

Los mitos en Aristóteles

Μῦθος es *palabra* en su significado primero y más directo, como λόγος; y μυθέω, como λέγω, es hablar, decir. Por consecuencia, tanto *mito* como *logos* es lo dicho, el contenido significado en la palabra, e incluso el discurso de palabras en una unidad lógica (tratado) o recitativa (fábula, poema). Por eso en Aristóteles, como en general en toda la literatura griega, se emplean en ocasiones como términos sinónimos. Así, por ejemplo, a las fábulas de Esopo las denomina unas veces μῦθοι Αἰσώπειοι¹ y otras λόγοι Αἰσώπειοι², y refiriéndose al contenido argumental de los poemas épicos o dramáticos los dice *mitos* en la *Poética*, mientras que la *Retórica* llama *logos* a las fábulas con personajes animales; y hay —dice— unidad de discurso o *logos*, por disponerse en un solo conjunto narrativo, en amplios poemas, como la *Ilíada*³.

Pero *mito* y *logos* tienen ciertas connotaciones significativas que los diferencian. El decir de λέγειν es el acto de reunir (en su significado original, «cosechar»), ordenar con el espíritu; de ahí que *logos* sea también la palabra de la mente, el discurso racional, la razón objetiva o contenido inteligible de las cosas y la misma facultad razonadora. Mientras que μυθέω por una parte indica algo oculto, encerrado (μύω, «cerrar»), y un inicio de apertura o manifestación (μυέω, «iniciar en los misterios»);

1. *Meteor.* II, 356 b 11.

2. *Ret.* II, 20, 1393 a 30.

3. *Poét.* 20, 1457 a 28-29.

por otra es el decir, narrar la ficción, lo fantástico, la fábula; y *mito* sea, en consecuencia, ese contenido entrevelado del misterio, o el de la narración fabulosa, y todo argumento imaginado o fábula. De ahí que se contrapongan frecuentemente *mito* y *logos*, o *mito* y *aletheia*.

Estas variantes semánticas de *mito* y vocablos afines hace que el Estagirita se refiera a ellos y valore su contenido, según los casos, de muy distinta manera. Así, en *Historia de los animales* ⁴, trata despectivamente de «mito» y «necedad» la explicación de Heródoto sobre el parto de las leonas ⁵, y en otro lugar ⁶ le califica en el mismo tono despectivo de «mitólogo», por cuanto se hace intérprete de relatos estúpidos sin fundamento ni posibilidad. En un tono similar se refiere a ciertas interpretaciones sobre la longevidad de los ciervos ⁷ y a las fábulas que hacen nacer de una hoguera al mirlo y la oropéndola ⁸. A propósito de las lobas —dice también— «circula un mito que tiene todas las características de un cuento: se pretende que las lobas paren todas juntamente durante doce días cada año» ⁹. En cambio no es una fábula (*mito*) la existencia de los pigmeos ¹⁰, «se trata efectivamente de una raza de talla pequeña». En los *Meteorológicos* ¹¹, hablando de los montes Ripaos (los Alpes de Transilvania) dice que su altura ha dado lugar a relatos un tanto fabulosos (λογούμενοι λόγοι μυθώδεις). Y creer, como Demócrito, que el agua del mar disminuye y acabará por desaparecer, «es admitir una historia del género de las fábulas de Esopo» ¹².

4. *Hist. anim.*, VI, 31, 579 b 2.

5. Afirma Heródoto (*Hist.*, III, 108) que la leona no pare más que una vez en la vida y sólo tiene un cachorro. Este, desde que comienza a moverse en el seno de la madre, con sus garfas le desgarrar el útero, siendo expulsado éste con la cría en el momento del parto.

6. *Gen. anim.*, III, 5, 756 b 6.

7. "En cuanto a la duración de su vida, la fábula dice (μυθολογείται) que es muy larga; pero más bien parece que este cuento (μυθολογούμενον) no tiene ningún fundamento" (*Hist. anim.*, VI, 29, 578 b 23-25).

8. *Ib.*, IX, 1, 609 a 10.

9. *Ib.*, VI, 35, 580 a 14-15.

10. *Ib.*, VIII, 12, 597 a 7.

11. *Meteor.*, I, 13, 350 b 8.

12. *Ib.*, II, 3, 356 b 10 ss.

En un empleo de estos vocablos con sentido positivo, sí le parece verdad lo que se cuenta (μυθολογοῦσι) del mar Muerto, en Palestina, «que si se arroja en él a un hombre o animal atados, flotan sin hundirse»¹³. Y en los tratados éticos y en la *Política* incorpora junto a hechos verídicos otras historias legendarias y mitológicas como textos aclarativos de normas o caracteres morales, de hechos sociales o de preceptos legislativos.

Así en la *Ética a Eudemo*¹⁴, refiriéndose a los enamorados, a quienes el amor hace superar el miedo y les impulsa a arros-trar los peligros, alude como ejemplo «al héroe que dio muerte al tirano de Metaponte», en la Magna Grecia, y a Teseo, «aquel cuyas empresas tuvieron lugar en Creta, según cuenta la mitología». Y en la *Ética a Nicómaco*¹⁵, hablando de los azares de la existencia humana, se refiere a quienes habiendo vivido en prosperidad, se encuentran en la vejez sujetos a grandes calamidades: «como se cuenta (μυθεύεται) de Príamo en los poemas troyanos». En la *Política*¹⁶ menciona al rey Midas, a quien, según narra la leyenda (μυθολογοῦσι), cuando tocaba se le convertía en oro», como ejemplo de que la felicidad no se encuentra en las riquezas; ya que «aun siendo rico en dinero, puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario, y sin duda es una extraña riqueza ésta que no impide que el que la posee en abundancia se muera de hambre». Recuerda a Heracles¹⁷, abandonado a su suerte por los argonautas, para explicar la tendencia en los pueblos democráticos a condenar al ostracismo o al destierro a quienes «por su riqueza, por sus muchas relaciones o cualquier otra fuerza política», descuellan entre sus conciudadanos: «la nave Argos no quería llevarlo con los demás porque era muy superior a los otros tripulantes». A propósito de Filolao de Corinto, para subrayar el hecho de que

13. *Ib.*, II, 3, 359 a 16 ss.

14. *Etic. Eud.*, III, 1, 1229 a 24.

15. *Etic. Nic.*, I, 9, 1100 a 7-8.

16. *Polit.*, I, 9 1257 b 16. En los textos de la *Política* usamos la traducción de J. Marías y M. Araujo (*Aristóteles, Política*, Edición bilingüe y traducción. Madrid, 1970).

17. *Ib.*, III, 13, 1284 a 22.

legislara fuera de su ciudad natal, menciona sus relaciones afectivas con Diocles y lo que cuentan (μυθολογοῦσι) sobre el lugar y disposición de sus sepulturas: «Filolao era de la familia de los Baquiadas y, enamorado de Diocles el vencedor de los juegos olímpicos, cuando éste abandonó la ciudad horrorizado del amor de su madre Alcione, marchó a Tebas, y allí vivieron ambos hasta su muerte. Todavía hoy se enseñan sus sepulcros, que pueden verse el uno desde el otro, pero sólo uno de ellos desde el territorio corintio, el otro no, y cuentan que ellos mismos dispusieron así su sepultura: Diocles, por aversión a aquella pasión, no quiso que Corinto se viera desde su túmulo, y Filolao quiso que se viera. Esta es la causa por la que residieron en Tebas, y Filolao dio leyes a los tebanos sobre diversas cuestiones»¹⁸. Así se explica que un miembro de la familia de los Baquiadas, antigua casa real de Corinto, se haya exiliado voluntariamente de su patria, abandonando familia, honores y poder, y legislara en Tebas¹⁹.

La leyenda del emperador asirio Sardanápalo, con base histórica muy deformada, es citada en varias ocasiones por Aristóteles. En la *Ética a Eudemo*²⁰ habla de él, junto a un Smindiride el Sibarita, como «personaje famoso que no ha buscado en la vida otra cosa que continuas delicias» y es admirado por quienes «colocan la felicidad únicamente en los goces»; y en la *Ética a Nicómaco*²¹ reprueba a quienes desde puestos elevados «se asemejan en sus pasiones a Sardanápalo». Ya en el *Protéptico*, escrito de juventud, se refería al epitafio colocado sobre su tumba: «digno de una bestia y no de un rey»²². En la *Política*²³ el final legendario de este personaje le sirve de ejemplo para ilustrar una de las causas de las conspiraciones y el regicidio: el desprecio. En este caso por verle cardar lana con sus

18. *Ib.* II, 12, 1274 a 30 ss.

19. Cf. J. AUBONNET en nota al texto (*Aristote, Politique. Texte établi et traduit*, t. 1, Paris 1960, p. 174).

20. *Etic. Eud.* I, 5, 1216 a 16 ss.

21. *Etic. Nic.* I, 5, 1095 b 19 ss.

22. ROSE, *Aristotelis fragmenta*, fr. 90.

23. *Polít.* V, 10, 1312 a 2 ss. Cf. J. AUBONNET en nota al texto (*O. c.*, t. 2, 2.ª P., Paris 1973, p. 210).

mujeres. Añadiendo el Filósofo con criterios de sentido común: «si los que cuentan la historia (οἱ μυθολογοῦντες λέγουσιν) dicen verdad y si no es verdad en su caso pudo serlo en el de algún otro».

Con esta misma función de ejemplo explicativo o aclaratorio, para lo que nada o poco implica la verdad o mentira de su contenido objetivo, se refiere también Aristóteles a leyendas y mitos en sus tratados físicos y de historia natural. Así en la *Física*, hablando del tiempo y de la mutación necesaria para que pueda ser percibido, nos dice: «en efecto, cuando no sufrimos cambios en nuestro pensamiento, o no nos apercebimos de ellos, nos parece que no ha pasado el tiempo; es la misma impresión que tienen las gentes al despertar, las cuales, según la fábula (μυθολογουμένοις), han dormido en Sardes junto a los héroes»²⁴. En *Historia de los animales*²⁵, sobre unas ciertas «garzas estrelladas», llamadas también «perezosas», recoge la explicación popular dada a ese carácter: «una leyenda cuenta (μυθολογεῖται) que fueron formadas antiguamente por la metamorfosis de esclavos y, como indica su apodo, son los más perezosos de estos pájaros». La creencia popular sobre el parto de las lobas, que antes hemos mencionado, se explica —dice Aristóteles— «por el mito siguiente: es el número de días durante los cuales se ha hecho viajar a Leto desde las Hiperbóreas hasta Delos, metamorfoseadas en loba por temor a Hera»²⁶. En *Las partes de los animales*²⁷, al establecer por vez primera su doctrina del alma como forma del cuerpo, principio sustancial del ser del viviente y causa de la unidad orgánica de sus partes, alude igualmente a las transformaciones tan frecuentes en la mitología griega: «Porque es un hecho que desaparecida el alma el ser viviente ya no existe, y que ninguna de sus partes permanece la misma, salvo en cuanto a la configuración exterior, como en las fábulas (μυθενόμηνα) los seres transformados en piedra».

24. *Física*, IV, 11, 218 b 24.

25. *Hist. anim.* IX, 17, 617 a 5-7.

26. *Ib.* IV, 35, 580 a 16-19.

27. *Part. anim.* III, 1, 1229 a 24.

Mῦθος en la Poética

En la Poética hace Aristóteles una exposición del μῦθος como parte integrante de la tragedia. *Mito* tiene allí el sentido de argumento o fabulación en cuanto acción desarrollada: «la imitación de la acción es el mito, pues llamo aquí mito a la composición de los hechos»²⁸; y es para Aristóteles el elemento principal de la tragedia. La tragedia es, efectivamente, en el sentir aristotélico, imitación de un acontecimiento en la vida del hombre mediante la representación del hecho y no por su simple relato; hecho o acontecimiento donde paradigmáticamente se realiza la felicidad o la desdicha de una persona. A esa acción se subordinan los pensamientos y la expresión poética, los personajes y sus caracteres. Con pensamientos bien elaborados y aciertos expresivos no se consigue una buena tragedia, acercándose más a la perfección de ésta la que, inferior en estos aspectos, acierta en la fabulación y en estructurar los acontecimientos. Incluso sin caracteres —que para Aristóteles ocupan en la tragedia el segundo lugar en importancia²⁹— puede haber tragedia; pero no sin acción. El mito tiene, pues, condición de fin, al que los otros elementos de la tragedia quedan condicionados y se ordenan como medios. Y también aquí el fin conserva su condición de causa principal y determinante primero, como en la teleología de la naturaleza y de la vida. «Los personajes —dice— son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula (μῦθος) son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo»³⁰. El *mito* es, por consiguiente, «el principio y como el alma de la tragedia»³¹, y el

28. *Poét.* 6, 1450 a 3-5. Para los textos de la *Poética* usamos la traducción de V. GARCIA YEBRA (*Poética de Aristóteles*, Edición trilingüe, Madrid, Gredos, 1974), aunque conservando por razones obvias el término *mito*, que él traduce por *fábula*.

29. *Poét.* 6, 1450 a 39. Sobre la ordenación aristotélica de los diversos elementos de la tragedia, cf. V. GARCIA YEBRA, *O. c.*, p. 266, n. 113.

30. *Poét.* 6, 1450 a 19-23.

31. *Ib.* 6, 1450 a 38-39. La preeminencia del fin es afirmada muchas veces por Aristóteles: cf. *Ret.* I, 7, 1374 a 3-4; *Part. anim.* I, 1, 639 a 11 ss., 641 a

poeta dramático —como el épico— lo es no por su virtuosismo como versificador sino en cuanto artífice de *mitos*³².

Las peripecias con que se desarrolla la fábula, las agniciones —que tan destacado papel jugaban en el teatro de la época— y los restantes elementos de la representación deben integrarse, como partes del mismo, en la unidad del *mito*; han de surgir —en virtud del principio de la mimesis dramática—, de modo connatural, del mismo núcleo del hecho escogido o inventado; no por mera sucesión temporal: «deben nacer de la estructura misma del *mito*, de suerte que resulten de los hechos anteriores o por necesidad o verosímilmente». Y aclara: «es muy distinto, en efecto, el que unas cosas sucedan a causa de otras y el que sucedan después de ellas»³³. Conjuntamente con ese desarrollo y en virtud del mismo principio de la mimesis, las reacciones de los personajes tienen que responder a la lógica de su conducta, de manera que cuanto dicen o realizan sea apropiado a su carácter y a la situación en que se encuentran, respondiéndolo de modo connatural —«necesaria o verosímilmente»— a tal carácter y tal situación.

No afecta a la esencia y desarrollo del poema o del drama que el contenido del argumento se refiera a algo sucedido realmente o simplemente imaginado —total o parcialmente— por el poeta. Y no hay que olvidar la preeminencia en la tragedia griega clásica y en los poemas homéricos, de los grandes temas mitológicos y las leyendas épicas. Lo que, sin duda, no podía Aristóteles dejar de tener en cuenta.

Los mitos cósmicos y sagrados

Jaeger destaca en el *Eudemo* y en otros escritos primerizos el uso platonizante que de los mitos hace Aristóteles, viendo en ello uno de los puntos de vinculación del joven filósofo a las concepciones de su maestro. Tal sería el caso de la *anámnesis*. «La inmortalidad personal que enseña el *Eudemo* se mantiene

12-14, 641 b 12; *Etic. Nic.* I, 2, 1094 a 18-22; I, 5, 1097 a 21; *Met.* II, 2, 994 b 9-10; V, 2, 1013 a 33 ss.

32. *Poét.* 9, 1451 b 27-28.

33. *Ib.* 10, 1452 a 18-21.

en pie o sucumbe necesariamente con este dogma platónico. Platón apoyó su gran descubrimiento lógico, lo *apriori*, con el mito de la reminiscencia. En un principio siguió el joven Aristóteles las vías de este mito, y nada nos autoriza a mirar esta manera de pensar, que es un dogma fundamental en el *Menón* y en el *Fedón*, como una simple metáfora en el discípulo. Pero en el momento en que éste comprendió claramente la naturaleza específicamente lógica del pensamiento puro, y advirtió que la memoria es un fenómeno psicofísico, negó que el *Nus* fuese capaz de reminiscencia, y abandonó la preexistencia y la inmortalidad. En el *Eudemo*, sin embargo, aun no ha llegado al punto en que el mito realista de Platón iba a dividirse en sus dos elementos, la poesía y el pensamiento»³⁴. Recordemos, efectivamente, el juicio posterior que sobre tales concepciones expresa Aristóteles en el tratado *Del alma*: «Nuestros teóricos se esfuerzan solamente en determinar qué suerte de ser es el alma, pero para el cuerpo que debe recibirla no aportan ninguna otra explicación; como si, conforme a los mitos pitagóricos, se pudiese y no importase cuál alma penetre en no importa qué cuerpo»³⁵.

Aunque Jaeger canaliza la exposición según los esquemas —discudos— en que a su juicio evoluciona el pensamiento de Aristóteles, es cierto que éste no emplea después ni supone en su doctrina ninguna clase de mitos al modo platónico. El uso parco que en ocasiones hace de los mitos sagrados y cósmicos tiene un carácter más racional y positivista.

Habla de Atlas, quien, según el viejo mito, apoyándose con los pies en la tierra sostendría el cielo con sus hombros. No se puede admitir —dice— la concepción en que se apoya este mito, «como si el cielo tuviese necesidad de un Atlas para subsistir»; pero hay una vislumbre de verdad al dar a aquél como soporte una «necesidad» animada. «Parece, en efecto, que los autores de este mito hayan tenido las mismas concepciones que los pensadores más recientes: se representan todos los cuerpos de la

34. W. JAEGER, *Aristóteles*, Versión de José Gaos (México 1946) p. 66.

35. *Del alma* I, 3, 407 b 22.

región de lo alto como pesados y de naturaleza terrosa y, en su mito, le dieron al cielo como soporte una necesidad animada»³⁶. O bien —como se expresa en otro lugar— «parecen haber imaginado este mito con la idea de que este personaje es una especie de eje, y que hace girar el cielo alrededor de los polos. Esto podía parecer racional, ya que la tierra es inmóvil. Pero decir eso es afirmar necesariamente que la tierra no es una parte del universo»³⁷.

Se refiere en otra ocasión al mito de Afrodita, nacida de la espuma del mar, y lo encuentra acertado; pues también el líquido seminal, formado, según él, de aire caliente y agua, es una espuma. De la espuma (*αφρός*) —añade, recogiendo una etimología popular, o estableciendo él mismo tal etimología— se deriva el nombre de Afrodita. «Por lo demás, parece que tampoco los antiguos ignoraron que la naturaleza del esperma es la de una espuma. En todo caso de esta sustancia derivaron el nombre de la diosa que preside la unión de los sexos»³⁸.

En otro lugar, refiriéndose también a Afrodita, nos dice que «el primer mitólogo (*μυθολογήσας πρώτος*) tuvo razón al unir a Ares con Afrodita, pues todos los guerreros parecen inclinados al amor, ya de los hombres, ya de las mujeres»³⁹.

Habla en la *Política* de los inconvenientes pedagógicos de las flautas («no es un instrumento de carácter moral, sino más bien orgiástico» y «tiene para la educación el inconveniente de impedir el uso de la palabra») ⁴⁰, por lo que encuentra significativo y razonable (*εὐλογως*) el mito que sobre ella contaban los antiguos: «dicen que Atena, después de haberla descubierto, la tiró. Y no está mal afirmar que la diosa hizo esto disgustada al ver que la flauta desfiguraba el rostro; pero es más verosímil que lo hiciera porque el aprender a tocar la flauta en nada contribuye al cultivo de la inteligencia, puesto que atribuimos a Atena la ciencia y el arte»⁴¹.

36. *Del cielo* II, 1, 284 a 18-23.

37. *Mov. anim.* 3, 699 a 27-32.

38. *Gen. anim.* II, 2, 736 a 18-21.

39. *Polít.* II, 9, 1269 b 28.

40. *Ib.* VIII, 6, 1341 a 21 ss.

41. *Ib.* VIII, 6, 1341 b 2 ss.

Valoración aristotélica de los mitos

Dejamos aparte el sentido peyorativo que a veces tiene en Aristóteles la palabra mito. Nos referimos al uso positivo que hizo de los mitos —en sus diversos géneros— y al grado de valoración que les atribuye.

Como ha podido verse, no los incluye dentro del desarrollo mismo de su doctrina, en el núcleo de su pensamiento científico o filosófico. Los presenta más bien como una aclaración que se sobreañade a un punto de doctrina ya expuesto y terminado en su formulación conceptual. El mito no es para el Aristóteles que estructuró sus modos lógicos de pensar y su doctrina del ser, ni el punto de arranque o la condensación apropiada para un proceso filosófico —como es el caso de los mitos platónicos—, ni su formulación conclusiva.

Tienen en primer lugar para Aristóteles, cuando se usan correctamente, valor de ejemplos. Por lo que se puede aplicar a los mitos —a todos ellos, en sus diversas formulaciones: fábulas, parábolas, leyendas, historias, mitos cósmicos o religiosos— lo que afirma de los ejemplos al tratar de la argumentación retórica: el ejemplo es semejante a una inducción, y la inducción es principio de razonamiento⁴². Entre los ejemplos —dice allí— unos se refieren a hechos sucedidos y otros a cosas inventadas, distinguiendo entre estas últimas, dos especies: las parábolas (al modo de Sócrates) y las fábulas (al modo de Esopo). Argumentar por sucesos históricos es más útil para la deliberación, ya que «por lo general lo futuro se asemeja al pasado»⁴³; en cambio las fábulas son más aptas para el pueblo, y tienen la ventaja de que siempre es posible componerlas acomodándolas al asunto que se trata, mientras que no siempre es posible disponer de un hecho histórico apropiado. Con la condición, en cualquier caso, de ser capaces de percibir las semejanzas, cosa que facilita la filosofía.

Dado ese carácter de inducción que atribuye a los ejemplos,

42. *Ret.* II, 20, 1393 a 26.

43. *Ib.* 1394 a 7-8.

el fabular o componer historias ejemplares supone la experiencia; tratar de asuntos de los cuales no se tiene esa experiencia, «es necio y de falta de educación»⁴⁴.

Ahora bien, por inducción alcanzamos los primeros principios, iniciamos un proceso de universalización⁴⁵. Lo que de algún modo se alcanza también en el ejemplo, que es por eso, como designa el mismo vocablo griego, *paradigma* (παράδειγμα). Doctrina que Aristóteles desarrolla, potenciándola, al explicar los mitos poéticos.

En el poema o el drama no se atiende a lo individual de un personaje o a lo concreto de una situación, sino a sus condiciones típicas, válidas para muchos, por lo que se aproximan a la universalidad científica, y la verosimilitud o necesidad poéticas asemeja sus desarrollos a los procesos de causalidad. De ahí la preeminencia de orden filosófico que concede Aristóteles a la poesía sobre la historia.

«Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga

44. *Ib.*, II, 21. 1395 a 6.

45. Cf. *Anal. Post.*, II, 19, 100 b 3; *Topic.*, I, 12, 105 a 13-19: "En cuanto a la inducción, es el paso de los casos particulares a lo universal... La inducción es un procedimiento más persuasivo (que el razonamiento), más fácilmente conocido por medio de la sensación y, por consiguiente, más accesible al vulgo".

nombres a los personajes; y particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibiades»⁴⁶.

Puede el poeta narrar sucesos históricos sin ser por ello menos poeta⁴⁷, siempre que esos sucesos contengan valores típicos de universalidad; con la ventaja incluso de que entonces la verosimilitud de lo narrado es incontestable, ya que «lo sucedido, está claro que es posible, pues no habría sucedido si fuera imposible»⁴⁸.

Tal era el caso, en el sentir de Aristóteles como en el de sus contemporáneos, de la mayoría de las tragedias clásicas griegas, cuyos personajes y el núcleo argumental —para nosotros míticos o legendarios— eran para ellos individuos concretos y hechos históricos.

La historia se eleva así, al aproximarse o hacerse poesía, a la categoría de lo universal; del mismo modo que Aristóteles nos decía en la *Retórica* que en el pasado encontramos ejemplos o paradigmas para el presente.

Por último están los grandes mitos cósmicos con los que el Estagirita se muestra altamente respetuoso, destacando en ellos su contenido de verdad. Son los que llama mitos antiguos⁴⁹. Ve en su permanencia un consenso de opinión a través de los tiempos, o el reflejo de una observación empírica corroborada desde la antigüedad; son como frutos añejos de experiencias acumuladas. Y nos traen los ecos de viejas sabidurías perdidas.

Así lo afirma en un texto de la *Metafísica*, fundamental para comprender su pensamiento sobre estos mitos: sobre su formación, su desarrollo y su valor. A propósito de sus concepciones cosmológicas, terminada la exposición sobre el primer motor inmóvil y sobre el cielo astronómico, «movido siempre y continuamente», concluye:

46. *Poét.* 9, 1451 a 36 b 11.

47. *Ib.* 9, 1451 b 29-30.

48. *Ib.* 9, 1451 b 17-19.

49. Cf. *Del cielo* II, 1, 284 a 18; *Polít.* II, 9, 1269 a 28; VIII, 6, 1341 b 2; *Met.* XII, 8, 1074 b 1.

«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 sustancias 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 perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones. Así, pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva»⁵⁰.

Tenemos, pues, que Aristóteles distingue en estos mitos un núcleo de contenido doctrinal y un revestimiento imaginativo. Aquél refleja una tradición que nos llega de los antiguos; es lo «verdaderamente primitivo». Pero no —tal como supondríamos hoy— manifestación de un pensamiento inmaduro, sino fruto de unos períodos de florecimiento de las artes y la filosofía, de los cuales llegan a nosotros, «como reliquias suyas, estas opiniones»: «...habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones».

Aristóteles tiene presente, sin duda, la tradición de grandes catástrofes que periódicamente asolarían la tierra, el «gran año» o «gran invierno» al que se refieren muchas leyendas grie-

50. *Met.*, XII, 8, 1074 b 1-14. Usamos la traducción de V. GARCÍA YEBRA (*Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe, Madrid, Gredos 1970).

gas, de lo que encontramos frecuentes alusiones en Platón⁵¹ y que también menciona explícitamente Aristóteles⁵².

Aparte aquel núcleo de verdad, el resto en los mitos es, para el Estagirita, un revestimiento de ficción añadido posteriormente; como en este caso concreto convertir en politeísmo antropomorfo (Grecia) o zoomorfo (Egipto) la excelencia divina de esas sustancias primeras; revestimiento que desvirtúa la fuerza de la verdad nuclear: «de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente». Pero que tiene una importancia didáctica: se añadió «para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común». El pueblo es reacto ante las verdades desnudamente formuladas, difícil de conducir mediante razones abstractas; necesita ejemplos que, impresionando su fantasía y moviendo sus sentimientos, le inciten a cumplir las leyes con su exigencia de subordinar el provecho propio al bien común. Ya decía Aristóteles en la *Retórica* que «las fábulas son muy apropiadas para los discursos al pueblo»⁵³; y en el libro II de la *Metafísica*, que «lo fabuloso y pueril, a causa de la costumbre, pueden más que el conocimiento acerca de las leyes»⁵⁴.

Ello no obstante, ese gusto por lo maravilloso de los mitos—como dice en otro pasaje conocidísimo de la *Metafísica*—aproxima a la filosofía, al conectar con el estado mental en que ésta se origina.

«Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un pro-

51. *Timeo* 22 c ss.; *Critias* 108 e ss.; *Políticos* 273 a; *Leyes* III, 677 a ss.

52. *Meteor.* I, 14, 352 a 28 ss.; ROSE, *Aristotelis fragmenta*, fr. 13.

53. *Ret.* II, 20, 1394 a 3.

54. *Met.* II, 3, 995 a 5-6.

blema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos (φιλόμυθος) es en cierto modo filósofo (φιλόσοφος) pues el mito se compone de elementos maravillosos»⁵⁵.

El juicio de Aristóteles sobre los mitos antiguos está, sin duda, en relación con su interés por la historia de las ideas y el conocimiento de las teorías de quienes le precedieron: «La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable... Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se hayan expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, nos faltarían muchas melodías. Pero, sin Frinis, tampoco habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que se han expresado acerca de la verdad; pues de algunos hemos recibido ciertas doctrinas, pero otros fueron causa de que llegaran a existir éstos»⁵⁶.

De ahí, pues, en Aristóteles, esa aceptación de los mitos antiguos por un lado; por otro, su repugnancia a aceptar en los procesos filosóficos, a no ser como ejemplos, la inclusión de mitos nuevos. Estos —los de Platón, por ejemplo— no nos dicen un sentir común de los hombres mantenido desde generaciones alejadas, ni contienen en su raíz la opinión de sabios desaparecidos conjuntamente con sus obras; lo que traen es un oscurecimiento de la razón de algo, al no presentarla de modo directo y propio; quizá porque en el fondo se quiere substituir, sofisticadamente, la luz de la comprensión que falla, por el brillo engañoso de los oropeles con que revestimos esa carencia: ponemos imaginación donde no tenemos razones objetivas.

55. *Ib.* I, 2, 982 b 12-19.

56. *Ib.* II, 1, 993 a 30-b 4 y 11-19.

Jaeger, basándose en el diálogo *De la Filosofía*, considera que esta teoría aristotélica de los mitos antiguos, tal como se establece en la *Metafísica*, está relacionada con el mito del eterno retorno, que el Estagirita extendería al ámbito del conocimiento humano. De ahí no sólo el que Aristóteles identificase a los dioses iraníes Ormuz y Arimán con los griegos Zeus y Hares, sino sobre todo que vea en Platón a un nuevo Zaratrusta, y en la doctrina platónica de las almas —buena y mala— del mundo ⁵⁷ una reviviscencia del dualismo de los caldeos y los magos orientales ⁵⁸. «La doctrina de que la verdad retorna con determinados intervalos implica que los hombres son incapaces de conservarla permanentemente una vez que se la ha descubierto. No se suponía, sin embargo, que la humanidad no pudiera mantenerse durante mucho tiempo en un alto nivel espiritual, y que por esta razón perdería continuamente de nuevo incluso verdades conocidas durante largo tiempo. La teoría era que la tradición, y en realidad la civilización en conjunto, resulta destruída periódicamente por violentas convulsiones de la naturaleza. En otras palabras, se aplicaba a la historia de la filosofía, la doctrina de las catástrofes de Platón» ⁵⁹.

Pero ello implica —entre otras cosas— una aproximación cronológica de esos textos de la *Metafísica* al diálogo primerizo *De la Filosofía*, muy difícil de mantener; y no se compagina con el pensamiento expreso del Aristóteles maduro sobre el desarrollo de la historia de las ideas, que lo juzga lineal, progresivo a pesar de las bruscas interrupciones que en un momento dado pueden causar esas catástrofes naturales y de la misma diversidad y aun oposición de los sistemas en que se estructura. El mismo se considera un eslabón de esa corriente, heredero sin duda privilegiado de los tesoros de doctrina que sus antecesores acumularon. Por eso la simpatía con que acoge sus aciertos y la indulgencia con que, en general, disculpa sus erro-

57. PLATÓN, *Leyes* X, 896 e.

58. Cf. ROSE, *Aristotelis fragmenta*, fr. 6; ARISTÓTELES, *Met.* XIV, 4. 1091 b 10; JAEGER, *O. c.* pp. 154-161.

59. JAEGER, *O. c.* p. 160.

res, pues unos y otros le sirven en su búsqueda de la verdad. Por otra parte, el afirmar que Platón es un nuevo Zaratrasta tiene todas las apariencias de una expresión o modo de hablar corriente en la época—similar a tantas expresiones parecidas en épocas posteriores y en la nuestra—, que poco o nada compromete doctrinalmente, pero ayuda a la exposición y a la comprensión de lo que se expone⁶⁰. Finalmente, el mismo Aristóteles en los *Meteorológicos*⁶¹, al hablarnos de los grandes inviernos, con sus lluvias torrenciales, que se producen a intervalos periódicos, añade que tales cataclismos «no se producen siempre en los mismos lugares». Aunque, ciertamente, las expresiones «habiendo sido desarrolladas muchas veces... y nuevamente perdidas», da base para la interpretación de Jaeger.

Al final de su vida Aristóteles confesará: «Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos»⁶². Y es que hubo en Aristóteles, tras su actividad científica y filosófica, una intimidad, apenas transparentada, sensible a los afectos familiares y a la amistad, y gustoso de las creaciones de la fantasía, que en los últimos años de su vida, retirado de la acción externa, aflorará pudorosamente en su correspondencia y en su testamento. Aristóteles, el filósofo, era también un amante de los mitos.

Fernando SORIA HEREDIA

60. J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, 3 ed. (Paris 1973) p. 262.

61. *Meteor.* I, 14, 352 a 28 ss.

62. ROSE, *Aristotelis fragmenta*, fr. 668.