

MAXIMILIANO SEBASTIÁN CORSELLAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA - UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA PLATA

EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO Y EL MITO DEL FUEGO EN LAS CULTURAS ANTIGUAS

APORTES DESDE LA IMAGINACIÓN CREADORA DE
GASTÓN BACHELARD

sebacorsellas@hotmail.com

Recepción: Agosto 2019

Aceptación: Noviembre 2019

RESUMEN

La imaginación creadora bachelardiana ha sido una de las contribuciones más profundas y originales a la filosofía del siglo XX. Su trabajo ha sido recogido en libros relacionados con el psicoanálisis de los elementos: agua, aire, tierra y fuego. Estos cuatro elementos están presentes y se manifiestan en el psiquismo como imágenes poéticas de las sustancias y fuerzas cósmicas, principios de las cosmogonías primitivas, emplazamiento del hombre en el cosmos. En el presente trabajo nos hemos centrado en el elemento fuego por su característica mítica y la influencia que éste ha tenido en el simbolismo primitivo. A la luz del fuego, Bachelard afirma que el símbolo está cargado de historia y se da en la conjunción de múltiples tradiciones. La llama del fuego obligaría al hombre a imaginar, a soñar. Y todo soñador de llama se encuentra en un estado de sueño originario. El símbolo del fuego transportaría al hombre no solo a su propio pasado, que no es únicamente suyo, sino también al pasado de los primeros fuegos del mundo.

PALABRAS CLAVE

Simbolismo, ensoñación poética, conocimiento científico, trascendencia.

ABSTRACT

The creative imagination of Bachelard has been one of the deepest and most original contributions to the philosophy of the XX century. His work has been recollected in works related to the psychoanalysis of the elements: water, air, earth and fire. These four elements are present and manifested in the psyche was poetic images of the substances and cosmic forces, principle of the primitive cosmogonies, the placement of men in the cosmos. In this present work we have focused in the element fire given its mystic feature and influence it has had in the primitive symbolism. Illuminated by fire, Bachelard assures that the symbol is

charged with history and that it is given in the conjunction of multiple traditions. The flame of the fire would compel man to imagine, to dream. Every dreamer of the flame finds himself in a state of original dream. The symbol of fire would transport man not only to his own past, which is not his own, but also to the past of the first fires of the world.

KEYWORDS

Symbolism, poetic reverie, scientific knowledge, transcendence.

INTRODUCCIÓN

El mito se ha convertido en los últimos tiempos en un gran tema de discusión, especialmente dentro de las ciencias humanas. La discusión no ha perdido su actualidad, ya que el mito es inherente a la cultura. Desempeña una función existencial permanente en la vida de las personas y de la sociedad. Es inherente a nuestra condición de hombres una facultad mitógena que genera continuamente nuevos mitos. Símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual, que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás dejar de existir. Los símbolos y los mitos vienen de demasiado lejos, son parte del ser humano y es imposible no hallarlos en cualquier situación existencial del hombre en el cosmos.¹

El objeto de este trabajo es analizar por un lado, el conocimiento simbólico, sus implicancias y su importancia y por el otro, el fuego, como símbolo, y como elemento privilegiado en la formación de mitos en las culturas antiguas. Para ello, nos introduciremos, en primer lugar, en la mirada que ha aportado Gastón Bachelard desde su *imaginación creadora* y su relación con el mundo simbólico.

En el presente texto, reflexionaremos sobre la importancia del mito, su actualidad y su sentido. La lógica de este último es distinta de las formas científicas de la investigación y distinta de manera compleja.

Sirvan, por lo tanto, estas líneas como un breve análisis para subrayar las características del mito en general y del fuego en particular, como algo muy profundo y fundamental en las culturas de la humanidad.

1. LA IMAGINACIÓN CREADORA

La obra de Gastón Bachelard se erige a través del cuestionamiento radical de la herencia filosófica recibida por el siglo XX y adopta la forma de una ruptura que opera en dos frentes generales: contra los distintos racionalismos clásicos que, idealistas o empiristas, han construido la historia doctrinal filosófica y por otro lado, contra el olvido y la marginación que determinados dominios antropológicos de la

¹ ORDÓÑEZ DÍAZ, L., "Fronteras del mito, la filosofía y la ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang", *Ideas y Valores* 65.162 (2016), 103-134.

cultura occidental han sufrido por parte del orden de la racionalidad fundado en Grecia, es decir, en la Grecia tradicionalmente reducida al platonismo.

La imaginación creadora es, en su función constituyente de la cultura, la gran ausente del discurso filosófico. Bachelard es el autor que con mayor agudeza y radicalidad ha accedido al universo de lo imaginario sin la impaciencia de someter este espacio a los vaivenes de la conceptualización filosófica.²

El reconocimiento de la imaginación se antepone a las urgencias explicativas de la abstracción filosófica. En definitiva, lo que Bachelard nos proporciona es, fundamentalmente, un ejemplo de cómo se ha de acoger, desde la filosofía, el problema de la imaginación. La originalidad de la hermenéutica de la imaginación que Bachelard lleva a cabo consiste en no presuponer una identidad de la imaginación previa a la pregunta por la cualidad de sus atributos. Respondiendo a la pregunta esencialista “¿qué es la imaginación?”, nuestro autor dirá: “no sé lo que es, pero es creadora, material, dinámica, cósmica...”. Esta es la opción hermenéutica que acerca de lo imaginario elabora Bachelard. Una opción más ocupada en la caracterización de la función de la imaginación que en la definición de una facultad.³

Bachelard considera a la imaginación como “función de lo irreal”,⁴ la cual acoge el universo generoso de experiencias vividas cuando se canta poéticamente una cosmogonía. Esta imaginación, desrealizante y antirepresentativa, nos permite abrirnos a la novedad del mundo.

Bajo esta mirada, Bachelard considera al hombre como un ser interior que con su potencia de ensoñación poética logra colocar las simples cosas del mundo en el rango de compañeras del mismo hombre, ahí donde “el alma no vive siguiendo la corriente del tiempo, sino que encuentra reposo en los universos que la ensoñación imaginaría”.⁵ Es aquí, donde cobra importancia el simbolismo del mito y del arte. Bachelard reconocía que el medio para la construcción y transmisión del saber lo constituye precisamente el universo de los símbolos. El hombre ya no vive en un mundo físico de cosas, sino que habita en un mundo simbólico en donde el valor de la imagen se mide en su extensión por su aureola imaginaria.⁶

² Cf. GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A., “Ciencias inexactas y literaturas exactas. Lo que va del affaire Sokal a la poética de la materia de Bachelard”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 194-790, octubre-diciembre 2018.

³ CASTILLO ROJAS, R., “La imaginación creadora en el pensamiento de Gastón Bachelard”, *Rev. Filosofía*, Univ. de Costa Rica, XXVIII (67/68), 1990, 65-70.

⁴ BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, 25-26.

⁵ BACHELARD, G., *La formación del espíritu científico. Contribución al psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993, 15.

⁶ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. A., “Concurrencias y bifurcaciones entre el racionalismo alado de Gastón Bachelard y el idealismo simbólico de Ernst Cassirer”, *Ideas y Valores*, 64 (159), 2015, 63-86.

El mito cobra relevancia en el pensamiento bachelardiano por las inconmensurables formas simbólicas de la cultura. Lo simbólico estaría determinado por su carácter vinculante, porque constituye un camino de ida y vuelta entre el mito y la ciencia.⁷ Adentrarnos en el ámbito de “lo imaginario”, de las metáforas, de las imágenes imaginadas, es introducirnos en la vitalización del mundo que habita el hombre.

La filosofía, como una variante del pensamiento simbólico, constituye en Bachelard una interesante propuesta en dirección contraria a la interpretación dominante de la filosofía de Occidente que ha tratado, a lo largo de su historia, de desentenderse del mito y de su función en las culturas de todos los tiempos.

2. CONOCIMIENTO SIMBÓLICO

En el art. 7 de la *quaestio* XII de la Suma Teológica, Santo Tomás afirma que a Dios se lo puede conocer *per essentiam*. Sin embargo, afirmado esto prosigue diciendo que no se lo puede comprender, ya que Dios es infinito y por lo tanto, jamás se lo podrá conocer de manera perfecta y totalmente. Al desarrollar los argumentos de su conclusión, el Aquinate explica qué entiende por *comprehendere* del siguiente modo: “illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile”.⁸ Lo que los autores llaman *visio comprehensionis* es un conocimiento total y perfecto, que conoce todo lo que puede conocerse acerca de una realidad. Pero esto es imposible respecto de Dios. Santo Tomás parece afirmar que el hombre puede tener, de las cosas visibles, conocimiento y comprensión, en cambio, de lo divino sólo puede tener conocimiento.

Nos podríamos preguntar aquí si es posible la comprensión de las realidades visibles. Si la comprensibilidad se refiere a la última razón de las cosas, pareciera que la inteligencia mide todo lo que es mensurable en la creatura visible. Si suponemos en cambio que la diferencia entre cognoscibilidad y comprensibilidad se aplica a todo conocimiento humano, ubicaríamos aquí al conocimiento simbólico. Ciertamente, para el hombre hay respecto de las cosas, incluyendo a Dios también en esto, un margen de conocimiento por comprensibilidad, al que no se mide totalmente y que nunca se agota. El conocimiento simbólico operaría por tanto en el ámbito que se abre entre conocimiento y comprensión.

Por esta razón, el conocimiento simbólico trata de asir el último fondo misterioso de las cosas de este mundo. Por ejemplo, el fuego tiene el poder de

⁷ Ibid..

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, BAC, Madrid, I QXII a VII.

transformar lo que toca,⁹ pero esa transformación no termina en lo físico, ya que su explicación última, podríamos decir, invade un ámbito de misterio. Ahora bien, si respecto de las cosas visibles se opera este “hiato” que es necesario salvar por medio del símbolo, cuánto mayor será la exigencia del símbolo para conocer la divinidad o algo de ella.

El conocimiento simbólico se inclina a recorrer las zonas de la comprehensibilidad, se ordena a penetrar el orden del misterio. Y al penetrar este nivel aparecen los caracteres operativos y creativos del espíritu humano, en la medida en que los símbolos son creaciones del hombre que expresan su íntima tensión e itinerario por la comprehensión. Este tipo de conocimiento implica el tránsito del hombre por el politeísmo. Algunos autores sostienen que el hombre, por ciertos elementos propios del espíritu mismo, es en una primera instancia monoteísta, pero debido a algún tipo de cataclismo se produce el camino por el politeísmo.¹⁰

Sin embargo, este paso por el politeísmo no fue un mal absoluto. Fue un bien en orden a recuperar una más completa percepción de lo divino, es decir, reconocer el lado cognoscitivo de lo humano con respecto de la divinidad. El conocimiento mítico corresponde al tránsito por el politeísmo. Pero este conocimiento no es fantasía novelesca. Tal conocimiento pretende entender y expresar el vínculo de lo divino y de las cosas visibles, a su modo.¹¹ Posee una verticalidad propia, parte de lo natural y asciende *ad caelum*, es decir, brota de la fecundidad del vínculo entre el espíritu y la naturaleza, pero su término es la búsqueda de lo divino. El conocimiento mítico pretende indagar, descubrir o expresar una armonía en el ámbito de lo cósmico.

El propio Aristóteles había ya subrayado en la *Metafísica*: amar los mitos es de alguna manera mostrarse filósofo, ya que el mito se compone de cosas que admiran.¹² Por esta razón, podríamos afirmar que el conocimiento mítico atiende al desarrollo de la historia como despliegue del espíritu, pero no en sentido hegeliano sino en el sentido tradicional, es decir, el de una creatura. Su objeto sería la omnipresencia de lo divino.

La antigüedad se presenta como consolidación y sistematización del conocimiento mítico. No existe antigüedad sin el ejercicio del conocimiento simbólico. Es Platón quien afirma, en el Filebo, sobre la antigüedad: “los antiguos

⁹ BACHELARD, G., *El psicoanálisis del fuego*, Schapire Editor, Buenos Aires, 1973, 24-25.

¹⁰ Cf. DISANDRO, C., *Las fuentes de la cultura*, Hostería volante, La Plata, 1965, 28.

¹¹ PALAZÓN MAYORAL, M. R. y BALCÁRCCEL ORDOÑEZ, J. L., “El símbolo, la parte filosófica del mythos”. *EN-CLAVES del pensamiento*, año VIII, núm. 15, enero-junio 2014, 114.

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Barcelona, Lib. I, 982b 15.

eran mejores que nosotros y habitaban más próximo a los dioses”.¹³ Esta convivencia con los dioses no es mera imaginación mitológica, en el peor sentido del término, sino que expresa un estado concreto de la mente humana, su nivel primitivo y arcaico.

La antigüedad se encamina a un instante de manifestación última y definitiva, que sería la más perfecta convivencia del hombre con la divinidad. Deja de ser un pasado que se desenvuelve y progresa y define un presente que se recoge, resume y concentra, para constituir la fuente absoluta de toda manifestación teándrica. La mente antigua ha adquirido a través de su desarrollo concreto una capacidad de contemplación del misterio. Contemplación y objeto contemplado están en el orden de la comprensión. No bastaría, de ninguna manera, el conocimiento abstracto, discursivo, porque cesaría de existir ese vínculo con el misterio y cesaría de realizarse esa antigüedad en cada hombre.

Podríamos afirmar aquí que existe una unidad original de lo mítico y lo racional. El mito y la ciencia parten de un origen común, es decir, del espíritu humano, donde surge el pensamiento y el lenguaje. Uno y otro pensamiento plasman orientaciones distintas, no es uno verdadero y otro falso, simplemente hay que reconocer al pensamiento simbólico y mítico como un pensamiento diferente, profundamente humano, con derecho a un estatuto propio en una teoría general del conocimiento, dentro de la cual debe incluirse una teoría del símbolo y una teoría del mito.

En lugar de oponer mito y ciencia sería mejor colocarlas paralelamente como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos, pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican.

El mito tiene su propia lógica compleja que no se opone al pensamiento racional. La racionalidad no supone el simple desplazamiento del mito; surge del pensamiento mítico y se desarrolla sobre él. La diferencia no estriba en las operaciones mentales sino en el tipo de contenidos al que se aplica. Al mito habrá que aceptarlo como una dimensión propia de la experiencia humana, porque al menos, ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano.¹⁴

¹³ PLATÓN, *Filebo*, Gredos, Barcelona, 1992. 16c.

¹⁴ Cf. BACHELARD, G., *La llama de una vela*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1975, 35-37. BACHELARD, G., *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 35. BACHELARD, G., *Lautréamont*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 53.

El mito surge de un lenguaje simbólico, subrayando la vinculación entre el significante y la realidad designada, como en parte también la ciencia, solo que la naturaleza de esos símbolos cambia radicalmente de un tipo a otro de saber. Desde esta perspectiva, consideramos que no tiene fundamento el análisis que describe al mito como algo propio de la infancia de la humanidad.¹⁵ La consideramos como una postura despectiva y simplificadora. Más bien los ámbitos del mito y del logos se entretrejen, ordenan y conducen, como si fueran dos diques, el río de la vida y de la expresión simbólica de experiencias humanas profundas. Con otras palabras, ambos modos de pensamiento son aliados que contribuyen a analizar creativamente la realidad del mundo y por lo tanto, del hombre. Existe una continuidad estructural que sostiene el paso del pensamiento mítico al racional.

3. EL MITO DEL FUEGO

Mircea Eliade, el gran pensador de los mitos, afirmaba sobre los mismos:

El mito se considera como una historia sagrada y por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades [...] La función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría.¹⁶

El mito no es una contingencia superficial o descartable, sino una función primordial de la condición humana. El hombre no puede dejar de crear mitos. Lo necesita tanto como alimentarse. El racionalismo ha tendido a descalificarlos, hasta quitarles el derecho a la existencia. No advierte que posee cualidades de símbolo y mensaje, que opera como instrumento de comunicación con lo natural y lo divino, que provee significación. Que no hay organización humana posible sin su existencia.

Dentro del universo mítico, el fuego, además de ser considerado un elemento indispensable y uno de los cuatro elementos fundamentales del mundo, ha sido siempre un elemento poderoso que el hombre ha utilizado dentro de su cultura para introducirlo en la simbología religiosa. Todas las culturas de la historia han utilizado al fuego como representativo de la divinidad en general o de alguna importante divinidad de cada panteón.

Así, por ejemplo, Zeus manifiesta su poder esencial en forma de luz abrasadora, y el rayo que lo caracteriza quema y destruye como el fuego. En Roma, debía mantenerse encendido siempre un fuego en el templo de Vesta, como ocurre en la actualidad con las Olimpiadas y su antorcha ritual. Hefesto era el dios del fuego, las fraguas y los volcanes y diversos héroes padecieron sus efectos de un modo u otro en el decurso de sus vidas. Hércules murió y por consiguiente, ascendió al Olimpo,

¹⁵ ZINGANO, M., “Soberbia de la razón y uso práctico: notas sobre el destino del mito en el pensamiento clásico ateniense”, *ARETE Revista de Filosofía*, vol. XXI, n° 2, 2009.

¹⁶ ELIADE, M., *Mito y realidad*. Ed. Labor, Barcelona, 1991, 6-7.

tras arder en una hoguera encendida en el monte Era por su fiel Filoctetes o, según otras versiones, por culpa de los celos de Deyanira, su esposa, que le dio para protegerse del frío un manto que tenía la propiedad de inflamarse al contacto con el sol. El terrible castigo de Prometeo se debió a que robó el fuego sagrado del Olimpo para entregárselo a los mortales.

Entre los egipcios, las divinidades más importantes eran las solares y la consistencia del sol era directamente asimilada al fuego. Además de realizar sacrificios sobre el fuego, los egipcios creían que las almas de los difuntos moraban en los hornos del infierno, y había un lago de fuego que servía de tormento a los malvados, toda vez que el tramo en el que Osiris combatía con Apofis se llamaba Canal de las Llamas.¹⁷

Bachelard distingue dos constelaciones psíquicas en la simbología del fuego, según se obtenga por percusión o por frotamiento.¹⁸ En el primer caso, se emparenta con el relámpago y la flecha, y posee un poder de iluminación y purificación. De este fuego espiritualizante, dependen los ritos de incineración, el sol, los fuegos de elevación y de sublimación, todo fuego que transmite una intención de purificación y de luz.

Se opone al fuego sexual, obtenido por fricción, como la llama purificadora se opone al centro genital del hogar matriarcal, como la exaltación de la luz celeste se distingue de un ritual de fecundación agraria. El simbolismo del fuego orientado de esta manera marca la etapa más importante de la intelectualización del cosmos y aleja cada vez más al hombre de la condición animal. Si prolongamos el símbolo del fuego en esta dirección, el fuego vendría a ser ese dios viviente y pensante, que en la cultura hebrea lleva el nombre de Yahvé y entre los cristianos de Cristo.¹⁹

Se comprende de esta manera que el fuego sea la mejor imagen de Dios, la menos imperfecta de sus representaciones. Las religiones de mundo han considerado a la alegoría del fuego por encima del resto de las alegorías. Ruedas inflamadas, animales ardientes y hombres en cierto modo fulgurantes, son algunas de las representaciones con carácter religioso dentro del mundo cultural. El relato de la zarza ardiente (Ex. 3), donde se revela a Moisés el nombre de Dios y se ponen las bases de la idea de Dios que permanecerán vigentes a lo largo de la existencia de Israel, es un texto clave del Antiguo Testamento para la comprensión y la confesión de la fe en Dios.²⁰

¹⁷ CHEVALIER, J., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1999, 935.

¹⁸ BACHELARD, *El psicoanálisis del fuego*, Cap. IV.

¹⁹ SANZ, I., "Dios fuego", *Estudios eclesiásticos*, 77, núm. 300, enero-marzo, 2002, 77.

²⁰ RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 97.

Las preferencias por el fuego siempre se han dirigido hacia lo alto o hacia lo bajo. Esta imagen del fuego es la que mejor revela la manera en que las inteligencias celestes se conforman con Dios. Por esta razón, los hombres de todas las épocas describen con forma incandescente toda esencia supraesencial que escapa a toda representación y es esta forma la que proporciona más de una imagen visible de lo que se osa llamar propiedad teáurica. Como él solo por sus rayos, el fuego por sus llamas simboliza la acción fecundante, purificadora e iluminadora. Pero presenta también un aspecto negativo: oscurece y sofoca por su humo, quema, devora, destruye: es el fuego de las pasiones, del castigo, de la guerra.

El fuego terreno simboliza el intelecto, la consciencia, con toda su ambivalencia. La llama que sube hacia el cielo representa el impulso hacia la espiritualización. El intelecto en su forma evolutiva es servidor del espíritu. Pero la llama es también vacilante, lo cual explica que el fuego se preste igualmente a representar el intelecto en cuanto olvida al espíritu. El fuego humeante, todo lo contrario de la llama iluminante, simboliza la imaginación exaltada, lo subterráneo, el fuego infernal, el intelecto en su forma rebelde.²¹

El fuego es también, en esta perspectiva, en cuanto quema y consume, un símbolo de purificación y de regeneración, de destrucción en su aspecto positivo. “De todas las invenciones humanas, el descubrimiento del método de encender fuego ha sido probablemente el más transcendental y de más largas proyecciones”.²²

La ambigüedad del fuego, amenaza y recurso esencial, incendio devorador y cirio iluminador, le confiere un atractivo específico para pensar y para actuar. Asociado a los ritos de la fecundidad, el fuego sigue resultado excitante para el común de los mortales porque remite a los orígenes y al misterio, un lugar común de la existencia social. El fuego se manifiesta en toda su ambigüedad como puente ritual entre la naturaleza y la cultura, ya en el inicio del proceso humanizador. Pero aun en este sentido, apoyado en la metáfora cultural, sigue teniendo, según afirman los antropólogos, fuerza mítica y ritual. Purificación, protección, agregación, fundación: las ceremonias del fuego tienen una densidad muy profunda. Cabe mencionar aquí, a modo de ejemplo, el papel del fuego en las prácticas funerarias. En este tipo de rituales, el fuego cumple un papel ambivalente pues por un lado, es destructor, aniquilador, una forma de quitarse de encima el cadáver, mientras que por el otro, es regenerador de nueva vida.²³

²¹ CHEVALIER, *Diccionario de símbolos*, 514.

²² ELIADE, *Mito y realidad*, 19.

²³ Cf. MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Grencoe, The Free Press, 1948, 39. TRELISO CARREÑO, L., “La acción del fuego sobre el cuerpo humano: la Antropología Física y el análisis de las cremaciones antiguas”, *Cypsela*, 13, 2001, 90.

Al igual que en el mito prometeico, muchas culturas antiguas señalan que el fuego es algo propio de la divinidad, identificado con lo alto, o de la naturaleza. Esperan que el hombre les arrebate este preciado elemento para convertirlo en algo propio, privativo de él. Consignemos aquí dos ejemplos contenidos en el libro de George Frazer sobre el mito del fuego en los pueblos americanos.

Los Sioux, Menomonis, Zorros (Foxes) y varias otras tribus indias que habitan el valle del Misisipi, conservan la tradición de una gran inundación en las que todos los habitantes de la tierra, excepto un hombre y una mujer, se ahogaron. Los sobrevivientes solitarios escaparon, refugiándose en una alta montaña. Viendo que en su desamparada condición necesitaban fuego, el Dueño de la Vida envió un cuervo blanco para llevárselo. Pero el cuervo se detuvo en el camino a comer carroña y dejó que el fuego se apagara. Volvió entonces al cielo a conseguir más fuego; pero el Gran Espíritu lo expulsó y lo castigó, volviéndolo negro en vez de blanco. Entonces el Gran Espíritu envió la erbette, un pequeño pájaro gris, como mensajero para llevar fuego al hombre y la mujer. El pájaro hizo como estaba ordenado y volvió a informar al Gran Espíritu, que la recompensó dándole dos barritas negras de cada lado de los ojos. De aquí que los indios vean al pájaro con gran respeto; nunca lo matan y prohíben a sus niños que le den caza. Más aún, imitan al pájaro pintándose dos barritas negras de cada lado de sus ojos.²⁴

Los indios apapocúva, una rama de la stirpe guaraní, a la que pertenecen también los indios Tupinambá, relatan cómo el gran héroe Nanderigüey robó el fuego a los buitres con la ayuda del sapo. Dicen que, una vez conseguida la ayuda del sapo, el come-fuego, Nanderigüey se acostó como muerto. Así los buitres, que eran entonces los Señores del Fuego, se congregaron en torno preparándose a darse un banquete con la supuesta carroña, y con ese propósito encendieron una fogata para asar el cadáver. Pero un halcón asentado en una rama seca, muy cerca, estaba en acecho y notó que el supuesto hombre muerto guiñaba los ojos; así, pues, advirtió a los buitres que se estuvieran alerta. Pero la advertencia les fue inútil y sin gran cuidado levantaron a Nanderigüey y lo echaron al fuego. Entonces el vigoroso héroe golpeó a diestra y siniestra arrojando las brasas resplandecientes en todas direcciones. Los buitres huyeron aterrorizados, pero su jefe los exhortó a recoger las brasas dispersas, todavía no apagadas. Nanderigüey preguntó entonces al sapo si se había tragado el fuego. El sapo al comienzo quiso engañarlo pero Nanderigüey perentoriamente le administró tal paliza al bicho que lo obligó a escupir las brasas, y desde entonces el héroe mantuvo el fuego.²⁵

El fuego es un elemento natural de carácter físico-químico, factor primario de experiencia corporal. Da luz a todos, calienta nuestros cuerpos y los puede quemar: es un hecho de experiencia humana, universal. Este hecho provoca un conjunto de expectativas y otro tanto de ideas (temor, uso), pero además y mucho más importante, desde el aspecto antropológico, lo convierten en un irresistible símbolo con un

²⁴ FRAZER, G. J., *Mitos sobre el origen del fuego en América*, Emecé, Buenos Aires, 1942, 55.

²⁵ *Ibid.*, 26-27.

enorme potencial a significar. Su color y calor, y su habilidad para destruir, hacen de él un poderoso vehículo de semejanzas y desemejanzas con lo dinámico y lo vivo, con lo activo y con los sentimientos, con la pasión, la religiosidad y el misticismo.

Este simbolismo no es del todo arbitrario. Hay en el fuego algo que direcciona y canaliza hacia ciertas realidades de manera natural. El fuego, en cuanto símbolo, enuncia y comunica todo un conjunto de mensajes difíciles o imposibles de decir de otra manera; lo que no está determinado, lo enigmático, lo radicalmente distinto y ambiguo necesita de un modo de reflexión e interpretación simbólico. La presencia del fuego, por ejemplo, en el interior de una casa se ha considerado siempre, desde tiempos antiguos, como un símbolo de la unión de un grupo, ya que el hogar se interpreta como un elemento vinculador.

Son numerosas las anécdotas que Bachelard consigna en su obra a cerca de esta preciosa imagen. Baste una de ellas para ejemplificar lo que venimos afirmando:

“De los dientes de los llares pendía el caldero negro. La marmita de tres pies avanzaba en la ceniza caliente. Soplando con sus anchos carrillos en el tubo de acero, mi abuela avivaba las llamas dormidas. Todo se cocía a la vez: las patatas para los cerdos, y las mejores para la familia. Para mí un huevo fresco cocíase sobre las cenizas”.²⁶

4. CONCLUSIÓN

La necesidad de recurrir a los símbolos surge de las limitaciones del pensamiento humano. Una primera limitación se encuentra en la imposibilidad de abarcar de una sola vez la multiplicidad de nociones, de tal manera que se las pueda concebir a todas y cada una. De ahí la necesidad de recurrir a la representación simbólica. Esta limitación funcional de la mente del hombre da lugar a la función sustitutiva de un signo.

Como hemos indicado en el cuerpo de este trabajo, el fuego, como elemento natural, ha constituido uno de los símbolos privilegiados en la formación de mitos en las culturas de todos los tiempos, pero en especial en las antiguas.

Muchas veces relacionado con la calidez del hogar, este dulce fuego produce un imaginario en los pueblos, una cierta ensoñación. Bachelard pensaba que esta característica del fuego tenía sus raíces en una experiencia arcaica, con características sexualizadas, ya que el fuego es producido en gran número de sociedades tradicionales mediante el frotamiento de un elemento masculino en una cavidad femenina. El poder onírico del fuego tiene el poder de sumergirnos en un estado que podríamos llamar de embelesamiento, muy relacionado con la sexualidad.

²⁶ BACHELARD, *El psicoanálisis del fuego*, 35.

Pero este amable fuego es también el que arrasa bosques y destruye casas. Es un elemento utilizado para simbolizar el modo en que debemos expiar nuestras faltas. En este sentido, el fuego es destructor pero también purificador y abrasador. En muchos mitos, el fuego es mediador entre la naturaleza y la cultura, pero también ente el Cielo y la Tierra.

El fuego, desde la perspectiva de la imaginación creadora, le permite al hombre la transgresión de límites, la trascendencia de sí mismo, el colocarse frente al mundo. Podemos observar que en el pensamiento de nuestro autor, la imaginación creadora es la fuerza misma de la producción psíquica, la creadora de metáforas y de metáforas de metáforas, con las que constituye la trama del espíritu poético.

El mito constituye una forma de conocimiento y de saber, válida en su nivel y en su función. Degradados en los últimos tiempos, estos constituyeron una de las formas de introducir a las nuevas generaciones en la cultura de un pueblo, en su quehacer educativo.

Conocimiento científico y conocimiento mítico son complementarios y pueden ayudarse mutuamente a comprender una realidad, muchas veces compleja y a ordenar el trabajo especulativo. Aunque ambos usan una gramática diversa y un código simbólico distinto, sin embargo, se trata de dos tipos de formalización del conocimiento diversos, porque son expresiones de la misma esencia fundamental del hombre y de la especie humana que se exterioriza y se concreta en recursos mentales e intenciones respectivas un tanto divergentes.