogo, las palabras, el tiempo. Algo de todos muere de manera silenciosa e inequívoca, como si cada uno de nosotros se muriera a pedazos antes de hacerlo del todo, aunque el Todo en sí mantenga una vitalidad permanente en medio de la impermanencia de todas sus partes.

En Canetti la búsqueda de la inmortalidad está centrada en las palabras, en ellas encontró su oficio, encontró a los otros y se encontró a sí mismo. Por eso, para el autor, el imperativo como seres vivientes es combatir y negar a la muerte. Él mismo, que huyó airoso de cualquier forma de clasificación, se autonombró el «enemigo de la muerte» y este nombramiento respondió a la experiencia del fallecimiento de sus seres queridos y a las consecuencias mortuorias que conllevaron las mayores disputas de poder del siglo XX. De ahí que, para Canetti, el poder entrañe la sensación acumulada de sobrevivencia y el triunfo desbordado sobre la muerte de otros: «El poder comienza con esta dominación que apunta a la supervivencia. Sobrevivir caracteriza a todo poder, pues uno sobrevive a sus muertos hasta la potencia absoluta» (Ishaghpour, 2017, p.17). Dicho sea de paso, las raíces del poder están vinculadas al imaginario de que la muerte es un asunto de otros; por eso, el poderoso se siente triunfador e inmortal, porque niega su propia muerte, pero se fortalece con el deceso continuo de sus semejantes.

Declararse «enemigo de la muerte» significa aceptar la muerte para negarla al mismo tiempo; es decir, hay una conciencia tan grande de la finitud, que resistirse a ella ya implica una empresa desafiante, no solo con los preceptos de la naturaleza, sino con todo aquello que

hace de la muerte un principio y un fin. En esa enemistad encontramos el mayor asidero de su pensamiento humanista y, también, su continua preocupación por los límites de la memoria, las complejidades del tiempo y la permisividad de la muerte con el olvido. Morir, matar, asesinar, aniquilar son acciones que le generan repudio, absoluto rechazo, aún más en una Europa atiborrada de muertos y escombros. Al respecto, Antonio Campillo expresa que:

Toda la obra de Canetti es una reflexión sobre la incierta duración de la vida, sobre la muerte que amenaza a todas las criaturas, sobre la ambivalente relación de poder y responsabilidad entre los supervivientes y los muertos, y sobre la doble misión de la escritura: como denuncia y resistencia contra la muerte, que es el arma decisiva de todo poder, y como memoria y celebración de la vida, que resucita y se multiplica en incesantes metamorfosis. (2006, p. 72).

El mandato «no matarás» supuso profundas disquisiciones morales para el autor, porque la interpretación histórica que se le ha dado al quinto mandamiento se enmarca en restricciones etnocéntricas y antropocéntricas que han hecho que siempre que validemos ciertas muertes como necesarias, mientras reducimos el derecho a la vida a términos de eficacia o autoridad. No todas las muertes nos duelen y hemos aprendido a legalizar aquellas que se dan entre las guerras, las de los animales, los ríos, los bosques y la de cualquier humano que esté por fuera de las directrices de la normalidad o la semejanza. Siempre hay muertos buenos, y mucho mejor si son de otros, si son los otros. Y ahí está la gran contradicción del imperativo «no matarás», que llevó a Canetti a crear una obra contra la muerte y el olvido, y a una actitud irrenunciable frente a la defensa de cualquier forma de vida y de sus infinitas variaciones: las metamorfosis. El autor creó entonces otro imperativo: «no morirás» que se suscribe al mandato judeocristiano, y desde allí desplegó su mayor sentido de humanidad. Sobrevivir a la muerte de otros no implicaba sobrevivir a la propia, por eso había que hacerla consciente para combatirla; resistirse a la muerte significaba una disputa por la vida, por eso halló en las palabras la forma más real de supervivencia.

En ese sentido, sus reflexiones sobre el mito no estuvieron por fuera de ese impulso intelectual y ético que lo llevó a cuestionar la industrialización del fin de los hombres. También ahondó en cientos de relatos míticos para comprender la historia y la relación que diversos pueblos del mundo han tenido con la muerte. Pero no solo eso, en el tema del mito parece que su reflexión sobre la muerte va en tres direcciones: en primer lugar, la advertencia de que el olvido y silenciamiento de lo mítico es una condena real y simbólica a muerte, por



un lado de miles de voces y pueblos y, por el otro, de la humanidad en sí. Segundo, cómo se «vive» la muerte desde la realidad mítica y cómo esa vivencia es vinculante a la pregunta por el ser. Y, en tercer lugar, qué hay en las profundidades del mito que lo hace un sobreviviente al paso del tiempo y a las imposiciones del *logos*, y que además permite que nos reconozcamos de manera siempre diferente en él. El mito combate a la muerte porque él mismo adquiere la vida de los hombres.

En la primera dirección hay una preocupación continua y manifiesta del autor por los lugares que el mito ha ocupado en las teorías del conocimiento y en los tratados de la ciencia. En la mayoría de ellos, Canetti encuentra poco rigor, bastante soberbia y un descuido continuo en los intentos de comprensión de lo mítico, que no solo han deformado el fenómeno, sino que, las más de las veces, han estado por fuera de su vivencia real. Esta concepción de lo mítico, además de precaria, según el autor, también esconde una violencia continua al no reconocer en el modo de ser de los otros la legitimidad de sus propias vidas. Dicho de otra manera, aproximarse al mito desde el desconocimiento y el prejuicio no solo ha anulado su potencial filosófico sino que, también, ha conllevado una anulación constante de la vida, tanto en el sentido específico de negar la existencia de una cultura en particular —y su riqueza intelectual, material e inmaterial— como de ir en detrimento de la vida del mundo en general. Al respecto, Canetti menciona en *La conciencia de las palabras* lo siguiente:

Me resulta imposible considerar el corpus de la tradición que nos sirve de alimento como algo concluido; y aunque pudiera demostrarse que ya no surgirán obras escritas de la misma trascendencia, siempre quedaría la gigantesca reserva de los pueblos primitivos y su tradición oral. Pues en ella son infinitas las metamorfosis, que es lo que aquí nos interesa. Podría emplearse una vida entera en interpretarlas y comprenderlas, y no sería una vida mal empleada. Tribus que a veces constan de unos cuantos centenares de hombres, nos han dejado un tesoro que, a decir verdad, no merecemos, pues por nuestra culpa se han ido extinguiendo o se extinguen aún ante nuestros ojos, apenas capaces de ver algo. (Canetti, 1981, pp. 356-357).

La insistencia en la conservación de los mitos es también una lucha contra el olvido como una forma real de muerte. Así que el hecho de ir al mito es, en esencia, otra forma de retarla y de demostrar que la vitalidad de este no concluye. Canetti insta a los escritores a ser parte de esta tarea, a ser los «guardianes de la metamorfosis» porque el guardián no es solo un cuidador de algo, es también un «enemigo de la muerte», pues sabe que en las palabras siempre hay un lugar para sobrevivir. En un sentido profundo las palabras son el lugar de la

metamorfosis porque quien escribe se metamorfosea en las palabras y al mismo tiempo estas son lugares concretos para las metamorfosis de otros.

El autor sabe que una forma sagaz de escapar al óbito es mediante el acercamiento a las metamorfosis, así mismo sabe que en la tradición oral de los pueblos primitivos, en lo mítico, estas son infinitas, por tanto, la aproximación se hace necesaria como una condición de la propia vida. La infinitud no puede morir nunca, por eso volver a ella es aferrarse con todo el cuerpo a la existencia, es reconocerse mortal y, al tiempo, guardar la esperanza de una metamorfosis permanente, pues el ser se reconoce como parte de una vida más grande que emana de una fuente mítica.

En la segunda dirección encontramos algunos de los interrogantes que el autor le hace a lo mítico: qué significa la muerte, cómo se nombra y cómo se «vive» en otras culturas, en otras lenguas, en los mitos. Al respecto, en un pasaje de *Masa y poder* titulado *La autodestrucción de los xhosas*, el autor parece entrever el inicio del camino que conduce a estas preguntas, pues nos sitúa ante la comprensión de su vivencia de lo mítico, pero también ante el asombro que le causa la muerte, cuando rememora una historia real que sucedió entre 1856 y 1857 en Suráfrica, vinculada a un mito sobre los muertos que resumiré a continuación.

Una muchacha del pueblo *xhosa* vio, mientras recogía agua del río, a un grupo de hombres desconocidos. Su tío fue a mirar qué pasaba y se encontró con que esos hombres eran los espíritus de sus antepasados, pues reconoció entre ellos a su hermano que había muerto hace muchos años. Los espíritus le pidieron hacer algunas ceremonias y el sacrificio de un buey en su nombre y volver días después porque debían revelarles un mensaje: el de la libertad.

El ir y volver al encuentro con los espíritus se dilató por varios días y estos pedían cada vez más sacrificios con la promesa de liberar a los *xhosas* del yugo de los ingleses. El rumor se esparció por todo el territorio, y Kreli —el líder de la tribu— se puso muy contento porque los muertos habían regresado para salvarlos del colonialismo blanco, así que instó a su pueblo a sacrificar con gusto a sus animales y a quemar todas las cosechas porque los antepasados harían justicia y después llenarían la tierra de abundantes alimentos. En efecto, los *xhosas* entraron en un delirante acto de sacrificio porque «[ni] un solo animal debía quedar con vida

[y] todo el cereal de sus graneros debía ser destruido. A los que obedecieran los aguardaba un porvenir espléndido» (Canetti, 2006, p. 306). Los miembros de la tribu construyeron entonces corrales e hicieron grandes recipientes de cuero para guardar en ellos los alimentos que emanarían de la tierra. Pero por mucho que los ingleses y los misioneros intentaban parar esta locura colectiva, nada funcionaba, así que optaron por reservar algunas cosechas y defenderlas del impulso de muerte de los *xhosas*. El día esperado llegó, la mayoría de los *xhosas* no había comido en semanas, pero la esperanza de una tierra libre los sostenía firmes ante sus espíritus; esperaban «ver salir dos soles color rojo sangre sobre las colinas del Este; entonces los cielos se desplomarían y aplastarían a sus enemigos» (Canetti, 2006, p. 308). Pero nada sucedió. Esperaron a que el sol estuviera en su mayor esplendor al medio día porque quizás esa sería la señal de la emancipación. Nada sucedió. Esperaron a la puesta del sol porque quizá ese sería el momento de la justicia. Nada sucedió. Ni en el ocaso ni en los días siguientes los espíritus se manifestaron.

Ante la ausencia de los espíritus en el día prometido, muchos *xhosas* murieron de inanición y otros se mataron entre ellos por lo poquísimo que quedaba, mientras que otros se salvaron de milagro con el mijo que los hombres blancos guardaron en vista de la locura. En ese momento, el pueblo *xhosa* «pasó de ciento cinco mil a treinta y siete mil habitantes. Habían perecido setenta y ocho mil personas. [...] El poderío de la tribu *xhosa* estaba aniquilado» (Canetti, 2006, p. 300).

El suceso de los *xhosas* es muy interesante porque en él podemos ver cómo se manifiesta la muerte en este pueblo y también evidenciar tres aspectos fundamentales de lo mítico en Canetti: si bien el mito sobrevive a la muerte de sí también es capaz de actuar en la muerte de otros, por eso, aunque su defensa parte de un llamado ontológico y metafísico de apertura, no niega el exceso y la peligrosidad que en el mito puede darse. Este no es solo un relato, es una vivencia constante de muchos pueblos del mundo que, por una u otras razones, también pueden llegar a colmos que, en este caso particular, evidencian los límites del propio mito. El paroxismo de los *xhosas*, de matar como tributo que debe pagarse por la identidad y la libertad, no es diferente al que se da siempre en la guerra. Al que justifica la muerte bajo la exaltación extrema de los afectos y convoca al sacrificio y la matanza.

Asimismo, la alusión a este relato devela un aspecto de «ir a la cosa misma» que en Canetti es un acto fenomenológico y es el hecho de despojarse de los prejuicios y otorgarle un valor de verdad al mito en sí. Con este suceso de la vida real, que está registrado y datado en varias fuentes testimoniales, podríamos advertir, por ejemplo, los peligros que el mito también contiene y definir una crítica contra los *xhosas* y sus delirios con la muerte; señalarlos de ingenuos, salvajes y demorarnos en etiquetarlos de alguna manera; pero lo que hace Canetti es entrar en diálogo con el mito mismo, sin cuestionarlo a él, sino a los muertos que, en medio de su ambición, exigieron a los vivos ir más allá de sus posibilidades bajo la promesa incumplida de libertad:

Intentemos extraer algunos puntos esenciales de la historia. Llama la atención lo *vivos* que están los muertos de los *xhosas*. Participan de verdad en el destino de los vivos. Encuentran los medios y las vías para entrar en comunicación con ellos. Les prometen un ejército auxiliar. [...] La empresa entera apuntaba pues a la reaparición de los muertos con todo cuanto pertenece a la vida. A esta intención prioritaria se sacrificó todo, y ella misma fue confirmada por los miembros de aquel mundo a los cuales se *reconocía*. (Canetti, 2006, pp. 309 y 311).

Si consideramos el catastrófico final del suceso, el hecho de que el día prometido no ocurriese nada, de que no apareciesen ni campos de mijo, ni rebaños, ni ejércitos de muertos, bien podríamos decir, desde el punto de vista de la fe de los *xhosas*, que fueron engañados por sus muertos. Estos no habían tomado en serio el pacto, lo que les interesaba no era en absoluto un triunfo sobre los blancos, sino simplemente multiplicarse ellos mismos. Mediante falsas promesas se habrían apropiado del ganado y los cereales de los vivos. (Canetti, 2006, p. 312).

Canetti se sorprende con la vivacidad de los muertos y los interpela; se indigna con sus acciones y evidencia el engaño, pero no se dedica a fragmentar el mito o a cuestionar su validez. Da por hecho que es real y que contiene una verdad vinculante tanto a la historia como a la muerte. No pone en duda ni un segundo que los muertos realmente existieron y que además mintieron a su pueblo para aumentar su masa.

Su análisis no se centra entonces en mostrar los vacíos del relato o en echar de menos la capacidad de discernimiento de los *xhosas*<sup>33</sup>, no. Lo que hace es atribuirle al mito el carácter

---

<sup>33</sup> En un sentido muy similar a Canetti, Peter Winch plantea que la creencia que dicta que aquellos pueblos que llamamos salvajes o primitivos carecen en verdad de racionalidad es un error, porque: «No es señal de superior inteligencia por mi parte el que yo atribuya la lluvia a causas físicas. Yo no llegué a tal conclusión a través de observaciones e inferencias y, de hecho, tengo escasos conocimientos de los procesos meteorológicos que conducen a la lluvia; yo estoy simplemente aceptando lo que el resto de miembros de mi sociedad acepta, esto es, que la lluvia se debe a causas naturales. [...] De igual modo, un salvaje que cree que bajo condiciones naturales y rituales favorables la lluvia se verá influida por el uso de la magia apropiada no debe ser considerado,

de verdad y preocuparse seriamente por la ingente cantidad de animales sacrificados y el montón de muertos que pasaron a hacer parte de la masa de esos espíritus timadores. Además, analiza los alcances de la *orden*<sup>34</sup> y la fácil transferencia que tiene en contextos tan graves para cualquier ser humano como el sometimiento, el resentimiento, el despojo, la violencia, el colonialismo. También reflexiona, por su puesto, sobre la muerte y su intrínseca relación con el poder, representado en este caso por Kreli que, como buena figura del poderoso, hizo muy poco por los suyos, pero «sobrevivió muchos años a la muerte por inanición de su pueblo» (Canetti, 2006, p. 314). En este diálogo hay un reconocimiento del mito como fuente de la experiencia y también como uno de los grandes testimonios de la muerte.

Las figuras del héroe, del poderoso, del mártir, del paranoico siempre provienen del acto de quitarle la vida a los otros, de la colección sistemática de muertos que hacen de sus vidas un acontecimiento importante para sus pueblos o tiempos. Pero los escritores, los pensadores, los espíritus libres sobreviven a otros para que esos otros que no sobreviven sean guardados en la memoria. De ahí que el *Gilgamesh*, una epopeya sumeria que data de los tiempos de principios de la escritura y cuyos estudiosos especulan que pudo haber sido el primer relato escrito del mundo, fuese para Canetti una de las obras más importantes de su vida y justo allí encontramos la tercera dirección.

El poema de *Gilgamesh* se conserva, de manera fragmentaria, en tablillas de barro y cuenta la leyenda de un hombre, Gilgamesh, que se rebela contra la muerte de su entrañable amigo Enkidu, lo cual lo lleva a emprender una peregrinación y lucha contra el tiempo para preguntarle a sus antepasados sobre la inmortalidad. Gilgamesh y Enkidu son dos hombres

---

sobre la base de esta creencia, como menos inteligente [...] Sería absurdo decir que el salvaje está pensando místicamente lo que nosotros pensamos científicamente sobre la lluvia. En ambos casos se encuentran procesos mentales similares y, además, el contenido del pensamiento se deriva de un modo similar» (1994, p. 34).

<sup>34</sup> Respecto al tema de la *orden*, dice Canetti en *Masa y poder*: «Una orden es una orden»: puede que el carácter propio e indiscutible de la orden sea la causa de que se haya reflexionado tan poco sobre ella. [...] Apenas si nos hemos preguntado lo que es propiamente una orden; si en realidad es tan simple como parece; si a pesar de la rapidez con que obtiene lo que espera, no deja otras huellas más profundas, quizá incluso hostiles, en la persona que las ejecuta. La orden es más antigua que el lenguaje, si no, los perros no podrían entenderla. El adiestramiento de animales se basa precisamente en el hecho de que estos, sin conocer lenguaje alguno, aprenden a comprender lo que deseamos de ellos. [...] Resulta pues perfectamente legítimo buscar para la orden raíces muy antiguas; por lo menos está claro que, de alguna forma, existe también fuera del ámbito de la sociedad humana. (2006, p. 445).

creados por los dioses, de vidas distintas, pero destinados a encontrarse: «Hiciste este hombre. Ahora crea otro. Crea su doble y deja que los dos contiendan»<sup>35</sup> (*Gilgamesh*, tablilla I). Gilgamesh es el poderoso rey de Uruk, «el gobernante, el más fuerte de todos, el perfecto, el terror»<sup>36</sup> (*Gilgamesh*, tablilla I); Enkidu es un «hombre peludo [salvaje] [...] poderoso como Ninurta, el dios de la guerra; se alimenta con las gacelas en los pastizales y bebe de los abrevaderos con los animales»<sup>37</sup> (*Gilgamesh*, tablilla I). El encuentro previsto por los dioses los lleva a metamorfosearse el uno en el otro, a reconocerse cercanos y mortales en una constante exaltación de todas las formas de vida. A quebrar las leyes morales de una época de castas y a establecer un vínculo tan fuerte que perduraría en el tiempo, incluso más allá de la muerte de ambos. Cuando Enkidu muere, el terror se apodera de Gilgamesh que, cubierto con una piel de león, emprende un frenético viaje en búsqueda de la eternidad; él no quiere morir, como su amigo, pero por sobre todas las cosas quiere resucitarlo para que su dolor encuentre consuelo.

Para Canetti, este poema mítico significó una revelación frente a la muerte, así que en el segundo libro de su autobiografía cuenta la experiencia que tuvo cuando escuchó, por primera vez, aquella epopeya babilónica más antigua que la Biblia. Y entonces podemos ver como el autor se reconoce en el mito:

Descubrí el poema de Gilgamesh, obra que como ninguna otra ha influido en mi vida, en su sentido más íntimo, su fe, energía y expectativas [a los diecisiete años]. El lamento de Gilgamesh por la muerte de su amigo Enkidu me conmovió profundamente. [...]. Luego viene su expedición contra la muerte, su peregrinación por las tinieblas de la Montaña Celestial y por las Aguas de la Muerte hasta que encuentra a su antepasado Utnapishtim, salvado del diluvio, a quien los dioses concedieron la inmortalidad. Por él quiere saber cómo se llega a la vida eterna. Es cierto que Gilgamesh fracasa y también muere. Pero esto no hace más que corroborar en nosotros la necesidad de su expedición. (Canetti, 2011, p. 71-72).

En el mito de *Gilgamesh* Canetti se reconoce a sí mismo en el dolor y el rechazo de la muerte. Hay una identificación con el lamento y la rebeldía del personaje frente al hecho de la pérdida

---

<sup>35</sup> La traducción al español es propia, de la traducción del acadio al inglés de David Ferry (1999). La versión de Ferry dice lo siguiente: «You made this man. Now create another. Create his double and let the two contend».

<sup>36</sup> «the ruler, the strongest of all, the terror».

<sup>37</sup> «a hairy-bodied man [...] powerful as Ninurta the god of war; he feeds upon the grasslands with gazelles; he visits the watering places».

de un ser querido. Y, al mismo tiempo, hay también un reconocimiento del mito como algo propio, como aquel fenómeno que, en el acercamiento, se revela como un componente de la propia naturaleza. Asimismo, el relato en sí se transforma en una muestra de resistencia a la muerte. Ha sobrevivido miles de años y aunque es casi imposible hacer una traducción exacta en cualquier lengua moderna, sus vestigios cuneiformes han conllevado al descubrimiento de una de las primeras historias de la civilización con contenido filosófico, pues el relato expone sucesos y enuncia las preguntas por la vida, la muerte, el amor; además de cuestionamientos éticos y reflexiones morales de toda índole.

En el primer acercamiento al *Gilgamesh*, Canetti se encontraba en Frankfurt, corría el año de 1922, la ciudad era convulsa y los rastros de la primera guerra estaban marcados en los rostros de la gente. La muerte se palpaba en el aire y la incertidumbre de un próximo estallido era un rumor constante, así que este mito lo cuestiona, le pregunta sobre la ética de la vida y lo encamina, otra vez, hacia la metamorfosis. Además, no bastaba solo con coincidir con Gilgamesh en el rechazo a la muerte, también era importante asentar una postura frente la vida, en un mundo que tropezaba con las ruinas, el fracaso, la herrumbre y, aun así, se empeñaba en matar todo lo que pudiese. El *Gilgamesh* significó también un desafío moral para el autor:

De este modo he podido sentir la incidencia de un mito en mi propia persona: como algo que durante el medio siglo transcurrido desde entonces he pensado y repensado de muchas maneras, dándole vueltas de un lado a otro en mi interior, pero que *ni una sola vez* he puesto seriamente en duda. Capté como unidad algo que en mí ha continuado siéndolo. Me es imposible criticarlo. La cuestión de si creo o no en semejante historia, no me afecta; ¿cómo podría decidir, frente a la sustancia más específica de la que estoy compuesto, si creo en ella? Pues no se trata de repetir como un loro que, hasta la fecha, todos los hombres han muerto, sino solo de decidir si uno se resigna a *aceptar* la muerte o se rebela contra ella. Rebelándome contra la muerte he adquirido un derecho al brillo, riqueza, miseria y desesperación de cualquier experiencia. He vivido inmerso en esta rebelión infinita. Y si bien el dolor por los seres queridos que con el tiempo he ido perdiendo no es inferior al de Gilgamesh por su amigo Enkidu, tengo una ventaja única sobre el hombre-león: que me importa la vida de *cada* ser humano y no solo la de mis seres más próximos. (Canetti, 2011, p. 72).

La consciencia de la muerte, como posibilidad última de la vida, nos permite asumir nuestra existencia como algo propio. El acto de existir, en un mundo común a todos, solo corresponde a cada uno de los seres existentes. Es decir, ninguno puede remplazar a otro en el acto de vivir o de morir; en otras palabras, se puede vivenciar al otro, pero nunca se vive por el otro,

ni siquiera morimos por los otros. Por eso, para Canetti la vida de cada ser humano es importante y la muerte no debería significar el acabamiento o la conclusión de la existencia de alguien. De ahí que en *Masa y poder*, por ejemplo, el acercamiento que el autor hace a los fenómenos parte de su propia experiencia de vida. Ha vivenciado la masa, el poder, la muerte, el mito, la metamorfosis y por eso reflexiona sobre ellos, como si se tratase siempre de narraciones en primera persona. Así que Canetti no solo es un observador atento o un testigo oidor, es también un viviente, un «Yo comprendente» que prioriza la experiencia y prescinde de las autoridades intelectuales —algo que Adorno le reprochó en su conversación radiofónica, por parecer un acto solipsista— para darle paso a la vivencia de lo real. Por eso, Canetti prefiere ir a los relatos míticos y a las experiencias de los propios protagonistas de los sucesos, antes que a los sistemas de conceptos filosóficos y científicos. Así como los estudios de la antropología y la filosofía gozan de validez intelectual, en cuanto a los mitos se refiere, el conocimiento preservado en ellos y el pensamiento de todos esos pueblos negados por la tradición también son fundamentales. Al respecto, el autor menciona en dos de sus apuntes algunas razones de su postura:

Lo que más me repugna de los filósofos es el proceso de *vaciamiento* de su pensamiento. Cuanto más a menudo y hábilmente emplean sus términos fundamentales, tanto menos queda del mundo que los rodea. Son como bárbaros en el interior de una casa alta y espaciosa, llena de obras maravillosas. Ellos están ahí en mangas de camisas y lo arrojan todo por las ventanas, de forma metódica e imperturbable: sillones, cuadros, bandejas, animales, niños, hasta que no quede nada, salvo espacios totalmente vacíos. A veces también salen volando las puertas y las ventanas. Queda en pie la casa desnuda. Y ellos se imaginan que con estas devastaciones todo está *mejor*. (2008a, p.202).

No quiero separarme nunca de los «maestros» chinos. Únicamente los presocráticos me vienen ocupando tanto tiempo como ellos: toda mi vida. Jamás podré cansarme ni de los unos ni de los otros. Juntos, pero únicamente juntos, contienen todo cuanto el hombre que piensa necesita como estímulo, o quizá no todo, aún queda algo decisivo que habría que añadir, algo relacionado con la muerte, y yo quiero añadirlo. (2008a, p.369).

El vaciamiento que le critica a los filósofos tiene que ver con la aparente ausencia de mundo en su pensamiento. Desconfía de todo aquel que no habite los fenómenos, que se distancie lo suficiente de ellos para no vivenciarlos. Por eso el mito incide en su propia vida, así no pertenezca a las tradiciones culturales que lo atestiguan; el autor va «a la cosa misma» y entabla un diálogo desde la primera persona con ella, le abre espacio, se ve, se escucha en



ella y se reconoce. Por ello prefiere llamarse escritor, y enemigo de muchos, antes que pensador o filósofo.

El escritor es consciente del lugar que ocupa en el mundo en relación con los otros, los respeta y los protege en la memoria de las palabras. La escritura se transforma entonces en el hilo conductor de su existencia, porque los otros son para él parte de sí y por eso los conserva en sus escritos; los arrebatada del olvido, que también es una forma de la muerte. Es decir, el escritor es un «heredero de los antiguos escribas asirios, egipcios y chinos; su oficio consiste en recolectar palabras, nombres, fechas, no por un mero juego estético o literario, sino porque en las palabras se alberga y preserva la vida» (Campillo, 2006, p. 82).

El «guardián de la metamorfosis» es humilde, huye de los peligros de las identidades cerradas, de los esquemas y se construye desde la multiplicidad. No crea sistemas, habita el mundo, es un espíritu iluminador como Confucio, Heráclito o Buda. Al respecto, Antonio Campillo hace una breve descripción de este pensamiento y lo soporta con varias citas de los apuntes:

[La filosofía tiene] «Espíritus *iluminadores* y espíritus *ordenadores*. Heráclito y Aristóteles como casos extremos». Aristóteles es el paradigma del filósofo «ordenador», y, por eso mismo, es el *contramodelo* por antonomasia: «Odio a la gente que construye sistemas rápidamente, y voy a procurar que el mío no se termina nunca del todo». [Por eso declaro el] «Miedo a la aristotelización de mis pensamientos, a las divisiones, definiciones y otros juegos vacíos por el estilo». Por el contrario, Canetti adopta como *modelos* a los espíritus «iluminadores», a los que se expresan con la lucidez y velocidad del rayo: no solo los presocráticos y los «maestros chinos», sino también los grandes aforistas modernos: Montaigne, Pascal, Lichtenberg, Joubert, Renard... y su «gran enemigo» Nietzsche. (2006, p. 80).

Elías Canetti inicia su acercamiento a lo mítico a muy temprana edad, lo hace con los cuentos de sus nanas rumanas y búlgaras, con su estudio obligado de la *Torah* y más específicamente con las primeras lecturas de mitología griega que contenían los libros que le regalaba su padre. El mito fue parte fundamental de su formación y una curiosidad que lo acompañó siempre, tanto en su oficio de escritor como en sus intereses en la pintura y el teatro. Así que en sus percepciones sobre el tema también confluye su propia vida, por eso Canetti siempre habla de la vivencia del mito como acto fundamental para conocerlo.

En su cualidad de judío errante, o mejor: de escritor errante; no por castigo sino por coincidencia, le permitió al autor mantenerse al lado de la multiplicidad de lo humano. Un hombre así, «con tantas identidades mezcladas, escribió una y otra vez que su verdadero “pueblo” no eran los judíos sino toda la Humanidad, y que su “patria” no estaba en Israel, sino que se extendía por toda la Tierra» (Campillo, 2006, p. 74).

Hay tanto de mito en Canetti que incluso su nombre, un dato que parece irrelevante —quizás no tanto cuando hablamos de mito— es el de un profeta judío del antiguo testamento apreciado en la historia bíblica como héroe y fiel creyente en el único dios verdadero: *Yahvé*. Elías, el profeta compungido por ver el comportamiento pecaminoso de sus hermanos, fue quien consiguió apartar al pueblo de Israel del culto a Baal, un antiquísimo dios cananeo con cuerpo de hombre y cara de becerro; amo del fuego y del erotismo. Le costó bastante, pero con sus desafíos a reyes y sacerdotes Elías logró, a través de maldiciones como la sequía y de milagros como el fuego sagrado y la sobrevivencia en el desierto, que su pueblo cambiara de fe y se alejara de esos dioses falsos de las gentes heréticas. Pero no lo consiguió solo con la astucia profética, y ahí está lo interesante y paradójico de este dato, también mandó a matar a todos los infieles y a cualquiera que, después de ver los milagros del verdadero dios, se resistiera a creer en él. A pesar de la matanza, Elías subió al cielo en un torbellino enviado por dios. ¿Qué podría entonces ser relevante en esta historia? Quizás las distancias que Canetti tiene con su homónimo. A diferencia del profeta autoritario, Canetti evitó los vaticinios y procuró que su palabra no fuese la repetición de la palabra de otro, que es como tal la misión del profeta. Se opuso a la muerte, a las imposiciones y fue mucho más compasivo con la diferencia. Mientras Elías impidió con sus misiones las metamorfosis de su pueblo, Canetti incita a lo contrario; de haber sido él el profeta hubiese encontrado, tal vez, que Baal y *Yahvé* no eran en el fondo tan distintos.

## Apreciaciones finales

En *Masa y poder*, más precisamente en la parte titulada *Metamorfosis de fuga. Histeria, manía y melancolía*, el autor dedica varias páginas a describir la huida y expresa que distingue «dos formas principales de metamorfosis de fuga: la *lineal* y la *circular*» (2006, p. 494). Lo interesante del asunto está en la descripción de dos mitos muy importantes: el de los *Tukutita* y el de Proteo, que ilustran los aspectos fundamentales de la metamorfosis lineal y circular, respectivamente. Ambos mitos apuntan al tema de la huida a través del cambio de la forma y hasta ahí no hay nada extraño, pues Canetti hace referencia a los mitos todo el tiempo porque son su principal fuente de disertación. No obstante, estos dos mitos en especial son alegóricos tanto al pensamiento canettiano como a la manera en la que este autor abordó el tema del mito en su obra. Así que, como el mismo autor lo hizo, tomaré esos dos mitos como referentes para llegar a ciertas conclusiones respecto a un tema que, evidentemente, se sustrae a la comprensión conceptual.

El relato australiano de los *Loritja*, sobre la metamorfosis lineal, trata sobre los *Tukutita*, unos seres con apariencia de humanos que surgen de la tierra y que también se conocen como los «Eternos o Increados». Estos seres permanecen como humanos «hasta el día en el que aparece un monstruoso perro blanco y negro que echa a correr tras de ellos para darles caza. Los *Tukutita* huyen, pero temiendo no ser lo bastante rápidos para escapar van transformándose en todo tipo de animales» (Canetti, 2006, pp. 494 y 495). En algún momento de la persecución aparecen «dos antepasados, semejantes a los *Tukutita*, pero más fuertes y valientes, que espantan y dan muerte al perro. La mayoría de los *Tukutita* recupera su apariencia humana [y] siguen siendo capaces de metamorfosearse [...] en los animales que fueron mientras huían» (p. 495).

Lo particular de este mito es que se asemeja a la crítica que Canetti manifestó abiertamente hacia la mayoría de los estudios sobre el mito. Pues en ellos, los buscadores de mitos suelen cumplir el papel de cazadores que van tras la presa, como los perros en el relato, y en su intento de conceptualización, los mitos, como los *Tukutita*, escapan a través de sus metamorfosis. La persecución es continua, pero los mitos logran huir y sobrevivir porque son

capaces de transformarse, de adaptarse a las circunstancias que les exige la cacería. No obstante, cuando son apresados y engullidos por los cazadores, su existencia se desvanece, el movimiento se restringe hasta detenerse y su carácter se reduce a alimentar únicamente las ansias del hambriento cazador. De ahí que el autor mencione varias veces que los estudios sobre el mito, en su mayoría, le den el lugar de un objeto de estudio con características exóticas y espectaculares, pero no le otorguen ninguna validez filosófica.

En el pensamiento canettiano el mito es inconceptualizable porque es un fenómeno tan amplio en sí mismo, que es imposible abarcarlo con precisión en un término definitivo. Su naturaleza metamorfoseante —políglota y polifónica— hace que sea muchas cosas al tiempo —y con el tiempo—, así que su valor no está supeditado a los beneplácitos de muchos trabajos antropológicos, como los de Lévi-Strauss, o a la caridad con la que muchas veces es observado e ignorado, sino al carácter ontológico que él tiene. Pues en el mito se conserva la pregunta por el ser, por el mundo y es la prueba palmaria de que nuestra capacidad de metamorfosis permanece en lo que somos. De hecho su existencia no está sujeta únicamente a las expresiones de un pueblo en particular, sino que se manifiesta como una condición del sentido de humanidad; es la palabra y la vivencia que acontece en el *kairós*, como sucede justo cuando el autor se conmueve con *Gilgamesh*, por ejemplo. Por ende, comprender un mito no es comprender cualquier discurso, es un movimiento reflexivo en el cual el «Yo comprendente» se reconoce como parte de un todo; es, como dice Regales (1999) respecto a la obra de Canetti, un llamado «a enfrentarnos constantemente con la realidad viva del *otro*» (p. 131).

Comprender lo mítico es *otrarse*, ombligarse al mundo y darle espacio a la voz de la naturaleza; es abrirse el alma y el cuerpo para que el otro tenga cabida. En el mito, como dice Borges, «cualquier hombre es todos los hombres» y también todas las cosas, según Canetti. Por eso el autor percibe el mito de tantas maneras y usa tantas imágenes, metáforas, sensaciones y sentidos para entenderlo. En su obra el mito es árbol, río, fuego, habla, escucha, aliento, fe, respiración, palabra, rostro, poder, masa, tiempo, odio, vida, muerte; a veces parece contradecirse, pero si en el mito está todo lo humano, la contradicción también es una de sus posibilidades. Por ello, cuando Canetti exalta la resistencia a la muerte que el mito

posee a través de sus metamorfosis, no deja de señalar la muerte que muchos mitos han causado —o la interpretación de ellos—, tampoco olvida hablar de los mitos que engrandecen a la muerte y la justifican, como sucede con el *mana*, esa «suerte de poder sobrenatural e impersonal que puede pasar de un hombre a otro [cuando muere]» (Canetti, 2006, p. 380).

El *mana* simboliza también el triunfo de la muerte que muchos mitos contienen, de ahí que en una tribu de las islas Marquesas un miembro pudiera «llegar a ser jefe de guerra gracias a su valentía personal» (p. 380), pues el guerrero valiente «contenía en [su] cuerpo el *mana* de todos aquellos a los que había matado» (p.380). En el *mana* se evidencian las entrañas del poder y la figura del superviviente que se nutre de la muerte de otros; de ahí que cuando Canetti nos habla de la masa y del poder recurra principalmente a los mitos. Así que el autor no busca en su tono apologético desconocer la monstruosidad que también hace parte de lo mítico, ni mucho menos negar el exceso que en este pueda darse. Por eso, en el mito la humanidad entera se reconoce, porque no se trata de un fenómeno romantizado que niegue la vivencia; es, claramente, el testimonio de todo lo que la humanidad ha sido y en todo eso también está la crueldad, el terror, la violencia, lo terrible. Y si hablamos del contexto en el que Canetti desarrolla toda su obra, el siglo XX, observamos con facilidad la presencia de la guerra, la tecnificación de la muerte, el aniquilamiento de los cuerpos, las sociedades de masas, la crisis de la experiencia y la antimetamorfosis (*Entwandlung*), en la que toda multiplicidad es sospechosa y condenable. Al respecto, el autor menciona en la *Conciencia de las palabras* que acercarse al mito no es un acto benevolente, sino revelador y confrontativo con la propia existencia:

Nunca es tarea exenta de peligros acercarse a los llamados primitivos. Los estudiamos para arrojar, a partir de ellos, una luz despiadada sobre nosotros mismos; no obstante, el efecto que suscitan es muchas veces el opuesto. Nos consideramos infinitamente superiores a ellos porque lo que hacen con sus garrotes nosotros lo hacemos con bombas atómicas. (1981, p. 42).

Para Canetti «lo amorfo no puede metamorfosearse» (2008b, p. 30), así que en sus reflexiones el poderoso, el totalitario, el académico intransigente, aquel que siempre es lo mismo, como si el mundo que habita ni siquiera lo tocara, como si nada de lo otro le atravesara verdaderamente la conciencia, y muchos otros que no se desarman frente a las condiciones del mundo, son un gran ejemplo de antimetamorfosis. Por eso el personaje de su única

novela<sup>38</sup>, el sinólogo Peter Kien, termina abrasado por el fuego, este no lo conoce ni lo reverencia como los Navajo, porque su sensación de la vida es afirmar que todo aquello que él no percibe o no ve como parte de su idea de mundo no existe, así que permanece inmutable hasta la locura. Kien es un buen ejemplo de las nefastas consecuencias de la antimetamorfosis. También es el ejemplo del esteta que prioriza la mirada antes que la escucha, y para el autor el «oído es el sentido atento, más humilde, más pasivo, más inmediato, menos discriminador que el ojo» (Sontang, 1980, p. 112); por eso el mito, como relato, prioriza y sobrevive en la escucha y encuentra en este sentido la posibilidad de mantenerse en la memoria.

En el mito hay también un cuestionamiento a la relación entre el sujeto y el objeto, dos conceptos que gran parte de la tradición filosófica concibe como aislados y disímiles. En el mito esta relación se transforma, no hay división ni distanciamiento, porque tanto el sujeto como el objeto se permean uno al otro, se armonizan. Por consiguiente, el mito también se manifiesta como un lugar de encuentro que contiene una multiplicidad de posibilidades de comprensión, en un ahora inmediato de lo existente.

Aunque Canetti alude constantemente a la experiencia y a ir «a la cosa misma», o sea, al mito mismo para comprenderlo, este acto en su propia obra implica muchas dificultades. Ir al mito mismo, en Canetti, no es ir a un lugar fijo o a una definición clara, es un acto de trashumancia en una escritura de naturaleza trashumante y cuando se tiene una mínima sensación de certeza frente a todo lo que significa el mito para este autor, aparece algo más y la sensación del naufragio frente al mar inmenso deja de ser solo una metáfora. Así que el mito mismo en el pensamiento canettiano está lleno de metamorfosis y esto, aunque es fascinante por la pertinencia que reviste, también es complejo a la hora de desentrañar lo que el mito significa para un autor que siempre describe, evoca y reverencia lo mítico. Y si a ello sumamos que la metamorfosis también tiene una naturaleza inconceptualizable —ni siquiera es un término asible— y Canetti lo declara cuando dice que poco o nada hemos dicho sobre ella, aunque

---

<sup>38</sup> La primera obra que Elías Canetti publicó fue la novela *Die Blendung*, que traduce en español el cegamiento o la ceguera. La novela fue traducida al francés con el título *La torre de Babel* y al español como *Auto de fe*. No obstante, el título que inicialmente iba a tener, y sobre el que Canetti hace varias referencias en conversaciones, entrevistas y apuntes es *Kant arde*.

este don sea, en esencia, aquello que ha hecho que el «hombre sea el hombre», nos encontramos frente a un tema profundo del que aún queda mucho por descubrir y que tiene un enorme potencial filosófico apelmazado en sus recovecos.

A pesar de la complejidad que evidencia la paradoja de lo que significa el mito en el pensamiento canettiano, hay un acierto que también queda evidente y que riñe de entrada con la teoría del conocimiento y es lo poco que dice lo mucho que se ha dicho sobre el mito. Pues la mayoría de estudios, especialmente en Occidente, porque Oriente parece vivenciar el mito de otras maneras, se sostienen, las más de las veces, en apreciaciones de carácter historiográfico y clasificatorio, que no dejan de tener un importante valor intelectual —de lo contrario Canetti no hubiese podido coleccionar y leer todos los mitos que pudo—, pero que no logran ir «más allá de la forma» por muchas razones, entre ellas el hecho de haber escuchado muy poco tanto al mito como a aquellos que lo vivencian.

Asimismo, ante la ausencia de una definición complaciente, en Canetti el mito manifiesta una cercanía indiscutible a grandes problemas de la filosofía y le aporta bastante a estas discusiones: lo uno y lo múltiple, o lo particular y lo universal, que heredamos de los presocráticos y que también se expresa en la filosofía taoísta; la mutua pertenencia de sujeto y objeto; la *epojé* fenomenológica como un acto de renuncia y búsqueda propias; las formas de comprensión como una indagación constante del otro y del sí mismo; la pregunta por el ser de todas las cosas; la evidencia del mito como límite del *logos* y de este como límite del mito, lo que conlleva a una búsqueda de la superación de la antítesis y a una convocación continua de otras formas de pensamiento. También la relación del mito con el tiempo y la precisión del instante (*kairós*); las memorias de lo mítico y la *némesis* continua; la realidad del lenguaje y la importancia de la vivencia como punto de partida en la creación de conocimiento. Todo ello conlleva a plantearnos la seria pregunta de qué tipo de valor filosófico tiene el mito, incluso antes de preguntarnos si el mito es o no es en realidad filosofía<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Sobre el mito en relación con filosofía y su valor histórico, Gonzalo Soto, muy cercano a lo que dice Canetti, menciona que: «si Aristóteles piensa que la filosofía comienza donde termina la teología, si los “positivistas”

La complejidad del mito en sí mismo radica en que sus infinitas metamorfosis permiten infinitas posibilidades de comprensión, y en ese orden de ideas trabajos como los de Lévi-Strauss, que merecieron el constante rechazo de Canetti, parecen tener un lugar en esa infinitud, pero el hecho de reducir el mito a una manifestación ingenua de un pensamiento atrasado hace que la propuesta levistraussiana no se ajuste a la idea canettiana de mito. Esta se asemeja más a una realidad museográfica, así como el *ónfalo* se conserva hoy tras un cristal, Lévi-Strauss percibió los mitos como piezas de museo, pues este, según el autor, se centró en arredrarlos de sus condiciones más profundas.

En este sentido, Canetti se acercó a los mitos desde lo que ellos eran; tomó distancia de los estudios que en ese momento existían sobre el tema y criticó que los grandes saberes (como la etnología, el psicoanálisis y la filosofía) le hubiesen otorgado al mito un papel secundario que no requería mayor esfuerzo que la enunciación o la clasificación, lo cual aniquilaba la riqueza y la vivacidad del mito, lo dejaba por fuera del rigor científico y lo ubicaba, convenientemente, en la persistencia del olvido. Por ello, Canetti se dedicó gran parte de su vida a estudiar el mito desde lo que este era, desde sus diversas maneras de darse, a través de una especie de fenomenología que podríamos llamar *canettiana*.

Asimismo, a pesar de las discrepancias y críticas que Canetti tuvo abiertamente con la filosofía, pues consideraba que «la mayor parte de los filósofos tienen una idea demasiado estrecha de la variabilidad de las costumbres y las posibilidades humanas» (2008a, p. 76), su obra tiene puntos de encuentro muy profundos con varios pensadores como Heidegger, Gadamer y Husserl, pero también tiene una cuidadosa y marcada distancia que hace que el pensamiento canettiano sea tan problemático incluso para la crítica. Sin embargo, el objetivo de esta mención no es especificar esta relación, sino evidenciar que el acercamiento de Canetti a varios fenómenos, específicamente al mito, es un acercamiento de carácter fenomenológico y hermenéutico, pues su intención fue despojarse de todo lo preconcebido para hallar nuevas formas de conocer y arrojar otras luces sobre lo que ya se había dicho

---

piensan que el logos supera y destruye al mito, nosotros planteamos que el mito tiene ya un sentido filosófico. Frente a la tesis tradicional que descalifica el mito como fábula o ficción, reivindicamos el mito como un elemento cultural clave para comprender a Dios, al hombre, al mundo y, por lo mismo, como punto de partida del quehacer filosófico» (2010, p. 32).



hasta entonces y encontrar el modo adecuado de interpretar y dar voz a lo que es propio del mito<sup>40</sup>.

Para Canetti el mito es un fenómeno que debe abordarse desde sí mismo, desde las diversas maneras de darse porque es la voz de un tiempo originario más sabio y, por tanto, el «portador de una verdad propia» (Gadamer, 1997, p. 11) que debe ser reconocida y a la cual debe volverse, una y otra vez, en un intento sempiterno de comprender a la humanidad. En este sentido, el objetivo de Canetti en su obra no fue acumular y clasificar historias míticas, sino profundizar en su esencia, pues el mito contiene el origen del pensamiento humano, de la vida de los pueblos y es, en esencia, la génesis de cualquier forma de conocimiento. ¿Cómo ignorar entonces un discurso que ha sido fundante, permanente y vinculante de la humanidad?

Así las cosas, la comprensión del mito en Canetti está llena de trashumancia y aunque hay muchos caminos hacia él, hay dos que se aprecian con un poco más de claridad: el camino hacia el mito en el pensamiento del autor y el camino hacia el mito en sí mismo. Así que hay en esos dos senderos una suerte de metamorfosis circular en la que el mito de Proteo es bastante ilustrativo al respecto.

En la metamorfosis circular Canetti toma como punto de referencia el mito de Proteo, de la Odisea, para evidenciar la huida como una forma de fugarse del poder. Proteo, el anciano sabio del mar, era capaz de predecir el futuro, pero se transformaba constantemente en otros seres para no tener que hacerlo; así que solo los que se atrevían a seguirlo en sus metamorfosis obtenían las respuestas a sus preguntas. Cuando Menelao, perdido en la costa de Egipto, lo apresa para obtener una respuesta sobre su destino, Proteo intenta escapar y por eso se convierte en león, serpiente, jabalí, agua y árbol; va más allá de su forma de dios para librarse

---

<sup>40</sup> A propósito del acercamiento de carácter fenomenológico y hermenéutico, en una conversación con Heinz-Klaus Metzger, en 1967, Canetti manifiesta la importancia de construir caminos de comprensión y de situarse en los principios de las cosas: «Desde muy pronto tomé una determinación muy importante: la de contemplar los fenómenos con una mirada fresca, como si nadie hubiera reflexionado acerca de ellos, aún a riesgo de repetir caminos que quizás ya hubieran sido recorridos por otros. Y así lo hice. Pese a la complejidad y la riqueza de los problemas que había que analizar, yo me situaba una y otra vez al principio de las cosas» (2012, p. 716).

del sometimiento del espartano (Canetti, 2006, pp. 496 y 497). No lo logra, pero lo fundamental aquí es que esta historia es análoga al intento de comprender lo que significa el mito en la obra de Elías Canetti y la relación entre este y la metamorfosis. En la obra de Canetti el mito es como Proteo, contiene dentro de sí todas las metamorfosis posibles, por eso cuando uno se acerca lo suficiente para entenderlo, el mito se transforma en otra cosa. Esas transformaciones continuas se convierten, a su vez, en un desafío para el lector, pero también traen a la memoria la sentencia de Heráclito, un filósofo que Canetti admiraba bastante, cuando dice que no siempre nos bañamos en el mismo río, porque, aunque este fuese el mismo río, nosotros seríamos siempre distintos. Y es a eso a lo que apunta el propio autor con su idea de mito; entonces todo aquello que parece defectuoso en la disertación es en realidad un pensamiento profundamente filosófico, capaz de cuestionar con sus propios cimientos todas las formas conocidas de comprensión<sup>41</sup> y capaz de asumir la idea misma de metamorfosis en su propia forma discursiva.

En Canetti la vindicación del mito no es una pugna de poderes en la que este triunfa por encima de la filosofía o la ciencia, porque, aunque el autor critica con frecuencia las formas y discursos de estos dos ámbitos, no niega su validez y tampoco minimiza su importancia. Pero sí prioriza el mito y al hacerlo da la impresión de superponerlo, mas no lo hace, porque también reconoce la existencia del mito en uno y otro discurso, es decir, tanto la ciencia como la filosofía, aunque nieguen el mito, le deben gran parte de su existencia. La priorización de

---

<sup>41</sup> De hecho, Barova (2015) propone que Canetti es en sí mismo un escritor proteico y afirma que su propia vida es un relato mitopoético en el que el autor se transformó en su propio mito: «A juicio de E.M. Shastina, Canetti siendo un “escritor proteico” demostró diligentemente varias formas de metamorfosis durante su larga vida, desde un genio no reconocido hasta el laureado premio Nobel (Shastina, 2014). Es sabido que la noción de “proteanismo” refiere a la figura de Proteo de la antigua mitología griega, es el dios del mar y las olas, que posee el poder de diferentes transformaciones, es decir, está dentro de su poder tomar la forma de varios seres y sustancias. [...] Así, Canetti es “un guardián de la metamorfosis”» (p. 1030). Aunque esta apreciación de Barova sobre la vida y obra de Canetti es muy interesante, es importante precisar que la autora, cuando habla de mitopoiesis, lo hace desde la ficción y la creación literarias. Es decir, asume que Canetti es también un personaje de un sí mismo escritor, como si hubiese en realidad dos Canettis que se relacionan en una especie de distanciamiento entre un ser real y otro imaginario. Así que es precisamente esa relación entre lo real e imaginario la que permite al autor ser el guardián de las metamorfosis, propias y colectivas. Sin embargo, y respecto a lo que afirma Barova, cabe preguntar si al hacer hincapié en el carácter ficcional del mito como rasgo extensible a la obra autobiográfica del propio autor, no se le resta mucho del valor de realidad que el mismo Canetti suele defender en su obra y que está dado por aspectos que ya hemos mencionado bastante como la experiencia, el «ir a las cosas mismas», la actitud fenomenológica ante los fenómenos y la mirada hermenéutica que tanto caracterizan su creación y pensamiento.

lo mítico en Canetti parte de muchas apreciaciones, como el hecho, también circular, de que el mito es un guardián de las metamorfosis y que la metamorfosis en sí sea, para el autor, el principio del hombre. También de una reflexión compasiva del mundo, pero, sobre todo, de su propia vivencia y reconocimiento en el mito mismo. Porque este también le habla de su vida de exiliado, de políglota, de judío, de escritor, de la muerte de los suyos, de la aniquilación de los otros y desafía sus principios morales al recordarle el sometimiento y el olvido de muchos pueblos primitivos —como los llama la soberbia occidental—, lo cual le produce una preocupación real y manifiesta.

El mito es la forma de pensamiento y de ser en el mundo de gran parte de la humanidad que ha quedado apartada de la historia. En el relato y la experiencia de lo mítico muchos pueblos se han nombrado a sí mismos y han enunciado sus propias realidades; han sabido vincularse y dominar a la naturaleza, quizá de una manera más profunda y menos depredadora que la técnica moderna, desde otras formas que suelen ser incompresibles para nosotros y, al serlo, las descartamos como válidas porque no se ajustan a aquello que conocemos del mundo. Por eso Canetti insta a volver al mito desde una *epojé* que nos permita dejarnos interpelar por él, verle su rostro en el nuestro y el nuestro en todos los suyos, vivenciarlo, metamorfosearnos y reconocerlo como ese primer lugar donde la humanidad entera se reconoce. Los paradigmas de la ciencia y de la filosofía no lograron, en esferas profundas, superar al mito, por eso este permanece vigente en la realidad y se expresa continuamente como parte del Todo. La herrumbre con la que suelen cobijarlo no ha sido suficiente para restarle la legitimidad que conserva hasta nuestros días como forma de pensamiento, como una manera de ser en el mundo; los mitos siguen siendo mitos en el momento justo en que su enunciación se vuelve concreta.

Ir a la cosa mito en el pensamiento de Elías Canetti es encontrarse de frente con el oráculo que dice en el pronaos «conócete a ti mismo» y que guarda todas las voces de todos los seres del mundo —de las diez mil cosas, dice el Tao— y que suele indicar, mediante imágenes y metáforas, el posible camino de todas las vidas posibles. El oráculo nunca da respuestas exactas, pues quien le pregunta debe saber interpretar las palabras que le son otorgadas y debe reconocer, en sí mismo, a su propio oráculo.

## Referencias

- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1967). *Tratado de la memoria y la reminiscencia*. En *Obras completas*, Trad. Valentín García. Gredos.
- Barova, A. (2015). «The sources of mythological thinking of Elias Canetti». *The Social Sciences*, 10 (6), pp. 1026-1032.
- Blánquez, A. (1958). *Diccionario Latino-Español y Español-Latino*. Ramón Sopena.
- Borges, J. (1994). *El Aleph*. Círculo de Lectores.
- Campillo, A. (1991). «Aión, Chrónos, Kairós, la concepción del tiempo en la Grecia Clásica», en *Las otra(s) historia(s). Una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica*, (3), pp. 33-70.
- \_\_\_\_\_ (2006). «El enemigo de la muerte: poder y responsabilidad en Elías Canetti». *Daimon*, (38), pp. 71-101.
- Canetti, E. (1960). *Masse und Macht*. Claasen Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1981). *La conciencia de las palabras*. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Masa y poder*. Trad. Juan José del Solar. Debolsillo.
- \_\_\_\_\_ (2008a). *Apuntes I*. Trad. Juan José del Solar. Debolsillo.
- \_\_\_\_\_ (2008b). *Apuntes II*. Trad. Juan José del Solar. Debolsillo.
- \_\_\_\_\_ (2011). *La antorcha al oído*. Trad. Juan José del Solar. Debolsillo.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Elías Canetti, Obras completas V*. Ed. Juan José del Solar. Galaxia Gutenberg.

- Contreras, A. (2018). «El otro cuya palabra puede transformarme. El concepto de alteridad en la hermenéutica de Gadamer». *Eidós*, (28), pp. 128-156.
- Conversación de Elías Canetti con Theodor W. Adorno. Traducción de Adan Kovacsics y Juan José del Solar. En Canetti, Elías (2005). *Masa y poder*, pp. CXI – CXXXVI. Galaxia Gutenberg.
- De Prada, J. (2006). «Canetti y las mitologías». *Daimon*, (38), pp. 131-135.
- Ferry, D. (1999). *Gilgamesh: A New Rendering in English Verse*. Recuperado de: <https://www.poetryfoundation.org/poems/57374/gilgamesh-tablet-1>
- Fromm, E. *Y seréis como dioses*. Paidós.
- Garcés, M. (2016). *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*. Galaxia Gutenberg.
- Gadamer, H. (1996). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (1991). *La actualidad de lo bello*. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Mito y razón*. Paidós.
- García, G. (2013). *Introducción a la mitología griega*. Alianza editorial.
- Guthrie, W. (2004). *Historia de la filosofía griega, Tomo I, Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos.
- Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?* Editorial Nova.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (2004). *¿Qué es la filosofía?* Herder.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París*. Fondo de Cultura Económica.

- Ishaghpour, Y. (2017). *Elías Canetti, metamorfosis e identidad*. Universidad de Antioquia.
- Kirk, G. (2006). *El mito*. Paidós.
- Lao Tse (2013). *Tao Te Ching. Urdimbre verdadera del Camino y su virtud*. Trad. Fernán Alayza y María Benavides. Visor.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Mito y significado*. Alianza editorial.
- Melzer, G. (1986). «El poeta como guardián de las transformaciones. Sobre la revivificación del mito en Elías Canetti y Peter Handke». *Anuario de letras modernas*, 2, pp. 27-38.  
<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/anuariodeletrasmodernas/article/view/1014/1486>
- Parque Explora [Parque Explora] (2016/08/16). *El tiempo, Elías Canetti y la poesía: Carlos Vásquez* [Archivo de video]. <https://youtu.be/gTpJo7bpTLU>
- Pérez, J. (2006). «Elías Canetti: la profecía de la memoria». *Revista Universidad Nacional Autónoma de México*, (26), pp. 13 - 26.  
<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/2606/pdfs/13-26.pdf>.
- Platón (1871). *Obras completas*, Tomo I, Ed. Patricio de Azcárate. Medina y Navarro Editores.
- Pausanias (1994). *Descripción de Grecia. Historia de la Fócide*. Vol. III, Libros VII-X. Gredos.
- Regales, A. (1999). «Las voces de Marrakesh de Elías Canetti y la victoria del discurso sobre la irracionalidad». *El discurso artístico Norte y Sur: eurocentrismo y transculturalismo*, 3, pp. 121 – 141.
- Ricoeur, P. (1990). *Amor y justicia*. Caparrós Editores.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI.

- Sontang, S. (1980). *Bajo el signo de Saturno*. Titivillus.
- Soto, G. (2010). *En el principio era la Physis. El logos filosófico de griegos y romanos*. Editorial UPB.
- Vásquez, C. (2014). *Bondad dice Él y otros escritos*. Comité Institucional de Ética, Universidad de Antioquia.
- Von Der Walder, G. (1998). «¿Es posible la filosofía?: La disputa entre filosofía y poesía en Platón». *Universitas Philosophica*, (29-30), pp. 105-127.
- Winch, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós.
- Zhuang Zi (1998). *Capítulos interiores*. Editorial Trotta.