

CLAUDIO CALABRESE

Universidad de Mar del Plata

Josef Pieper al encuentro de Platón. Una relectura de las relaciones entre mito y filosofía

... ὡςπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα
πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω
καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ
φύσει φανερώτατα πάντων.

Aristóteles¹

Considero, en primer lugar, que constituye un acto de justicia agradecer a la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina la organización de este congreso internacional, que tiene por objeto la figura entrañable y magistral de Josef Pieper.

De las distintas obras del autor aquí homenajeado, que podrían guiar el recorrido que enunciamos desde el título, nos detendremos en aquella que reflexiona sobre la naturaleza del mito y sobre el significado que esta noción tiene en el contexto de la filosofía de Platón².

Nuestra contribución, modesta por cierto, seguirá el siguiente recorrido: a) presentación del texto mencionado, b) una reflexión sobre el aporte de nuestro autor a la discusión y, por último, c) una conclusión breve.

a) Sobre los mitos platónicos: la secuencia de la reflexión

Nuestro autor considera, en primer término, que los relatos de Platón rebosan de historia; con cierta ironía se pregunta si no se tratará, tal vez, de una forma de expresión didáctica, en el doble sentido de facilitar el aprendizaje, allí donde se vuelve arduo, y de una cierta disciplina para

¹ *Met.*, II 1, 993 b 10 ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924: "Pues así como los ojos de los murciélagos ante la luz del día así es también el entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza".

² *Über die platonischen Mythen*, Munich 1965 (tr. *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona 1984, versión de Claudio Gancho).

afrontarlo; al mismo tiempo parece necesario echar mano del recurso de una determinada poetización, que podría requerirse en el momento en que la investigación alcanza los límites del lenguaje discursivo.

Hacemos hincapié en el tono irónico, pues en esta primera parte se pone de manifiesto que lo lógicamente accesorio comienza a tener una importancia decisiva, una vez que la lectura de los diálogos platónicos queda en un callejón sin salida, si hemos considerado a la poesía sólo como poesía³.

Tal consideración pone en evidencia el punto esencial de la cuestión: ¿qué se entiende por mito? El intento de hacer una precisión semántica del término, tanto en el griego clásico cuanto en los idiomas modernos parece imposible, pues la confusión que encontramos deja espacio para las más diversas definiciones; la palabra *mythos* expresa diversos significados: "palabra, discurso, conversación, proverbio"; puede incluso significar la palabra pensada y no pronunciada y asimismo "historia, relato, saga, fábula"⁴. En nuestro idioma, en el Diccionario de la Real Academia⁵, encontramos: "narración maravillosa, historia ficticia, persona rodeada de extraordinaria estima, persona o cosa a la que se le atribuyen cualidades que no posee".

Así las cosas, nos preguntamos con Pieper: ¿de qué se ocupan los mitos y qué sustancia recogen?

El mito se ocupa de un hecho no acontecido aún o no verificado en su acontecer, o que quizá no acontezca, pero que representa un sentido; ésta es una de las características que le atribuye falsedad –la imposibilidad de verificación empírica– y denomina a su lenguaje "equivoco".

Lo que el mito dice no tiene literalidad inmediata, representatividad rápida en el lenguaje, porque expresa "algo" que no posee, en términos de su narrador –lenguaje humano– referente inmediato, pues su contenido es trascendente en un triple sentido: trascendente al narrador, porque no lo ha vivido para testimoniarlo en forma histórica; trascendente a su lenguaje, que sería eficaz en la descripción próxima, pero que debe volverse simbólico, es decir, recurrir a sus capacidades connotativas; y trascendente a las experiencias verificables y contextuales, vale decir, a cualquier realidad conocida con la que podría ser comparado.

³ En referencia a la afirmación de Ulrich von Wilamowitz en *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), que Pieper cita en p. 13.

⁴ Cf. PIEPER, J., op.cit., p. 16. Los aportes bibliográficos más significativos de los últimos años nos muestran a contraluz que la perspectiva de nuestro autor no ha perdido, en lo fundamental, actualidad. Cf. BUXTON, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999. Este texto reúne las ponencias del "Bristol Myth Colloquium" de 1996 y presenta diversas perspectivas de la cuestión ("Anyone wanting to learn about a single consensual view had better stop reading now" p. 15.) En lo esencial polemiza con la influyente obra de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*. En la Introducción (p. 1), R. Buxton da el tono del libro: "It has often been maintained, and it is still widely held, that the civilization of ancient Greece underwent a development from myth to reason, or –to adopt the Greek-derived terms which have sometimes assumed talismanic status in relation to the debate– From Mythos to Logos".

⁵ Cf. formato digital de la vigésima primera edición (2001) (www.rae.es) sv. *mito*.

En estas condiciones queda enmarcado el tipo de lenguaje requerido por la narración mítica, al que calificamos como "simbólico"; para ello, es preciso determinar el sentido del atributo.

"Simbólico" no significa ficticio; no es el resultado de una imaginación liberada o errónea, sino que resulta el único mecanismo posible de tensión y expresión para un lenguaje que refiere más allá de su referente. La palabra se exige en pos de las realidades divinas y, entonces, ya no es fiel, resulta insuficiente como referencia, tanto frente a la realidad sugerida como a la racionalidad que la interpreta. El mito es "mentira" enfrentado con el remoto mensaje del dios que intenta evocar. La realidad siempre es el punto de referencia básico: como sucede con el símbolo, según lo expresado hasta aquí, el mito se presenta como el paradigma de la no-ficción.

El problema de lo mítico, como narración in extenso y como lenguaje vuelto narración discursiva, se asienta en que la base de todo lenguaje es religiosa, así como la raíz de todo mito.

Señala, al respecto, el filósofo ateniense:

πάντη ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον.⁶

El mito, lenguaje en busca de su máxima tensión hacia una verdad que lo excede, se presenta como lugar de encuentro entre hombre y dios. Esa mediación es tarea del poeta, del antiguo rapsoda, quien etimológicamente es el que "cose cantos a puntadas"⁷. El hacer poético es visto como síntesis de algo que está antes ("canto") y que el hombre se encarga de unir, de "coser". La poesía entraña una unidad que es recibida y transmitida, estrictamente, un mundo mítico, entendiendo por él, un saber no inventado sino "tejido" por el rapsoda.

En la historia de las religiones se indica que en el comienzo de la genealogía humana se produce una comunicación divina cuyo destinatario es el hombre. Las narraciones mitológicas griegas se pueden reconocer con formas semejantes en otras partes del mundo⁸.

Todos los pueblos arcaicos poseen una tradición sagrada en la cual ha ingresado esa comunicación; su forma es la de "mitos", los cuales conservan, aunque no explícitamente, un mensaje básico. Los modos de transmisión llegan a desfigurarse hasta lo irreconocible ese mensaje.

"Esa verdad indestructible de la tradición mítica procede según ello del mismo Logos que se hizo hombre en Cristo"⁹.

⁶ PLATÓN, *Pol.*, 382 e: "Totalmente no engañoso es lo demoníaco y lo divino".

⁷ De "rheptein", coser y "ode", canto.

⁸ KERENYI, K., *La religión antigua*, Madrid 1972, p. 40.

⁹ PIEPER, J., *op.cit.*, p. 74.

J. Pieper sostiene que hay dos grandes puntos en los cuales no estamos más avanzados que Platón u otro pensador antiguo; en primer término, la participación de una verdad procedente de fuente divina y recibida por el oído, es decir, sin experiencia ni reflexión personal. En segundo término, no ha sido posible expresar esa verdad bajo la forma de una tesis conceptual, sino que siempre ha adoptado el esquema de "historia que se cuenta", tal como se puede nombrar al "mito".

Dos posiciones pueden comentarse como ejemplo de los caminos seguidos por el pensamiento, a la hora de desentrañar el problema del mito.

Aristóteles¹⁰ sostiene que el mito y la filosofía tienen una misma raíz, que es la maravilla, la acción de maravillarse, y coinciden en sus fines, porque quien ama el mito, también hace filosofía en un cierto modo.

En posición contraria, F. Hegel¹¹ sostiene que el mito, por su carácter arcaico, está lleno de imágenes sensibles que sirven a aclaraciones pedagógicas, no a la expresión del pensamiento. Por el contrario, cuando el pensamiento está maduro, ya no requiere de mitos.

Al respecto, en esta ponencia sobre Pieper, consideramos que el mito es una modalidad personal de aprehensión del mundo; no es inferior a la forma lógica, ni deudora de aquella, ni incompleta o balbuceante por definición. Su naturaleza depende del objeto en cuestión: está determinada por el carácter de misterio de la realidad.

En consonancia con lo expresado por Josef Pieper, von Balthasar¹² propone que el uso del mito sea comprendido desde una forma poético-vinculante, la cual denota, en principio, que su época misma ha pasado. Revela un modo de inspiración profética al hablar de aspectos que para ser filosóficamente verdaderos se deben "concretar en la trascendencia". La función poética se ordena a concretar una revelación, antes que a perfeccionar una argumentación. El autor también ve en esto la anticipación de la revelación cristiana, en tanto ella realiza la síntesis entre mito y logos. En lugar de propiciar el decurso iluminista de anteponer un mito insuficiente para completarlo con un logos eficaz, la afirmación es que la filosofía debe confiarse al mito para alcanzar su mejor conclusión.

Pero, ¿de qué modo se capta la verdad? Si para Hegel y su línea de pensamiento esta respuesta se restringe al sistema científico, para Aristóteles el tema, tal como lo presenta en su *Poética*¹³, es más complejo. La verdad se capta mediante un vehículo: πράξεως μίμησις "imitación de

¹⁰ *Met.*, A 2, 982 b 18 ss.: "ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασιῶν" ("Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos").

¹¹ Cf. *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, 1953.

¹² VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética religiosa*, Madrid 1987, t. IV, *Metafísica*, Edad Antigua, pp. 80 y ss.

¹³ 1451 a 31.

una acción o de una historia” con unidad y que refleje una totalidad unitaria.

El Estagirita reflexiona acerca de la captación de la realidad, en el marco de la unidad de acción y en referencia a la representación trágica; si la realidad no posee estructura de contenido, sino de suceso, entonces no se puede captar en una tesis, es decir, no en una cápsula cerrada y definida, sino en una historia, dinámica y desarrollada en un proceso.

Una primera aproximación, entonces: ninguna definición para mito. El intento inverso encerraría una paradoja: la captura segura y definitiva de un término proteico. Pero no es ésta nuestra pretensión, pues se trata de seleccionar, de las múltiples perspectivas, aquella que consideramos crucial para delimitar la perspectiva del trabajo. La ruta de aproximación hacia al mito elude las líneas de la ilustración, sofista, dieciochesca o materialista, y retorna sobre los autores que reclaman amplitud en el horizonte de la interpretación.

Los mitos son historias que en su narración vinculan necesariamente el acontecer humano con acciones, de tipo causal, de orden divino. Como tales, los mitos ponen en tensión los límites de la razón y se ubican en un espacio intermedio entre lo comprensible y lo creíble. De ahí la imposible literalidad de sus términos. Quien recree el mito deberá usar a conciencia el lenguaje, lo cual implica conciencia de posibilidad y paralelamente, de límite.

La forma de “historia” o “relato” que integra lo divino conduce a la calificación común y confusa de “ficticio”; en tanto no hay experiencia fenoménica de la presencia divina, los relatos en que lo divino es protagonista, se tornan irreales. Por esa misma naturaleza de historia, también en los mitos se presenta un acontecer fragmentario y sucesivo, que incorpora una estructura de hechos o acciones, desenvueltos por personajes.

El conjunto de la historia se narra sobre la base de sugerencias y con lenguaje de imágenes; no hay una propuesta de organización discursiva de las ideas, no hay deducción, ni argumentación. Ante el oyente —es preciso recordar su transmisión eminentemente oral— el mito plantea una pintura móvil de rasgos sugerentes: de ahí su influencia sobre la imaginación primero y, que luego, busque completar un razonamiento.

“La mitología consiste en mantener la idea de eternidad en la categoría del tiempo y del espacio”¹⁴.

En el mito, lo intemporal no humano se convierte al tiempo del hombre y como tal se torna narración; en el horizonte de la forma mítica de la historia hay una condensación, un núcleo que se expresa con deficiencia, pero con sugerencia. De ahí un estilo propio y distintivo en

¹⁴ WAHL, J., *Études kierkegaardienes*, París 1938, p. 444.

el lenguaje mítico. Lo no asequible se asemeja a categorías comprensibles, sensibles en su mayoría, que constituyen la imaginería poética.

El desarrollo de un mito incorporado a un modelo formal de pensamiento debe entenderse entonces formando parte integral de ésta, inserto en tiempo y espacio puntuales, y adecuándose al uso y entendimiento de su autor. Con el mito intemporal se puede hablar al hombre histórico.

b) El aporte de Josef Pieper a la discusión: el pensar mítico

Sin tradición mítica no hay pensamiento griego. La vuelta –inversión– del pensamiento racional sobre los materiales míticos permite un ejercicio de la razón sobre lo meta-racional que alcanza sus más altos objetivos¹⁵. No debemos ver los mitos como un resultado ofrecido a la imaginación, ambivalente pero concluido, sino como una narración que busca su sentido, que mueve a la razón para hacerla entender. Y en ese movimiento, en tal empuje, los caminos adoptados por la razón para interpretar serán no sólo variados, sino incluso contrarios.

Se conjugan tres características fundamentales cuando intentamos establecer los límites del mito; al decir de Luc Brisson¹⁶, son las siguientes: el mito no es verificable ni argumentable, sino eficaz.

La primera, válida para todo tipo de narración mítica, y, en particular visible para los mitos escatológicos tal como los crea Platón y los presenta Pieper en la obra que nos ocupa; la segunda, en referencia al modo expresivo excluyente, pues, si el mito fuera argumentable, anularía su identidad misma, para resultar una expresión lógica; y la tercera, indica que el mito sirve a develar algo que debe ser conocido, o, en principio, intuitivo, y debe llevar a creer en él, en tanto guarda un bien para el hombre.

Cuando el mito aparece solo, es decir, presidiendo una forma estética en un texto poético, no es extraño sino natural. Pero una nueva perspectiva se impone cuando se relaciona con el proceder filosófico; ello exige una mirada en solidaridad, para lograr que ambos modos sirvan a la verdad. Éste es uno de los puntos originalísimos del pensamiento griego, que alcanza su plenitud en los diálogos platónicos.

En la exposición filosófica, la relación *mythos-logos* muestra un entramado. Los diálogos de Platón ubican uno y otro en solidaridad; en ellos, el mito tensa la búsqueda de verdad iniciada por vía demostrativa mediante una narración no confirmable que encuentra su frontera en la

¹⁵ GADAMER, H. G., *Mito y razón*, Barcelona 1997, p. 28: "... la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante".

¹⁶ BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982.

experiencia humana del mundo. El mito, de fuente arcaica, de origen divino, adopta en la cima del discurso racional una tonalidad religiosa, casi profética¹⁷.

La relación de continuidad que los textos, poéticos o filosóficos, establecen a la hora de buscar una "nueva verdad" entronca con un concepto extraño al oído moderno: el de tradición, más aún, tradición sólo y en cuanto refiere a un hacer vinculante. La verdad de los mitos se hace rediviva en la interpretación de materiales preestablecidos, modelados según un criterio incompleto, pero no ficticio. La "nueva verdad" se revela como una misma y arcaica verdad, encubierta inicialmente ante la insuficiencia de la visión humana y, en consecuencia, fragmentaria; develada luego, ante el talante de una inteligencia que conjuga la doble articulación de *mithos* y *logos*.

Esta tensión y solidaridad antes mencionada, que Pieper sigue en la obra de Platón, puede también rastrearse en el Estagirita y así comprobar la profunda unidad de la cultura griega en su despliegue histórico; Aristóteles establece esta jerarquía en el pensar helénico:

"Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera.

"Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común.

"Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdida, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones"¹⁸.

El Estagirita distingue en el conjunto de mitos sobre los dioses aquellos que remiten a un tronco verdadero y otros que son añadidos con fines persuasivos para la multitud. Los primeros son transmitidos por los antiguos con valor de tradición; los segundos, para ordenar en provecho del bien común. Interesan ahora los primeros: "los antiguos", quienes estuvieron en el tiempo primordial, han dejado un saber bajo la forma de "mito" cuya vertiente es divina; es eso hay que detenerse, sobreentendiendo que "lo demás" es mítico en un sentido segundo y subordinado.

A continuación —la división en párrafos ajena a la fuente intenta ordenar este comentario— sigue la distinción entre lo originario verdadero

¹⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁸ *Met.*, XII, 8, 1074 b.

y lo añadido, en orden a realzar que lo "verdaderamente primitivo" es decir, "lo verdadero", es el carácter divino de las sustancias primeras, envuelto y confuso por una sucesión de elaboraciones —artísticas y filosóficas— en riesgo de perderse, pero finalmente salvadas como reliquias. Sólo de ese modo se manifiesta la tradición de los primeros.

Los mitos arcaicos entrañarían, según Aristóteles, un pensamiento más tarde desarticulado o fragmentario, e incluso, fabulado o exagerado. No obstante, el mito busca recordar ciertos acontecimientos olvidados en su totalidad, aún presentes en lo esencial y necesarios para una comunidad tradicional.

c) Conclusión

Entendemos que el aporte de J. Pieper implica, en lo esencial, que la relación entre mito y filosofía nos permite examinar, con la complejidad que le es propia, la cuestión acerca de qué significa pensar. Nuestra cultura, con la que nuestro autor dialoga, modelada por la fuerte e incesante presión del escepticismo, parece buscar el establecimiento del estatuto del discurso filosófico (y el lugar que en éste tiene el orden simbólico), de la ficción y de sus respectivos límites.

Las tendencias centrífugas que experimenta la conciencia contemporánea han impuesto que el sentido se construye y, en consecuencia, la discusión queda circunscrita a la naturaleza de los medios y al nivel de descripción o conocimiento que puede esperarse del lenguaje, como arquitecto de la construcción del sentido a que hacíamos referencia anteriormente; en otras palabras: los diferentes momentos de una subjetividad lacerada y lacerante, una y otra vez.

Sin embargo, el hombre expresa con su sola presencia, es decir, revela su forma; ningún otro ente tiene un modo de existir que implique este acto comunicativo; esta presencia a la que aludimos es simbólica y por ello utiliza símbolos para comunicarse. Empleamos el término "simbólico" en su sentido más arcaico: así se denominaba, en la cultura griega, a cada una de las dos partes de un objeto que se divide y que, al reunirse, permite identificar a los portadores. Esto implica, en un sentido inmediato y básico, que el yo se reconozca a sí mismo en el otro; por ello toda comunicación humana es dialógica: la relación no depende sólo de la cosa simbolizada sino también de la operación del que comprende.

En términos de Josef Pieper, esto expresa uno de los conceptos más profundos de la teología cristiana desde los primeros tiempos: el que explica el pensamiento de Platón como un conocimiento derivado de fuente divina:

... al comienzo de la historia humana está el hecho de una comunicación divina propiamente dicha dirigida al hombre. Lo que en ella se transmitía ha entrado en la tradición de otros pueblos, es decir, en sus mitos y en ellos se ha conservado y está presente, de una manera segura aunque desfigurada...

En este sentido no hay diferencia alguna entre lo que creen los cristianos y los mitos que narra Platón, pues es una historia que se despliega en la frontera entre lo divino y lo humano.

Con palabras del propio Platón: Un presente de los dioses a los hombres, o con la inigualable resonancia del original:

θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις.¹⁹



¹⁹ *Filebo*, 16 c 5.