

DIALÉCTICA Y MITO

A G U S T Í N G A R C Í A C A L V O

I

1. Sócrates sospecha, cerca de su muerte (*Fedón*, 60 e), que la filosofía a la que ha dedicado toda su vida puede no ser la μουσική que la voz en sus sueños le ordenaba cultivar, y se dedica a versificar los μυθοι más humildes que tenía a mano, los esópicos, reflexionando que "el poeta, si ha de ser precisamente poeta, tiene que hacer μυθους ἀλλ' οὐ λόγους y que él de por sí no era μυθολογικός".

2. No hay, pues, por qué confundir mito con dialéctica. Y, sin embargo, poco después nos presenta el mismo *Fedón* un Sócrates que cuenta algunos de los más elaborados mitos, una pictórica visión de la ultratumba en boca de quien dice en la *Apología* que «así como no sé nada de las cosas de ultratumba, tampoco creo saberlo». Y la confusión entre ambas cosas se hace explícita, cuando frente al impío Calicles (*Gorgias*, 523 a) Sócrates introduce la descripción del juicio de las almas, diciendo «escucha en fin un λόγος muy hermoso, que tú creerás un μῦθος a lo que pienso, pero yo un λόγος: pues como *verdad* te diré lo que voy a decirte».

3. ¿De qué manera pues, con qué sentido se combinan en los diálogos dialéctica y mito? ¿Realizan una misma función de dos modos distintos? O bien, ¿se trata de dos funciones complementarias y en cierto sentido contrapuestas? Del mito en Platón se han dicho esencialmente las tres siguientes cosas: a) que es un auxiliar necesario para el logos (*Notbehelf*, según De Vries); b) que es una superfluidad, un adorno de justificación puramente estética; c) que es un procedimiento mágico, una *επωδη* «destinée à agir sur la sensibilité», que «convient pour toucher le coeur de ces enfants que sont les hommes» (Boyancé). Es decir, manifestación de la función lógica, lúdrica o impresiva del lenguaje, respectivamente.

4. Sería fácil la explicación histórica de la mezcla, mostrando en Platón la confluencia de dos corrientes, una la de la dialéctica, que a él viene de Sócrates y los megáricos (los diálogos más 'socráticos' carecen de *μυθοι*); otra la que le llega de los pitagóricos, de la poesía arcaica más o menos sofisticada, de las teologías órficas: afirmación, profecía, exaltación y piedad religiosa. Pero no se trata de esto, sino del análisis de la relación que entre ambas cosas en sí haya, su pugna o su colaboración.

II

5. Un somero repaso, pues, de algunos tipos de enlace del mito con el proceso dialéctico. Unas veces parece tratarse de una alegoría, que es descifrada luego en un

desarrollo lógico (así Protágoras con su mito: και μυθον και λογον ειρηκα: 328 c ; pero así también con el de la caverna, llamado εικονα, de lo que véase 517 a-b; y el carácter alegórico es del todo transparente en el de Ποροσ y Πενια que Diotima cuenta en *Symp.*, 203 b). Como una modalidad de lo mismo tenemos que contar los casos en que algo es narrado como ejemplo visible confirmador de la doctrina abstracta. (P. ej., en *Alcibiades* 1, 141 d y ss.; y de aquí no serían de separar comparaciones como la del vestido en el *Fedón* o las del pastor y el tejedor en el *Político*). Tendrían así tales mitos el carácter de los ejemplos concretos (como el del fuego incluso) que continuamente maneja la lógica de Heraclito.

6. Parece algo vecino, pero es muy otra cosa, el caso en que el mito actúa, no como aclaración, sino como confirmación de la fe del oyente en lo dicho (así el final del *Gorgias*, los del *Fedón*, el de Er: véase 614 a), y de la fe también del hablante: véase cómo el mito acude a salvar la vida del feneciente Λογοσ en el *Fedón*. El mito aquí parece no repetir la labor del Logos desde otro punto de ataque, sino concluirlo, cerrarlo, viniendo a remediar a la falta de conclusión de que la dialéctica adolece.

7. No nos estraña ya ver cómo otras veces el mito tiene su propio valor explicativo, es una sustitución narrativa del puro razonamiento, como en el de la humanidad primitiva de Aristófanes (*Symp.*, 189 y ss.), o también en la historia de los sabios cretenses y espartanos en *Prot.* 842 a y ss. Y en *Fedro* aparece el mito (257 a) como una palinodia del *Logos* (curiosamente Sócrates en 229 d había desdeñado perder el

tiempo en mitos, en el intento de una explicación científica de Centauros, Quimeras, Gorgonas, poco antes de aparecer el mismo Sócrates exponiendo el mito de los caballos y su cochero); se trata de una palinodia por la ofensa que su *Logos* pueda haber hecho a *Eros*: ya que parece que para los que pecan contra *μυθολογια* (e. e. los que tratan de encarar los mitos según criterios racionales o de moral racional, como Estesícoro frente a Helena) hay un *καθαρμοσ αρχαιος*: crear a su vez un mito espositivo y limpio de todo elemento crítico (243 b).

8. Y, en efecto, el mito de la trasmigración en el *Menón*, así como el *μεγαλοσ μυθοσ* del Político, que cuenta la otra edad de los hombres de curso inverso a la muestra, a pesar de la escusadora ironía con que es presentado como una *paidia* (268 d-e; y cfr. 277 b: *θαυμαστον ογκον αραμενοι του μυθου*), presenta el carácter de una explicación valiosa en sí, con algo de 'verdad' en sí y no por recubrimiento de algo discursivo. Esto preludia el carácter de esos mitos que en verdad son por entero los últimos diálogos, el *Critias* o *Atlántico*, la renacida Atenas ideal de las *Leyes*, la *Epinómide*, y sobre todo el colorido juego del demiurgo con el mundo del devenir y el modelo del ser en el *Timeo*.

III

9. Pero veamos qué sentido tiene hablar de mitos de Platón: ¿el mito se inventa? ¿Es algo el mito que el hombre puede construir como construye un discurso? Parece que esto puede decirse de los mitos-ejemplos (§5), como el de la caverna. En los demás

casos Platón suele esforzarse en hacernos notar que el mito es algo recogido de alguien anterior (incluso el del *Político*: v. 268 e-269 c), algo que se cuenta.

10. Haya lo que haya de ficción en esto, ello muestra cómo reconoce Platón que con el mito cada hombre lo único que puede hacer (y por otra parte no puede menos de hacerlo, en cuanto lo trasmite) es elaborarlo de una u otra manera, desarrollarlo según líneas que parecen estar como implicadas en la versión por él recogida; pero la facultad mitopoética no pertenece a los hombres por separado, sino que es el mito, como las palabras mismas, una herencia transmitida desde origen inaccesible, como si los hombres tuvieran recuerdo en él y enlace con un mundo anterior a la historia misma de los hombres y el depósito, por tanto, de una sabiduría primigenia, que los actuales se transmiten y elaboran, sin saber bien tampoco en qué consiste, sino conjeturando sobre ello qué es lo que querrá decir.

11. Pero no puede el autor de tragedias inventar un mito o argumento nuevo, sino operar sobre lo transmitido (conjeturando, aunque sea en la escala de Esquilo con sus *Prometeos*), ni aun en los mitos más humildes, los de animales, puede decirse que un solo narrador (al menos hasta la época de Platón precisamente) haya inventado de raíz una fábula: no menos imposible que el que un hombre invente de raíz una palabra; así como puede el labrador sembrar, cultivar, podar, injertar, pero no hacer la semilla.

IV

12. Ahora bien, ya que no puede ser que un hombre se espere por medio de un mito, el mito en sí ¿quiere decir algo, signi-fica algo?

13. Tenemos que distinguirlo, desde luego, con precisión del cuento, de la epopeya, de la narración que se hace por gusto de sí misma, sin más interés que el de su aventura y sus palabras: el mito, por el contrario, tiene su centro fuera de sí mismo, quiere decir, evidentemente, otra cosa que lo que dice. Hasta la zorra y el león de la fabulillas están aludiendo a algo; están, como estrañas máscaras o alteradas figuras del ensueño, aludiendo a otra cosa que encubren y descubren.

14. Es decir, que el mito es siempre etiológico: pretende (sin la razón) dar razón de alguna cara del misterio del mundo que al hombre se le abre: de alguna manera responde a un por qué, sea para esplicar el valle del Peneo o las vueltas del sol, sea la condición del hombre, su condena al trabajo, su dualidad de sexo, por qué aquellos muros de piedras ciclópeas o por qué los hombres entregan en el sacrificio las entrañas de las víctimas a los dioses.

15. Nos cuesta trabajo a los hombres de las épocas de luces, que llaman al mito mentira (por creerse en posesión de una verdadera verdad con que compararlo), comprender cómo la esplicación mítica puede acallar un por qué. Mas al niño que entra en uso de razón y pregunta el por qué del nacimiento se le repite, por ejemplo, la

versión de las cigüeñas y ella surte su efecto, al menos por algún tiempo; y al hombre que por primera vez se pregunta cómo se sostiene la tierra en el espacio nos parece ridículo que le satisfaga la mención de un pilar de diamante o de una balsa flotando en el río sin fin ni principio o de un camello que la sostiene sobre su joroba: pero ¿cómo de lejos están de ese camello las leyes diamantinas de Newton? (me refiero a la época reciente en que los hombres se satisfacían con ellas para tal pregunta).

V

16. Una cosa hay que prevenir para oyentes de una época todavía historicista, y es que el mito no explica por referencia a un estado anterior de la misma cosa (en el sentido que nuestra Lingüística Histórica satisface la curiosidad acerca de la lengua remitiéndonos al estado prehistórico de dicha lengua).

17. Es engañosa la aparente disposición cronológica que el mito adopta muchas veces : ese tiempo del mito no tiene que ver con el tiempo de la historia: la προτερη γενεη (Hes. TD 160) o generación anterior a los hombres actuales, por ser anterior al tiempo histórico, no es ya un 'antes', sino un *olim*, un ποτε, ni pasado ni futuro, unos tiempos de Maricastaña que precisamente están fuera del tiempo, y de esa situación parecen sacar su fuerza explicativa.

18. Sólo impropriadamente puede decirse que han sucedido tales o tales hechos del mito (¿ha sido antes del tiempo la redención de Prometeo y su conciliación con Zeus o sucederá después de la consumación de los siglos?); y ese estar fuera del tiempo preserva al mito de toda posible objeción basada en las leyes del tiempo histórico: Prometeo está al mismo tiempo amarrado al Cáucaso y robando el fuego y diciendo su preolímpico secreto.

19. Y ese estar fuera del tiempo puede igualmente ser sustituido por un fuera del espacio: por ejemplo, el Océano y las Islas Bienaventuradas, desarrolladas en la *Atlántida*, de Platón; la evasión a la nueva edad de oro de la IV bucólica se corresponde con la evasión al Océano del epodo XVI.

20. Pues lo que importa no es un antes o un después, un origen o un fin, sino simplemente un fuera: pues a no ser a partir de un fuera de esto, ¿cómo ésto podría ser explicado?

VI

21. No confundamos, pues, fuerza explicativa con leyes de causalidad: la noción de causa (eficiente o final) está ausente del mito; del cual decimos que es etiológico (§ 14) en cuanto es explicativo; pero en él el 'por qué' y el 'para qué' no son diferentes del 'cómo' y del 'qué' mismo (nótese con qué trabajo desarrolla el griego preguntas

especiales del tipo 'por qué' y mas aún del tipo 'para qué'; y cómo en principio un τι puede servir más o menos para todo), y la convención por la que la ciencia ha seleccionado unos tipos de relaciones verdaderamente explicativas llamadas causas es ajena al mito, que explica una cosa por referencia o alusión a otra.

22. A este respecto la *Teogonía* hesiódica representa la crisis del mito: la elección del lazo de sangre o genealógico como única relación que puede explicar realmente los orígenes de los seres es un paso intermedio hacia la creación de la ciencia y de las relaciones causales.

VII

23. Para acercarnos al mecanismo del mito puede ser útil echar una ojeada al *Cratilo*: sus etimologías son una preciosa serie de mitos condensados, que confunden al lingüista que se acerca a ellos con idea de la etimología historicista (y evidentemente Platón mismo adopta ya al tratarlos la posición a medias incomprensiva que en él veremos frente al mito).

24. Qué cosa, en efecto, más ridícula que decir que ανθρωπος se llama así porque es el φναθρίν ο Ὀπωπε (399 c)? Y, sin embargo, la función etiológica queda con ello tan cumplida como con cualquier referencia al indoeuropeo o al pelasgo que la Lingüística Histórica sugiriera: pues lo que importa es que la palabra ha encontrado su sentido y su

'causa' en la remisión a elementos ajenos a ella; y el hombre, que no consiente lo sin sentido, queda de momento satisfecho.

25. La etimología del *Cratilo* consiste, en general, en enunciar las resonancias que la palabra despierta: por eso las varias etimologías acumuladas sobre una misma palabra no tienen nada de perturbador; así también un mismo hecho puede ser explicado por multitud de mitos, que desde el punto de vista científico se escluirían mutuamente: así el mito de Epimeteo y Pandora y el de los hombres de oro, adosados el uno al otro en *Trabajos y Dias*, 70 ss./109 s.

26. Es sabido cómo Freud explica la constitución de los ensueños: para representar algo que no puede expresarse en sí (por censura o por otra causa) el Yo que sueña recoge las resonancias que aquéllo despierta según las más ilógicas asociaciones (con frecuencia, las basadas incluso en juego de palabras) y las condensa y combina con una congruencia que no tiene que ver con la congruencia lógica, con el resultado de que un mismo elemento de la representación alude simultáneamente a varios elementos del plano trasonírico, y a la inversa, uno de esos elementos latentes puede manifestarse en toda una variada serie de asociaciones. El mismo Freud notó (y O. Rank desarrolló la idea) la semejanza entre la elaboración mitica y la onírica.

VIII

27. Así como el ensueño, al ser desentrañado, nos lleva a la infancia, a la prehistoria de cada hombre, así el análisis de los mitos nos llevaría a las interrogaciones y deseos de una humanidad arcaica y casi infantil, e.e. ‘no hablante’, no racional.

28. Por esto mismo, si Freud exageró al pensar en la interpretación de los sueños como una especie de traducción al lenguaje lógico, así debemos nosotros guardarnos de creer que un mito pueda ser traducido al lenguaje lógico o científico y que los mecanismos de ‘caprichosa’ asociación que rigen el mito y que hemos comparado con los del sueño tengan una equivalencia en las relaciones lógicas, de creer que el mito recubre realmente un saber lógicamente formulado; que esa traducción sea imposible es lo que distingue al mito de una alegoría.

29. Pero el mito está regido también por una especie de lógica, por la misma que la metáfora y la poesía toda está regida: por la lógica de la analogía o de identificación de lo uno con lo otro, que resulta incompatible con procesos como inducción y deducción; incluyen estos procesos una jerarquía de abstracción, una diferenciación de hechos y verdades, de descripción y explicación, ajenas al pensamiento analógico.

30. Le cabe únicamente al investigador del mito registrar las asociaciones que este despierta, intentando recorrer en sentido inverso las cadenas analógicas que han llevado al mito, pero sin esperar una versión del mito en el lenguaje de los hombres

actuales; más bien el resultado será un nuevo desarrollo del mito, un recontárselo a los hombres actuales en el lenguaje siempre de los símbolos.

31. Esa investigación -interpretación y no traducción- del mito es la labor de los poetas, que no pueden hacer sino *μυθοσ αλλ ου λογουσ*; así el poeta siempre *αινιπτεται* y el enigma en realidad no tiene solución; como no nos contentáramos con responder “es el hombre”, según dice Gide que estaba Edipo dispuesto a contestar a cualquier enigma que cualquier esfinge le propusiera; pero es que “hombre” es precisamente un símbolo y un enigma.

32. Y es probablemente lo insatisfactorio, lo inconclusivo del 'razonamiento' analógico lo que en él nos hace “asomarnos al misterio” (como dice Apollinaire que es el oficio de los poetas), vislumbrando una explicación estralingüística de lo lingüístico, trascendente de lo inmanente, que nunca, sin embargo, es ofrecida.

IX

33. Sobre la interminable hermenéutica del mito y al mismo tiempo su intraductibilidad hemos tenido ocasión de experimentar el pasado curso, en que veintitantas sesiones de los jueves nos reunieron a muchos alumnos y amigos alrededor de otros tantos mitos, que demostraron una inagotable capacidad de interpretación

mientras nos obligaban a una continua vigilancia contra la tentación de traducirlos y así acabar con ellos.

34. Pues veíamos que, cuando el mito quiere decir algo en nuestra lengua, cuando tiene una clave para su enigma, es una superfluidad, un adorno o refuerzo auxiliar del razonamiento como lo es sin duda a veces en Platón; pero veíamos que los mitos verdaderamente transmitidos nunca quieren decir nada que pueda decirse sin el lenguaje mítico.

35. Otro experimento hice con las niñas de tercer curso del Bachillerato, a las que suelo contar historias antiguas los sábados; leímos la fábula del burro que encuentra la cítara (en la versión de Fedro) sin el *επιμυθιον* o moraleja: preguntando entonces qué es lo que 'quería decir' la fábula, encontré no menos de cinco contestaciones bien diferentes y adecuadas, así como me dieron a propósito de la historia del rey Midas otras tres distintas, que pude después desarrollar muy convincentemente.

36. Nótese cómo entre las fábulas del corpus esópico es bastante fácil distinguir aquéllas que han sido compuestas para recubrir (como alegorías) la formulación racional de la moraleja de aquellas otras que recogen un auténtico mito heredado, que se presta luego al añadimiento de epimicis diversos.

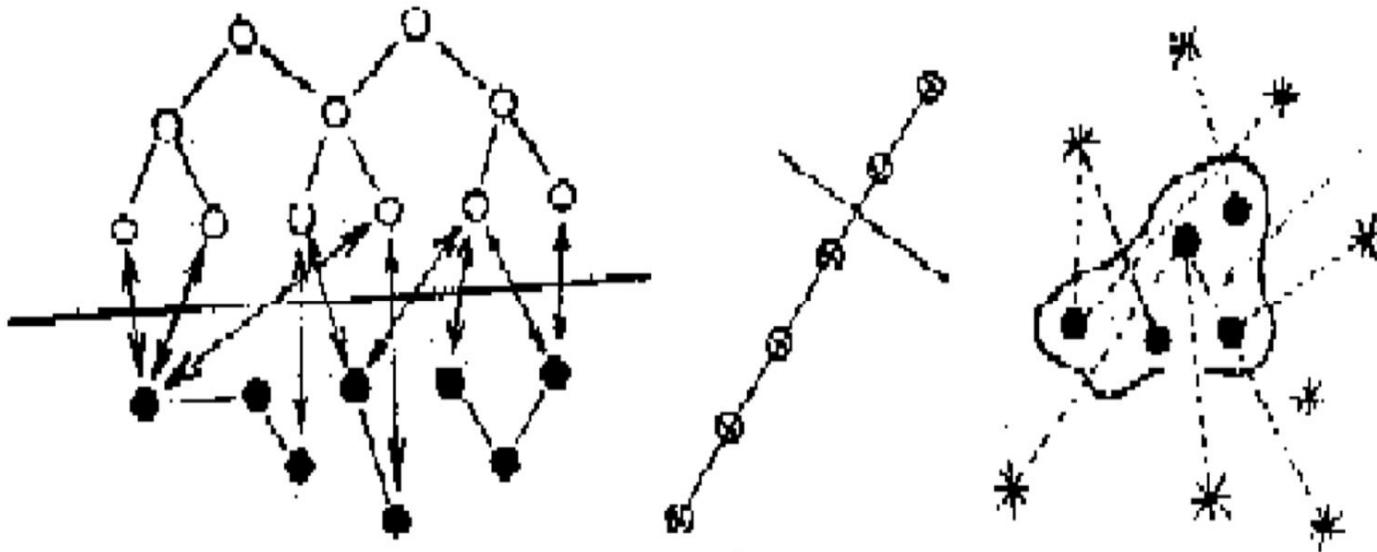
X

37. Pero he hablado de lo que es el mito para nosotros (y también para Platón), habitantes de una época que se pretende racionalista y que diríamos más propiamente científica, y es en nosotros en quienes produce los efectos apuntados en § 32; en cambio, el mito en las épocas míticas debió tener un valor de satisfacción, de aplacamiento del misterio más que de despertador de él: en su tiempo debió ser el 'razonamiento' analógico tan eficaz para tranquilizar al hombre como han mostrado serlo en la época científica la deducción y la inducción, e. e. las construcciones y soluciones de la ciencia positiva.

38. Ambos, ciencia y mito, son igualmente etiológicos en el sentido del § 21, destinados a acallar los porqués del hombre. Ha cambiado el procedimiento: la semejanza o identificación ha sido remplazada por la relación causa-efecto (el *como...*, no formulado, por un formulado *porque...*).

39. Las apariencias de la realidad son ahora referidas a una causa, que, aun siendo una abstracción, pertenece también a la realidad. De modo que la realidad de las apariencias es apoyada por su referencia a los principios abstractos de la realidad, mientras a su vez esos principios abstractos apoyan su realidad en las apariencias, en cuanto su validez se comprueba si, partiendo de ellos, se llega de nuevo en el experimento a las mismas apariencias o fenómenos.

40. Y sin embargo, aunque este apoyo es mutuo y ambos planos, el de lo explicado y el de lo explicativo, pertenecen a una misma realidad, que por lo demás flota (como los hechos que el mito relaciona) en el vacío, sin embargo, se mantiene igualmente la ilusión del apoyo de lo uno en lo otro y la eficacia (e. e. poder acallador del porqué) de la explicación. Podríamos representar el procedimiento mítico y el científico con los siguientes esquemas, donde \circ representa los fenómenos, $*$ los símbolos y \bigcirc los principios abstractos, y donde hemos añadido como procedimiento intermedio (v. § 22) el genealógico, que ordena sus elementos en cadena paterno-filial.



XI

41. Sin embargo, la diferencia más notable entre un procedimiento y otro consiste en que las conexiones mismas entre los fenómenos o entre fenómenos y principios se han sustantivizado, o sea que también las relaciones han pasado a ser hechos reales: la relación de identificación, que en el pensamiento mítico ni está formulada ni tiene realidad alguna (en el esquema, señalada con línea de puntos) , se ha transformado con el pensamiento genealógico en un real vínculo de sangre, al tiempo que la ordenación en el tiempo aparecía (línea continua), y el pensamiento científico se ha hecho relaciones causales (línea con doble flecha, indicación de apoyo mutuo), formulables y, por tanto, reales. Compárese en la evolución de las lenguas de la época científica la aparición de elementos visibles (conjunciones explicativas y conclusivas) para la expresión de las relaciones de causa-efecto.

42. Y creo que es precisamente esta sustantivización de las relaciones lo que da cuenta del surgimiento de la idea de Verdad y de la exigencia de adhesión a la verdad, propia del pensamiento científico y desconocida del mítico; pero que ya las nuevas Musas del Helicón proclaman: «Nosotras -dicen- muchas mentiras sabemos contar a verdad semejantes, mas, si queremos, también pregonar sabemos verdades».

XII

43. Hay, en efecto un punto en que la eplicación mítica o analógica es denunciada como mentira, lo cual revela que ha surgido un criterio de verdad científica, basado en las descritas relaciones causales atribuidas a la realidad.

44. Precisamente la primera ocupación de la ciencia es criticar el mito: ¿de qué sirve decir que el sol es un dios que viaja por los Hiperbóreos, cuando se sabe que el sol es un cuerpo celeste semejante a la tierra y tan grande como el Peloponeso? ¿Qué explica Zeus mismo, si no se entiende que él, Ζηνς, es el principio mismo de la vida? Los dioses no son más que un invento, y si los bueyes tuvieran manos, pintarían dioses en forma de bueyes; o ¿quién sabe si los dioses fueron grandes reyes adorados por sus súbditos tras la muerte?

La ciencia no perdona y se muestra implacable destructora del mito, absolutamente incompatible con él: incluso el que se aferra a los mitos tiene que sostener ya su creencia en ellos como creencia en verdades, e.e., al estilo de la ciencia, y nada más fanático entonces que un creyente que se aferra a la verdad del mito, como no sea un 'racionalista' que trata de despojarlo de ella.

45. Pero es justamente esa incompatibilidad lo que nos deja pensativos: ¿cómo se puede atacar de esa forma si no es a un competidor, a uno del mismo oficio? Mito y ciencia son incompatibles porque son la misma cosa: la ciencia no es más que el mito de las épocas científicas, el mito la ciencia de las épocas míticas. Y la sustitución del

uno por la otra en la Grecia arcaica no nos presenta un fenómeno esencialmente distinto de la sustitución del sistema aristotélico por el de Galileo para explicar el movimiento de los cuerpos, o del de Newton por el de Einstein.

46. Hemos visto (X-XI) las diferencias en la estructura de ambos: identificación / leyes causales; fenómenos y símbolos, que también son fenómenos, / fenómenos y principios; compatibilidad del mito con otros mitos / exigencia de verdad, incompatible con otras verdades, lo que trae consigo la sustitución de un sistema por otro. Pero su función es la misma: a saber, explicar cómo se sostiene la tierra en el vacío: explicar el por qué es igual que ordenar el caos de la manera más armónica, que es igual que tranquilizar y encantar al hombre dentro del ámbito de su sueño (con la misma convicción con que el ensueño convence al durmiente de su propia congruencia y le evita así el despertar).

47. Con lo cual tenemos justamente enunciadas las tres funciones que distinguíamos para el mito en la obra platónica (§ 3): la explicativa (o auxiliar de la doctrina racionalmente formulada), la estética y la mágica o de $\epsilon\pi\omega\delta\eta$: las cuales tres se ve ahora que no son tan diferentes entre sí como podría creerse en un principio.

XIII

48. Confío que nadie se sienta a esta altura de la exposición tentado de identificar la ciencia de que estamos hablando con la dialéctica, que era el otro polo de nuestra conversación. Conviene, sin embargo, que insistamos en esta separación entre ambas cosas.

49. No llamamos aquí dialéctica a nada especialmente intrincado, sino al ejercicio y método del diálogo. Pero por 'diálogo' entendemos un conversar desinteresado, en el sentido de que no usa las palabras como instrumento de defensa o ataque de las personas, sino que deja que ellas mismas salten de uno en otro y de lo uno a lo otro, enlazándose ellas o chocándose por sus propios intereses (he ahí el poder despersonalizador de la dialéctica, de que v. *Filebo*, 59 b, y cfr. *Carmides*, 166 c-e, *Eutidemo*, 307 b-c), haciendo, en suma, ser verdad lo que Heidegger dice de que “la palabra usa al hombre”; y dejando a un lado la cuestión de si ese diálogo se ha dado de hecho alguna vez en la historia.

50. Sólo insisto un momento en cómo se enlazan los dos sentidos de la dialéctica, en cuanto salto del uno al otro y salto de lo uno a lo otro: como la dialéctica es contradicción, pero una contradicción no movida por la ley de ataque y defensa de los hablantes, resulta que su movimiento será un diálogo o contradicción, no entre personas, sino entre palabras: un paso de la tesis a la antítesis y una identificación de la antítesis con la tesis.

51. A nadie se le oculta que el ejercicio de esa dialéctica viene (vendría) a identificarse con la filosofía misma (v. *Sofista*, 253 e), con el quehacer sin paga ni ninguna de Sócrates: la cual puede ser φιλο-σοφία, puede subsistir en tanto permanece ignorada la σοφία a la que ella se imagina tender, por cuyo amor se imagina ser movida, mientras debe desaparecer en cuanto cualquier ciencia o saber positivo se presente como un producto suyo; pero ella es improductiva, es un amor que no engendra; y en el fondo tiene razón Adimanto, cuando dice (*Rep.* 487 b-c) que la dialéctica va alejando de la Verdad.

52. “El dialéctico accede a Dios refutando al mundo”, dice Schaerer (es decir, todo lo contrario del científico y el legislador, que tratan continuamente de consolidarlo). Y eso está muy bien, está pasable, mientras no sea un dialéctico el que lo diga: porque el dialéctico ¿cómo podría afirmar que accede a Dios? ¿No sería entonces toda su dialéctica una superchería? Puede muy bien creer que el Bien (cuya idea pone Platón por cima de la idea del Ser mismo) es el motor último de la dialéctica, y que llamamos Sócrates al descubrimiento de esa inesperada relación entre la dialéctica y el Bien. Pero el Bien no puede ser formulado, y es motor del diálogo precisamente en cuanto no es formulado: Schaerer mismo dice que “la identificación de Dios y el Bien, del Sujeto y el Objeto hubiera anulado todo el trayecto intermedio, la dialéctica”, donde hay que insistir en la irrealidad de la condicional; o, según Verdenius, “hay siempre un abismo entre el último paso del ascenso dialéctico y la visión inmediata”, donde hay que corregir una cierta noción de acercamiento o ascenso que subsiste.

53. Puede el dialéctico, como el Ateniese de las *Leyes* (893 b), al entrar a discurrir de la existencia de los dioses, invocar previamente la ayuda de los dioses para ese discurrir: pues rezar se puede a lo no formulado ni sabido; pero aun cuando la divinidad hable al sentimiento, según el mismo Verdenius, “el conocimiento del sentimiento permanece inseguro”; o si quiere revestirse de fórmulas racionales -añadamos-, mentiroso: pues, con palabras de E. Gallego, una cosa sólo es mentira en cuanto se pretende verdad.

XIV

54. Durante el pasado curso dediqué con algunos amigos a leer los fragmentos de Heraclito un buen rato todas las semanas: en nombre de esos amigos, sean dichas las cosas que siguen.

55. Una es la dialéctica y otro el Λογος: el *Logos* con mayúscula, de Heraclito. De éste, del que es tal vez motor y fin de la dialéctica, el hombre hablante sólo puede hablar con lúcida absurdidad o con ironía, que liberen al Ser de la necesidad de ser: pues ¿cómo si no sería él el Libre?

56. La primera dialéctica fue la de Heraclito y de él les llegó a los sofistas y a Sócrates. El conocía bien aquella ley de la dialéctica, y con su técnica de la

contradicción vigila constantemente que nada sea dicho del *Logos* que pueda ser 'racionalmente', científicamente, entendido.

57. En el *Logos* se consuman todas la contradicciones: ¿cómo puede el *Logos* ser apresado en una formulación lógica, que no podría sino ser miembro de una nueva contradicción? El *Logos*, que es la Guerra misma, es la paz de todas las contradicciones; pero lo del hombre es la guerra, las contradicciones mismas: el juego de las contradicciones se llama dialéctica.

XV

58. Es así como la ciencia, que puede presentarse como un producto de la filosofía, es la muerte o cansancio de la filosofía; y el pensar que, en vez de refutar los saberes, construye un saber, pierde ahí mismo toda posibilidad de ir más allá, toda posibilidad de trascendencia que el pensar -Dios sabe- pudiera tener.

59. De todo lo cual, que era sin duda la más clara enseñanza de la compañía de Sócrates, Platón no podía olvidarse: por él en gran parte podemos nosotros recordar tal advertencia respecto a la vida del *Logos*.

60. ¿Cómo entonces explicarnos la aparición en sus diálogos de algunas más o menos definibles doctrinas o imágenes -ciencia o mito, que es lo mismo- al aparecer sostenidas como verdaderas? : el mundo de las Ideas coronado por la idea del Bien, normas de justicia o de educación, visión de la Ciudad perfecta (que, según se dice, trató de realizar en algún punto de esta realidad del mundo de los sueños, en Siracusa), la imagen de la relación entre el ser y el devenir, con un hacendoso artesano que trata de ajustar el uno al modelo del otro.

61. Y ¿cómo explicarnos que, en consecuencia, se nos aparezcan como manando del mismo Platón las corrientes del más riguroso escepticismo (como si el escepticismo pudiera ser riguroso y hacerse norma: todo escepticismo no es al fin sino vaga sombra del sonriente no saber de Sócrates, confundido en él con el más leal amor de sabiduría), y del mismo Platón toda especie de gnosticismos antiguos y medievales, más matemáticos o más místicos (pues nada más hermanado que ciencia positiva y gnóstico pietismo, los dos desarrollos del único germen pitagórico)?

62. Claro está que no hay por qué exigir congruencia y consecuencia a todo trance. Otra vez se nos presenta fácil la contestación histórica: habría Platón pasado por varias fases, que en los diálogos, tal como suele ordenárselos en el tiempo, han dejado su rastro.

XVI

63. Bien podríamos, por ejemplo, distinguir cuatro fases. 1ª con la *Apología* (donde estrañamente luce la dialéctica, cuando, al revés que en el trato habitual, en que la palabra se somete al servicio del interés, ataque y defensa, es el interés utilizado como pretesto para la palabra) y aquéllos, más que diálogos, prólogos como *Teages*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Eutidemo*, *Cármides* y aun *Clitofonte* y *República I* (pero ¿puede el diálogo ser más que un prólogo?).

64. 2ª fase, en que se hace notar la necesidad de algo afirmativo, y se centra la atención en el saber mítico, como ya por un lado en *Banquete*, *Cratilo*, *Ión*, aunque no se pretenda saber qué quiere decir mito y se le trate incluso con algún sarcasmo, y por otro lado en *Protágoras*, *Menón*, *Gorgias*, donde se acude al mito o saber positivo con más seriedad y aún más en el *Fedro* y en el *Fedón* o en la mayor parte de la *República*, que, empezando por tomar la constitución política como ejemplo, va olvidándose de esta calidad de ejemplo, y que rechaza como falsa la mitografía tradicional para imponer al fin un mito verdadero.

65. Hacia la 3ª fase (condicionada -podría decirse- por el fracaso del experimento político) marcaría transición el *Teeteto* (en que aún, sin embargo, parece ser la dialéctica una escala para el Bien por ella accesible) y el *Filebo* (el más empeñoso intento de síntesis de la contradicción socrática dialéctica / Bien), y tendría sus principales representantes en *Parménides*, *Sofista*, *Político*: una vuelta a la fidelidad

socrática desde la tentación de la ciencia o mito, mientras la figura de Sócrates queda detrás del diálogo como un sereno ojo vigilante de las leyes del juego dialéctico. Cuando el mito en el *Político* aparece, es cuidadosamente presentado como una *παιδία* (v. § 8) y parece querer mostrarnos la manera justa de mezclarse dialéctica con mito.

66. Pero el ansia de dominio de una verdad, el mito olvidado de que es mito, domina toda la última fase de Platón; así en el *Timeo*, a pesar de ser presentada aún la esposición como un *εικοτα μυθον* (29 d: pero otras veces se habla de *εικοτων λογων*: 48 d, 28 b-c), la creencia en la verosimilitud no es más que un disfraz de la creencia en la verdad: pues ¿no es igual que saber lo verdadero saber que esto es semejante a lo verdadero? Y en las *Leyes* el mito se ha hecho del todo ciencia positiva; y, como el que tiene la Verdad quiere tener la Ley, una ley aparecerá, que fije para siempre el fluír de la historia en una felicidad, basada al fin en cosas como el matrimonio, la división del trabajo, la educación: parece como si definitivamente el viejo maestro hubiera cedido a la tentación pitagórica de creer en el orden del caos y por última vez hubiera intentado, como dice A. Tovar, establecer el reino de Dios en este mundo.

67. El mito que se cree ciencia es la Verdad, y la Verdad es la Ley: una ley que no vacilará en decretar las más duras penas contra los que atenten a la doctrina establecida; una ley bajo la cual hubiera vuelto a ser condenado sin ninguna vacilación Sócrates, aquél que, al decir del sofista Antifonte (*Jen. Mem.* I, 6, 2-3) era culpable de que en vez de hacer felices a sus amigos los hacía desgraciados.

XVII

68. Pero no puede satisfacernos una explicación histórica de la contradicción platónica (desarrollar la dialéctica sobre la historia, sobre la línea del tiempo, es perder la dialéctica): pues 'Platón' es para nosotros algo que está ahí todo de una vez, y no es la aventura del hombre que pudo escribirlo lo que nos importa, sino la constitución misma de la obra, que trasciende de la persona, y cuyos elementos pueden tener una significación en sí y en su manera de relacionarse que escape a las intenciones con que el filósofo se proponía escribir.

69. Respecto a la persona de Platón tenemos que suponer que al menos no se le ocultaba del todo la secreta ironía que en muchos supuestos productos serios de sus intenciones aparece. Inteligentemente lo ha visto Verdenius, cuando escribe: “También los mitos, en que se espone las más de las veces la relación del hombre y Dios, tienen por objeto mantener viva la tensión (*Spannung*) en esa relación. El mito platónico es un juego. No es sólo una indicación de la imposibilidad de concebir lo Absoluto en concepciones científicas, sino una consciente evaluación de la científicidad severa. Ese método es la a-lusión en el sentido literal de la palabra. El mito a-lude a lo absoluto: *er überspielt es sogar* ”.

XVIII

70. Ahora bien, también la dialéctica es un juego. Cabe, pues, pensar que dialéctica y mito, filosofía y poesía, sean dos actividades paralelas, que tuvieran de común precisamente, no su fin, sino su falta de fin, es decir, su cualidad de juego, lo cual implica que ambos se sientan a sí mismos con la des-pre-ocupación o ironía que es enseñanza esencial de Sócrates.

71. Serían así dialéctica y mito los dos juegos con palabras que el hombre tiene: el uno por el procedimiento del diálogo o contradicción, el otro por el de alusión o confusión de lo uno con lo otro.

72. Hemos dicho cómo el mito debió en las épocas míticas encerrar un poder de satisfacción de los porqués y exigir una adhesión que le acercaría a lo que las doctrinas actuales nos ofrecen y exigen bajo el nombre de Verdad: pero en una época científica, como era ya la de Platón (piénsese en los atomistas, o en la historia que busca la αιτια y no la προφασισ), el mito, al ser tratado con una dulce ironía (no con condenación de él como 'mentira', sino quitando sentido a la declaración de verdad o mentira), puede servir para poner en ridículo la pretensión de la ciencia, cuyos mecanismos no puede ocultarse que son esencialmente del mismo tipo que los del mito, y estender así la redentora ironía también a los Saberes Positivos, que en otro caso amenazan con apresar al hombre y a Dios al tiempo.

73. El mito, en cambio, se perdería en esta su función, si, como dice el Sócrates del final del *Gorgias*, tuviéramos que tomarlo como un *Logos*. No creamos a este Sócrates: él sin duda está hablando en broma y como quien quiere asustar a Calicles con un coco. Que el propio Platón fuera consciente de esta broma, es algo que debemos concederle también, aunque algunas veces nos cueste trabajo, al menos por agradecimiento, ya que entre otras cosas, es a Platón casi por entero a quien debemos Sócrates.

74. Más duro resultaría suponerlo de Aristóteles, que en este aspecto parece ser el desafortunado continuador del Platón último (§ 66), en cuanto, perdido todo resto de ironía, parece haber convertido el mito en Verdad definitivamente, y asentado firmemente las apariencias en los principios y los principios en la experimentación, haber fundado para muchos siglos nuestra severísima ciencia (dando satisfacción a tantos miles de hombres sensatos, sin mito y sin diálogo), al tiempo que para muchos siglos dificultaba toda posible filosofía. No echemos, sin embargo, sobre un nombre lo que corresponde a una sociedad entera.

XIX

75. De todos modos he tratado de mostrar cómo la función del mito (al menos en una época no mítica) y la de la dialéctica pueden no ser incompatibles, sino más bien colaboradoras o al menos hermanables. De este hermanamiento es a veces Platón un buen testigo.

76. Pero mejor el propio Jesucristo, que siendo El el Λογος mismo, a nosotros simples mortales nos habla casi siempre por parábola, esto es, también *per aenigma*, por mito y no por *logos*; y sólo a los apóstoles les dice, cuando le preguntan el por qué de ese hablar por parábolas a los hombres (*Marc.* 4, 11-12; cfr. *Mat.* 13, 10-15 y 35; *Luc.* 8, 9-10): “A vosotros os ha sido dado el misterio del reino de Dios; mas para los que están fuera, todo por parábolas: para que viendo vean y no se den cuenta, y oyendo oigan y no entiendan”.

77. Y Juan de Mairena anota (p. 144 de la 1ª ed.) : “Hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto como en todo”.

78. Podría; por ejemplo, pensarse en una caminante compañía de dialécticos y de poetas (pero los unos son los otros según la regla dialéctica de Mairena), los dialécticos van tranquilamente por su camino conversando, y no se ocupan mucho de lo que hay a un lado ni a otro; alguno de los poetas, en cambio, de vez en cuando se aparta del camino (o sea, del grupo de los compañeros: porque camino no hay otro que sus pasos), se sube a algún árbol o colina, y después de otear a uno y otro lado y por detrás y hacia adelante, baja a sus compañeros lleno de escitación a decirles entusiásticamente lo que ha visto; pero no sabe decirlo, por supuesto, y sus palabras resultan tan enigmáticas e incongruentes, que nadie puede creer que haya visto nada en realidad; y cuando sus camaradas le hacen reflexionar sobre ello, el poeta lo cree menos que ninguno. Por tanto para nada se para la amable compañía por aquel amago

de noticia, sino siguen adelante día y noche conversando; pero las locas palabras del amigo han venido, sin embargo, a dar nueva materia y estímulo a la charla, y la curiosidad de lo que nadie puede ver ni decir se despierta en ellos más viva que nunca; y les ayudan aquellas palabras para, en caso de llegar a algún paraje deleitoso o alguna bien legislada ciudad que dice ser el término de su viaje, burlarse de esa pretensión del paraje o de la ciudad, y seguir adelante dialogando interminablemente.

79. Pero lo que antecede es solamente un εἰκὼν o ejemplo, en modo alguno un mito.