

MITO Y CONSISTENCIA LÓGICA

por

Guillermo Páramo Rocha¹

Resumen

Páramo Rocha G.: Mito y consistencia lógica. *Rev. Acad. Colomb. Cienc.* 24(93): 477-492. 2000. ISSN 0370-3908.

Este artículo comienza con una corta presentación de las perspectivas dominantes en la teoría antropológica con respecto de la lógica de los mitos. Luego plantea que, a pesar de la oposición polar entre teorías que asumen a los mitos como si fueran inconsistentes y las que los asumen como si fueran estrictamente consistentes, en muchos casos pasajes inconsistentes pueden hallarse al lado de pasajes consistentes en un mismo texto mítico. Sin embargo, la distinción entre uno y otro caso dista mucho de ser evidente. El asunto se discute sobre la base del estudio de algunos ejemplos procedentes de las mitologías griega y latina.

Palabras clave: Mito, lógica paraconsistente, consistencia lógica, teoría antropológica.

Abstract

This paper starts with a short overview of the dominant perspectives of theoretical anthropology toward the problem of the logic of myths. Then, it is claimed that, in spite of the polar opposition between theories that approach myths as if they were necessarily inconsistent, and theories that approach myths as if they were necessarily consistent, in many cases inconsistent passages could be found next to consistent passages in the same mythical text. However, the distinction between both cases is far from being always evident. The discussion is grounded in the study of some examples coming from Greek and Latin mythology.

Key words: Myth, paraconsistent logic, logical consistency, anthropological theories.

1. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Al hablar de la traducción de los lenguajes naturales a la lógica proposicional, WILLARD VAN ORMAN QUINE se pregunta en su libro *Palabra y objeto* qué criterio es preferible en el caso de encontrarse un investigador con nativos que parezcan aceptar sentencias contradictorias de la forma $p \ \& \ \sim p$: si hacer una traducción que les haga hablar tan estúpidamente como se desee, o una perfeccionista que elimine sus contradicciones y les imponga nuestra lógica. En una nota (pp. 71-2, N. 1), QUINE también ofrece un paradigma de respuestas extremas a tales incógnitas y menciona a tres antropólogos: a BRONISLAW MALINOWSKI, EDMUND LEACH y a LUCIEN LÉVY-BRUHL.

Las obras de estos tres autores parecen ser especialmente reveladoras, en efecto, de las actitudes dominantes en etnología cuando se plantea el problema de cómo valorar las inconsistencias en las narraciones procedentes de otros medios culturales. MALINOWSKI prefiere la hipótesis de la coherencia y, en sus trabajos de campo, decide "revisar con los nativos [la información etnográfica] y eliminar todas las contradicciones", como nos cuenta, a propósito de su indagación sobre los sistemas de cómputo del tiempo en las islas Trobriand, en *Coral Gardens and their Magic* (1978: 463-4)². Al contrario, LÉVY-BRUHL defiende la tesis de que el pensamiento "primitivo" es "prelógico" y de que los mitos son "fluidos", pues en ellos puede ocurrir cualquier cosa, ya que en los mitos la emoción reemplaza a la lógica y hace imperceptibles las inconsistencias (1978: 12-13; cf. 1926; 1972); según él, el mito es por naturaleza autocontradictorio (cf. *ibid passim*). MALINOWSKI, por su lado, evita la distinción entre "civilizados" y "primitivos" y, en vez del concepto de "prelógica", hoy desacreditado, utiliza el de "pseudológica" o "mito-lógica de los comportamientos expresivos", pero sostiene con

LÉVY-BRUHL que los mitos son esencialmente inconsistentes (1954, 1969, 1979) e implica que el mito se refiere siempre a lo sobrenatural.

Empero, a pesar de los argumentos de estas y de otras influyentes teorías sobre la lógica de los mitos, no puede darse por supuesta la coherencia o consistencia -posibilidad lógica- ni la inconsistencia -imposibilidad lógica- de una narración³, aunque ésta sea evidentemente "mítica" para todos aquellos que la conocen. En nuestra opinión, si se examina el asunto desde el punto de vista de la ciencia lógica⁴, en un mismo relato pueden estar mezclados pasajes consistentes y pasajes inconsistentes.

En el *Libro de los seres imaginarios*, JORGE LUIS BORGES habla de unos curiosos animales de la "mitología de los hacheros de Wisconsin y de Minnesota": "el *Goofus Bird*, pájaro que construye el nido al revés y vuela para atrás, porque no le importa adónde va, sino dónde estuvo" y "el *Goofang*, que nada para atrás para que no se le meta el agua a los ojos y «es del tamaño exacto del pez rueda, pero mucho más grande»" (1985: 96). El relato de BORGES es una especie de ultraficción; una fantasía sobre la existencia de una fantasía. No obstante, se descubre una diferencia básica entre los seres a que alude: el *Goofus Bird* pudiera haber en el bestiario de algún mundo posible; es, a pesar de su comportamiento, accesible a nuestra lógica. Hasta

³En la lógica clásica, *consistencia* y *coherencia* de una teoría T tienen el mismo significado y así manejaremos esos conceptos por ahora. Sin embargo, dentro de la *lógica minimal* -en la cual ni el 'principio de Scoto' ($(A \& \sim A) \supset B$) ni el de 'tercio excluso' ($AV \sim A$) son premisas- se ha establecido una distinción entre *coherencia*, o ausencia de tesis contradictorias en T , y *consistencia*, o no-trivialidad de T . Para los efectos de este trabajo, nosotros, más adelante, encontramos útil aplicar esa distinción conceptual de la lógica minimal como forma de evitar ambigüedades y complicaciones terminológicas, aunque, como se verá, lo que nosotros proponemos es apenas la aplicación de sistemas lógicos *paraconsistentes* y no minimales a la interpretación de la lógica particular de los mitos. Los autores que han introducido las principales teorías *paraconsistentes* -las cuales dejan de incluir sólo el principio de Scoto (véase *infra*)- hablan más bien, de *paradojas formales*, o derivabilidad de tesis contradictorias en T , y de *antinomias formales*, o prueba metalógica de trivialidad de T , pero continúan empleando el término *inconsistencia* de T (exactamente, \sim inconsistencia de T) para referirse al hecho de que en T haya al menos una fórmula A junto con su negación, $\sim A$ (ARRUDA 1980: 2-3).

⁴Para evitar ambigüedades de significado, cuando lo consideremos necesario hablaremos de 'ciencia lógica' y no meramente de 'lógica', al referirnos al lenguaje y al corpus de teorías desarrolladas por los estudiosos de la lógica.

²He aquí lo que dice MALINOWSKI: Note 1. -*Chart of the Reckoning* (Ch. I, Sec. 1) The method by which this chart has been arrived at is important in the assessment of its value and its inadequacies. This chart is the result of computing a great number of chronological entries in my field-notes. Most, though unfortunately not all, of my observations are dated exactly. Towards the end of my work this was done consistently. From this computation I was able to arrange events in their chronological sequence and put them into their proper place in every column. *Had this work been done in the field, as was the case with other synoptic instruments of research, I could have checked them with native informants and eliminated all contradictions.* As it is, I have to register several points on which my entries contradict one another, and on which I could not arrive at a decisive solution (1978: Vol. 1, 462-3. Subrayado nuestro).

ahora –que sepamos– no se ha capturado a ningún *Goofus Bird*, pero, por qué no, pudiera ocurrir que un día, algún paciente y bien equipado observador de aves llegara a filmar en los pinares de Misquah Hills (Minnesota) un pájaro con tan peculiar manera de volar y tan singulares preocupaciones. De todas maneras, un ser así cabe cómodamente en los mundos de WALT DISNEY, y a esos mundos –mundos que, entonces, son mundos posibles– viajamos de vacaciones frecuentemente a través de la televisión y del cine. Inclusive, si hubiera razones de índole biológica o aún físico que impidieran la existencia de un ser así, la imposibilidad (no-factibilidad) del pájaro sería de orden fáctico, biológico o físico, aunque no lógico; su falsedad sería material mas no formal, pues nada existe en el significado de ‘pájaro’ que sea inconsistente con volar de para atrás, preocuparse por saber de dónde viene y no a dónde va ni con construir sus nidos al revés. El *Goofus Bird* es un bicho raro, pero posible⁵ y consistente desde el punto de vista de la lógica⁶.

La pareja del *Goofang* y el pez rueda es, mientras tanto, inconsistente, lógicamente imposible, necesariamente falsa⁷, no por los gustos del *Goofang*, ni por su manera de nadar, sino, claro, por su tamaño en relación con el del pez rueda. Ser “del tamaño exacto del pez rueda” es formalmente incompatible con ser “mucho más grande” que él. La “descripción” del tamaño de esos dos seres en realidad no describe nada. Jamás peces con tales dimensiones podrían ser atisbados juntos por el observador más osado y paciente del equipo de COUSTEAU; ni dibujados por el mejor creador de dibujos animados; ni contemplados en el cine; ni vistos en la televisión⁸. Tampoco se podrá construir *ex profeso*

para ellos un mundo posible en el cual rijan las leyes de la lógica⁹. Ni siquiera podrían ser *imaginados* –así lo afirma el título de la obra de BORGES– si es que ‘imaginar’ tiene que ver con producir *imágenes* mentales o con *representarse* intelectualmente una cosa. Aunque el *Goofang* y el pez rueda se mencionen conjuntamente en el cuento del genial narrador argentino, constituyen un par contradictorio, lógicamente imposible; un par que es falso no sólo desde el punto de vista material sino también desde el formal¹⁰.

Pues bien, no es difícil encontrar en la literatura histórica y etnográfica casos de relatos míticos que, como en el caso del cuento de BORGES, mezclan la mención de seres, acontecimientos o situaciones lógicamente inconsistentes e imposibles con la mención de seres, acontecimientos o situaciones lógicamente consistentes y posibles. En esos casos, a menudo el texto mítico se muestra autocontradictorio cuando se le considera como un todo y, no obstante, tomado fragmentariamente, conserva plena capacidad asertórica de decir algo sobre el mundo. Como hemos tratado de demostrar en otro lugar (PÁRAMO 1989), la presencia de contradicciones en un texto mítico no trivializa necesariamente todo su contenido, aunque los pasajes inconsistentes del texto sean

de todas las leyes físicas y naturales” (LARRAYA 1961: 17). Empero, debe notarse que por más abiertos a la fantasía que estén los mundos creados por DISNEY o por otro animador, hay situaciones que se resisten a caber en ellos; tal la de la pareja *Goofang*-pez rueda. Así que hay situaciones absurdas que son más absurdas que otras; el absurdo lógico es el más absurdo de todos los absurdos. El término ‘absurdo’ se utiliza en el lenguaje ordinario sin hacer estas gradaciones, y por eso pudiera decirse que el *Goofus Bird* es absurdo, como son absurdos los elefantes que vuelan o aquellos animales que permiten que se les distienda, se les vuelva de revés o se les aplaste como a un acordeón, sin que ello impida que recuperen su forma para ser torturados indefinidamente en los *cartoons*. Pero el de ellos no es, estrictamente un absurdo lógico, sino apenas una inverosimilitud con respecto a “las leyes físicas y naturales”, para usar los términos del comentarista citado. El de los dibujos animados es un absurdo físico, o biológico, social, etc.; no un absurdo lógico que no podría ser representado en el cine. Todo absurdo lógico es también un absurdo físico y biológico, de la misma forma que, diríamos, todo absurdo físico es también un absurdo biológico, mas puede haber absurdos físicos que no son absurdos lógicos, y absurdos biológicos que no lo son desde el punto de vista físico. El del *Goofus Bird* sería principalmente un absurdo biológico –aunque los colibríes pueden volar hacia atrás– por aquello de las preocupaciones del pájaro. A no ser que el bicho ponga y mantenga sus huevos en los nidos que hace al revés (lo cual no es aclarado por BORGES); en ese caso, también pudiera ser absurdo físico, según la física a la que estamos acostumbrados.

⁹Cf. KRIPKE (1980: 18).

¹⁰El pasaje que simplemente describe los gustos y el estilo natoratorio del *Goofang* es tan lógicamente coherente como el que habla de las peculiaridades del *Goofus Bird*.

⁵Cf. p. ej. KRIPKE (1980: 18); cf. HINTIKKA (1963: 66).

⁶Para este punto cf. p. ej. CARNAP 1958: 173; STRAWSON 1967: 2-12; SUPPES 1966: 65; TARSKI 1968: 168.

⁷En realidad, este punto requiere una interpretación más rigurosa de los conceptos de inconsistencia y consistencia lógicas en su relación con los de posibilidad e imposibilidad lógicas dentro de un enfoque lógico paraconsistente. Aquí, sin embargo, pretendemos tan sólo facilitar algunas intuiciones básicas al respecto y, como hemos dicho, coincidiremos con la semántica de la lógica modal estándar, construida para la lógica clásica, en que el estado de cosas descrito por un conjunto consistente de asertos es *ipso facto* posible. Empero, advertimos que más adelante diferiremos de esa semántica por cuanto, como se verá, al adoptar una *lógica no clásica* más tolerante a la inconsistencia, no nos sentimos forzados a introducir la tesis de que el estado de cosas descrito por un conjunto inconsistente de asertos es *ipso facto* imposible (Cf. RESCHER & BRANDON 1980: 4).

⁸Del cine animado de WALT DISNEY ha dicho un comentarista que hace “admitir al espectador, como real y lógico, hasta lo absurdo e irrazonable” y que en él aparecen “las formas y los sucesos más inverosímiles, los ensueños más disparatados, la conculcación

incapaces de enunciar. Si bien el sistema de la lógica clásica prohíbe estas situaciones (por el "principio de Scoto" o "pseudo-Scoto": $(A \& \sim A) \supset B$), desarrollos recientes de la ciencia lógica, en especial la introducción de las llamadas lógicas paraconsistentes, permiten concebir la existencia de teorías con tales características¹¹. Los resultados de trabajos relativamente recientes de investigación, en particular los de N. C. DA COSTA (cf.

¹¹El *Principio de Scoto* (pseudo-Scoto) de la lógica clásica establece que si una teoría explícita o implícitamente contiene alguna inconsistencia, entonces también contiene toda tesis que sea expresable en el lenguaje en que se articula la teoría (a grandes rasgos, a partir de la premisa "Todos los gatos son pardos pero algunos no lo son" puede demostrarse "Yo existo", y "Yo no existo" y "Un elefante está leyendo este trabajo", etc.). Pero para asertar es necesario negar (afirmar que un gato es pardo es tanto como negar que ese gato es negro, y que es blanco, y que es azul o anaranjado): *omnis determinatio est negatio*— como reza el dictamen de SPINOZA. Luego, por el Principio de Scoto, las teorías inconsistentes son triviales, incapaces de afirmar algo con sentido, incapaces de asertar, pues afirman y niegan a la vez la verdad de cualquier cosa, de todo lo que puede decirse en el lenguaje particular en que están expresadas. Así que, aplicado un sistema lógico-clásico, si los relatos míticos incorporaran algún enunciado inconsistente debieran ser completamente inconsistentes y triviales.

No obstante, a la luz de enfoques como los de NEWTON DA COSTA, hay sistemas lógicos alternativos a la lógica clásica menos intolerantes a la contradicción, que serían, a nuestro juicio, probablemente más apropiados para interpretar el discurso de los mitos (y también el de la ciencia); tal es el caso de los sistemas lógicos paraconsistentes. Para notables lógicos del presente (cf. p. ej. ARRUDA 1980: 12), la antigua creencia en que los sistemas clásicos—con su Principio de Contradicción y su Principio de Scoto—son los únicos aplicables por la racionalidad científica es tan sólo un prejuicio—y cabría decir que un mito—llamado a ser desechado, como fue desechada hace apenas siglo y medio la creencia milenaria en la verdad absoluta y excluyente de la geometría euclidiana.

Específicamente, a propósito del mito, debo señalar que, luego de la publicación de mi trabajo "Lógica del mito, lógica paraconsistente" (1989) y de leído el presente ante la Academia Colombiana de Ciencias (1993), he tenido conocimiento de *El Uno y los Múltiples* (publicado en castellano en 1999), una bella obra de ERIK HORNING sobre la mitología egipcia en la cual se hacen consideraciones coincidentes con las que me atreví a proponer en esas oportunidades. En ella, además, se sugiere también la necesidad de trascender el sistema de la lógica clásica para acceder a la lógica particular de los mitos (HORNING 1999: esp. 218, ss.). HORNING sostiene que "el egipcio no percibe el mito como contradictorio" (p. 221), aun cuando de hecho lo sea para nuestra lógica. Sin ser un especialista en el Antiguo Egipto, ni muchísimo menos, tengo la impresión de que los egipcios no solamente notaban las contradicciones de sus mitos, sino que las cultivaban y desarrollaban. Salvo este punto que me parece discutible y el hecho de que HORNING proponga una lógica cuántica (p. 222) en vez de una paraconsistente, encuentro que *El Uno y los Múltiples* ofrece un ejemplo más de lo que sostengo en el artículo de 1989 antes citado y conduce al mismo planteamiento teórico de fondo.

p. ej. ARRUDA 1980; GRANA 1983) nos permiten hoy considerar estas opciones no-clásicas, que colocan sobre un nuevo terreno la cuestión de la capacidad asertórica de teorías autocontradictorias. Estos últimos sistemas harían lógicamente admisible la coexistencia en un mismo mito de pasajes del tipo *Goofus Bird* y pasajes del tipo *Goofang*.

En las páginas siguientes examinaremos el problema de perspicuidad que plantean dos ejemplos de relato que por sus propiedades lógicas parecen desbordar el sistema lógico-clásico.

* * *

Los mitos pueden mezclar la mención de seres, acontecimientos o situaciones lógicamente incoherentes con la mención de seres, acontecimientos o situaciones coherentes y posibles. No es difícil encontrar en la literatura histórica y etnográfica casos de relatos que, sin dudarlo, calificaríamos de míticos y que, como el cuento de BORGES, parecen contener incoherencias al lado de descripciones que no son incoherentes, así estas últimas lleguen a veces a resultarnos fantásticas. En esos casos, a menudo el texto mítico se muestra autocontradictorio y, no obstante, tomado fragmentariamente, conserva plena capacidad asertórica de decir algo sobre el mundo.

Ese es el caso del mito de Proteo, tal cual se narra en el Canto IV de la *Odisea*. Aconsejados por la ninfa Idótea, hija de aquella divinidad, Menelao y tres de sus compañeros tienden una celada para atrapar al "infalible" Proteo, el "veraz anciano de los mares", quien conoce el pasado, el presente y el futuro, y es el guardián de los rebaños de focas de Poseidón (IV, 383-90). Desean que les cuente cómo regresar a su patria y cuál es el dios que los detiene, pues han permanecido en la isla de Faro durante veinte días sin poder zarpar por la falta de vientos favorables, y ya desfallece su ánimo y están acosados por el hambre. Requieren de la celada porque el viejo puede transformarse a voluntad en cualquier cosa, y porque "es duro de vencer cualquier dios por un hombre mortal" (IV, 395). Entonces, ayudados por la ninfa, se cubren con pieles de focas recién desolladas. Para soportar el hedor de los animales, Idótea les pone en las narices un poquito de ambrosía. Esperan desde la aurora a que el dios marino llegue a contar su rebaño y a dormir en medio de él, como acostumbra a hacerlo los pastores. Y cuenta Menelao:

«Por la siesta surgió de las aguas el viejo:
a la vista de sus focas robustas se puso a
contarlas pasando por mitad y empezó por

nosotros, ajeno en su alma del engaño tramado, y al fin acostose entre ellas. Dando gritos saltamos entonces los cuatro y las manos le lanzamos encima. No puso el anciano en olvido sus ardides: cambiose primero en león melenudo, en serpiente después, en leopardo y en cerdo gigante, luego de ello en corriente de agua y en árbol frondoso. Sin respiro apretábamos todos con ánimo entero y, rendido por fin el anciano perito en intrigas maliciosas, volviéndose a mí preguntó de este modo:

‘¿Qué deidad te ha ayudado a tramar, oh retoño de Atreo, tal celada que así me has cogido? ¿Qué buscas con ello?’

De este modo me habló; yo a mi vez contestándole dije:

‘Bien lo sabes, ¡oh anciano! ¿A qué estas fingidas preguntas?’

Encerrado hace tiempo en la isla no veo ningún medio de salir; consumiéndose va el corazón en mi pecho; mas explícate y dime, pues todo lo saben los dioses, cuál de éstos aquí me retiene cortando mi ruta y mi vuelta al hogar sobre el mar rico en peces’. Tal dije y el anciano del mar al momento me dio la respuesta» (IV, 450-471)¹².

¹²He aquí otras traducciones, además de la de Gredos que es la que seguimos en este escrito:

«...Enfin, voici midi: le Veillard sort du flot. Quand il a retrouvé ses phoques rebondis, il les passe en revue: cinq par cinq, il les compte, et c'est nous qu'en premier, il dénombre, sans rien soupçonner de la ruse...Il se couche à son tour. Alors, avec des cris, nous nous précipitons; toutes nos mains l'étreignent. Mais le Vieux n'oublie rien des ruses de son art. Ils se change d'abord en lion à crinière, puis il devient dragon, panthère ou porc géant; ils se fait eau courante et gran arbre à panache. Nous, sans mollir, nous le tenons; rien ne nous lasse, et, quand il est au bout de toutes ses magies, le voici qui me parle, à moi et m'interroge:

Prothée.- De quel dieu, fils d'Atrée, suivis-tu le conseil pour me forcer ainsi et me prendre en ce piège? Que veux-tu maintenant?

«A ses mots, de Prothée, aussitôt je répons:

Ménélas.- Tu le sais bien, Veillard! pourquoi tous ces détours? Viols combien de jours que je suis dans cette île, captif et sans trouver le moyen d'en sortir; déjà mon cœur faiblit; ... Ah! dis-moi, puisque les Immortels savent tout, lequel des dieux m'entrave et me ferme la route (*Odysée*, IV. V. BÉRARD (tr.). Paris: Le livre de poche. 1960).

«...till at noon the old man of the sea came up, ... and when he had found his fat seals he went over them and counted them. We were among the first he counted, and he never suspected any guile. (...)

...the cunning old creature became distressed, and said, «Which of the gods was it, son of Atreus, that hatched this plot with you for snaring me and seising me against my will? What

¿Qué tenemos, pues, aquí? De una parte, Proteo, el “veraz anciano”, pretende engañar a Menelao insinuando que desconoce sus inquietudes. De otra parte, el dios que “lo sabe todo”, que en palabras de Idótea “conoce las honduras de todo el mar”, es engañado por Menelao (“ajeno en su alma del engaño tramado”) y esto es solamente posible en el caso de que ignore lo que se oculta bajo las mismas pieles de las focas de su rebaño marino, cuyo cuidado está en el fundamento de su divina misión. Mas, en la mitología griega, esa capacidad de adivinar, de saberlo todo, que le señala al dios la *Odisea* no es un atributo secundario, sino principal en la figura de Proteo, quien es “infalible”; un atributo tan importante como el poder de transformarse en cualquier cosa a voluntad —que se asociaría perennemente a su nombre— e inseparable de éste, pues si se tiene esa facultad para cambiar las cosas se sabe también de dónde vienen, qué son y para dónde van. Una invocación órfica del período imperial dice por ejemplo:

Invoco a Proteo, dueño de los controles del mar, Primigenio, que desveló los principios de toda naturaleza, transformando la sagrada materia en apariencias multiformes, venerando, prudentísimo, conocedor del presente, del pasado y del futuro, por que él mismo lo posee todo y lo transforma, y ninguno de los otros inmortales que habitan la sede del nevado Olimpo, el mar, la tierra, o vuelan por el aire, lo hace. Pues la naturaleza inicial lo confió todo a Proteo... (Himno órfico XXV. Subrayados nuestros).

El pasaje de la *Odisea* es contradictorio: Proteo pretende engañar a Menelao al actuar como si no conociera la intimidación de sus pensamientos. Pero si pretende engañarlo, el dios marino no es el “veraz anciano” de quien habla Idótea. Supongamos que sí es el veraz anciano y que no pretende engañar a Menelao; en tal caso, entonces, efectivamente desconoce sus pensamientos y en verdad ha caído en la celada. Mas, si ha caído en la celada, “sin que en su corazón sospechase el engaño”, como dice el relato, entonces no “lo sabe todo” y la celada carece de sentido, pues el dios no es omnisciente, y la

do you want?»

«You know that yourself, old man», I answered. «You will gain nothing by trying to put me off. (...) ... tell me, ... for you gods know everything, which of the immortals it is that is hindering me, and tell me also how I may sail the sea so as to reach my home?» (*The Odyssey*, IV. S. BUTLER (tr.) New York: Washington Square Press. 1964).

celada ha sido para capturar al dios porque "lo sabe todo". Así, se relata una historia que se destruye a sí misma. Recíprocamente, si el viejo conoce el pensamiento de Menelao, entonces no es veraz, ya que ha pretendido engañarlo fingiendo que no lo conocía hasta el punto de haber actuado como si hubiera sido sorprendido por su argucia y tratase de escapar. El pasaje de Proteo y Menelao tiene una forma contradictoria; diríamos que Proteo, en lo que se refiere a *saber e ignorar y a engañar y a ser veraz*, es una entidad mítica del tipo *Goofang*.

La anómala situación se reitera en otra versión del mito: en las *Geórgicas*, Aristeo, quien ha perdido todas sus abejas como consecuencia de una venganza de las ninfas por haber sido la causa de la muerte de Eurídice, se vale, por consejos de su madre Cirene, de similares procedimientos a los de Menelao para establecer la razón de la calamidad sufrida y la manera de repararla. Dice Cirene a su hijo:

En el abismo carpático de Neptuno hay un adivino, el azulado Proteo, que recorre el piélago inmenso con peces y con un carro uncido de bípedos caballos. A la sazón visita éste los puertos de la Emantia y su patria, Palene; a éste nosotras, las Ninfas, también lo veneramos y el mismo anciano Nereo; pues todo lo conoce el vate, el presente, lo que ya pasó y lo que el futuro ha de traer después. Pues tal fue el agrado de Neptuno, cuyos monstruoso rebaños y horribles focas bajo el abismo Proteo pastorea... (IV, 387-396)¹³

En este caso, la ninfa, luego de envolver el cuerpo de su hijo con el perfume de la ambrosía, lo esconde en la oscuridad de una caverna donde Proteo acostumbra tomar su siesta, mientras ella, a la distancia, se cubre de niebla (IV, 417-23). Cuando Aristeo, después de abalanzarse sobre Proteo y atraparlo, consigue que éste ceda a pesar de sus sucesivas transformaciones, el viejo le pregunta: "¿Quién a ti, el más confiado de los jóvenes... te ordenó llegar a mi guarida?" y el otro le responde: "Tú lo sabes, Proteo, tú mismo lo sabes, pues no es posible que en nada se te engañe; más tú deja de querer burlarme. Siguiendo los preceptos de los dioses venimos

a buscar de ti un oráculo a nuestros males" (IV, 445-450)¹⁴.

El Proteo de HOMERO y de VIRGILIO es contradictorio en su capacidad de adivinar y de decir la verdad, o sea, en lo atinente a aquella calidad que parece ser fundamental para el sentido de las historias de Menelao y Aristeo: el propósito de esas historias es contar que el dios lo adivina todo, pero también, contradictoriamente, que los héroes logran engañarlo para poder aprovechar esa capacidad suya de adivinarlo todo; así mismo los relatos buscan pintar a Proteo como a un oráculo de la verdad, mas al hacerlo, contradictoriamente introducen una situación en la cual éste aparece haciendo el intento de engañar. En este punto, los dos son pasajes del tipo *Goofang*.

Empero, la incoherencia no compromete la generalidad del contenido de los episodios citados de las *Geórgicas* y la *Odisea*; las dos nos pintan con vigorosos trazos de color, forma y movimiento, la imagen y actitud de aquel viejo del mar. Además, el trozo de la *Odisea* a que aludimos da cuenta de que:

Una isla hay... que rodean las olas sin cuento; Faros lleva por nombre y está frente a Egipto, a distancia tal que en una jornada salvará un bajel si por suerte a soplarle de popa viniese la brisa silbante. (IV, 334-37)

Y Faro, como puede verse en *Helena* de EURÍPIDES, sería considerada el hogar de Proteo: "Proteo, mientras vivía, fue señor de la tierra [de Egipto], radicado en Faro" (1-5). En esa isla, en efecto, se habría de construir el gran faro de Alejandría, el cual, a partir del relato de la *Odisea*, sería dedicado por el arquitecto y político SÓSTRATO DE CNIDO precisamente al viejo adivino:

Al vigía de Faros alzó, soberano Proteo, Sóstrato el de Dexífanos, el cnidio, en defensa de los Helenos; pues no hay atalayas ni montes en Egipto y el puerto se halla en una llanura. (POSIDIPO, en Antología Palatina, Vol. I, §254).

Y nos cuenta también el pasaje de HOMERO que Faro "tiene un puerto excelente para fondear" y un "manantial profundo", del cual las naves toman el agua potable. Señala que, para quienes compusieron la historia de la

¹³...cæruleus Proteus, ... hunc et Nynphæ veneramur et ipse grandævus Nereus: novit namque omnia vates, quæ sint, quæ fuerint, quæ mox ventura trahantur; quippe ita Neptuno visum est, immania cuius armenta et turpis pascit sub gurgite phocas (*The Eglages and Georgics of Virgil*. Garden City, N. Y.: Anchor Books. 1964). (No seguimos la versión inglesa).

¹⁴"nam quis te, iuvenum confidentissime, nostras iussit adire domos? quidve hinc petis?" inquit. at ille: 'scis, Proteu, scis ipse; neque est te fallere quicquam: sed tu desine velle. deum precepta secuti venimus inc lapsis quæsitum oracula rebus'.

celada de Menelao, el mundo tiene confines: Proteo le dice a Menelao que habrá de ser enviado por los inmortales a los "Campos Elíseos, al fin de las tierras"; y, luego, describe un paraíso:

... donde está Radamantis de blondo cabello y la vida se le hace a los hombres más dulce y feliz, pues no hay allá nieve ni es largo el invierno ni mucha la lluvia y el océano les manda sin pausa los soplos sonoros de un poniente suave que anima y recrea (*Odisea* IV, 63-68).

Con estas frases, y al señalar lo de la calma chicha de veinte días, el pasaje también implica la descripción de un clima de la región, una meteorología y el comportamiento de los hombres ante ellos. Adicionalmente, menciona las costumbres de los pastores y su manera de contar —de cinco en cinco— los animales de sus rebaños¹⁵. Nos habla de una fauna de leones, dragones, jabalíes y panteras; de focas en el Mediterráneo, y hasta de los hábitos y los olores de esos pinnípedos¹⁶. En fin, llama al mar "alborotado" y "en peces abundoso", "azul" a Proteo y "sonoro" al viento.

Por su lado, el pasaje de las *Geórgicas*, con la respuesta de Proteo a las inquietudes de Aristeo, da cuenta de la historia de Orfeo y Euridice; de cómo es el terrible Erebo, a donde viaja Orfeo en busca de su amada. Describe al inframundo donde el "temor cuelga como una negra neblina"; a sus habitantes y señores: Proserpina; las Euménides en cuyas cabelleras hay serpientes azulosas; Cerbero con sus tres fauces; los cuerpos de los guerreros muertos, de los niños y las doncellas inuptas puestos sobre piras funerarias a la vista de sus padres. Habla del paisaje infernal: del negro limo y los retorcidos cañales del Cócito; de las nueve circunvoluciones del Estige; de los truenos sobre los pantanos del Averno. E informa de la geografía del mundo que recorre Orfeo llorando su desgracia: el hielo ártico, el nevado Tánais, las nieves sobre la gélida meseta Rifea.

El mito, inclusive, ofrece con las palabras de Cirene una fórmula para recuperar las pérdidas abejas: sacrificar cuatro toros jóvenes y otras tantas terneras que

¹⁵Véase la cita de la traducción francesa de la nota 8. La cuenta de cinco en cinco es omitida en la traducción española.

¹⁶El olor de las focas parece haber sido particularmente detestable a la nariz de los griegos. En la *Alejandro* de LICOFRÓN, el poeta llama a las focas "fétidas fieras" (§849), mientras que en la paráfrasis del texto se lee: "llegará Menelao a Egipto ... y se tumbará en la playa, cubierto con piel de foca y soportando el hedor de esos animales" (§§525-28).

no hayan sufrido el yugo; por entre sus costillas, a la novena aurora, habrán de salir bullendo de la carroña enjambres de los valiosos insectos (*Geórgicas* IV, 537-557)¹⁷. Esa fórmula llegaría a ser aplicada —diríamos que tecnológicamente— en la región circunmediterránea; aparecería en los epigramas helénicos¹⁸ y sería repetida entre otros por OVIDIO (*Fastos* I, 379-381)¹⁹, PORFIRIO (*Antro de las ninfas* 18)²⁰ y CLAUDIO ELIANO (*Historia de los animales* II, 57)²¹. Todavía en el siglo VII, SAN ISIDORO DE SEVILLA habría de escribir lo siguiente en sus *Etimologías*:

Muchos pretenden que las abejas nacen de los cadáveres de los bueyes: para lograr este nacimiento se golpean las carnes de los becerros sacrificados con el fin de que de la carne putrefacta nazcan unos gusanos que más tarde se convertirán en abejas. El nombre de abejas se aplica en su sentido propio a las que tiene su origen en los bueyes (XII, 8, 2; cf. XI, 4, 3).

La creencia, que venía por lo menos desde ARISTÓTELES, se mantendría por muchos siglos. Por la época en que FRANCESCO REDI (1626-98) experimentaba para demostrar que la generación de los insectos no podía ocurrir como decía la fórmula de las *Geórgicas*, un holandés, JAN JACOBZ SWAMMERDAM (1637-69), señalaba que la leyenda se debía a una confusión y que lo que se veía surgir de la carroña de los bueyes eran moscas y no abejas; empero, pasarían todavía dos siglos antes de que el Barón OSTEN-SACKEN mostrara que, en efecto, el díptero hoy conocido como *Eristalis tenax* era el responsable del engaño. El *Eristalis*²², que se alimenta de los líquidos de los cadáveres y de otras sustancias pútridas, puede ser abundante en torno de un animal que lleva un cierto tiempo en descomposición; sin embargo, es activo

¹⁷Cf. *Georg.* IV, 295-315.

¹⁸Un epigrama de ERCIO reza: "que eternamente racimos de abejas, hijas del toro, afluyan alrededor de tu tumba" (*Antología palatina*, ERCIO 36, 3).

¹⁹Refiriéndose a Aristeo: "El pastor ejecuta la orden; el buey podrido es un hervidero de enjambres".

²⁰"...los antiguos... a la luna, que preside la generación, la llamaban «abeja», entre otras razones porque la luna es Toro y la exaltación de la luna es el Toro, y las abejas son producto de la vaca".

²¹"Los bueyes son serviciales en todo...Incluso cuando muere, el buey es una criatura digna de todo nuestro aprecio, pues de los despojos de aquel nacen abejas, las más industriosas de las criaturas, las cuales fabrican el mejor y más dulce fruto que existe entre los hombres: la miel".

²²*Drone-fly*. Subfamilia *Eristalinae* (IMMS 1947: 203, 237 cf. ROSE 1964: 144).

a la luz del sol, liba las flores junto con las abejas y, para el ojo no experto, es prácticamente indistinguible de éstas por su forma, color y tamaño, tanto en estado adulto como en el de imago (IMMS 1947: 203. IIs. Plate 23, 8,9. p. 126). De esta manera, el pasaje de Proteo en las *Geórgicas* transmitía una información que hoy se califica de falsa o fabulosa, pero que en su momento se consideró verdadera, y que, en cualquier caso, hace parte de la historia de las teorías sobre la generación de los insectos en la cultura occidental.

Y todos estos enunciados, los atinentes al viento y al mar; a la isla de Faro y a su puerto; al Hades y a los Campos Elíseos; a Orfeo y a Eurídice; a las abejas y a las focas; a las costumbres de los navegantes, de los pastores y de los apicultores; a la forma del mundo y las distancias que separan un lugar geográfico del otro, son —obviamente— coherentes; diríamos que pertenecen al tipo de los pasajes *Goofus Bird*. Eso, no obstante proceder de pasajes del tipo *Goofang*. También pertenecen al tipo *Goofus Bird* los retratos que hacen HOMERO y VIRGILIO de Menelao, Aristeo, Idótea, Cirene y sus descripciones de aquel viejo azulado que se tiende sobre la arena en medio de las focas, o se sumerge en el “alborotado” mar haciendo un remolino de espuma.

Pero, por sobre todo, en los fragmentos de la *Odisea* y las *Geórgicas*, la imagen de Proteo es del tipo *Goofus Bird* por cuanto el personaje, a partir de esos fragmentos, adquiere el carácter de un paradigma: del paradigma, inambiguo y consistente del ser capaz de cambiar a voluntad. El de Proteo es el mito de aquel que puede asumir cualquier forma; el mito que construye el concepto de lo que puede asumir cualquier forma: después de HOMERO y VIRGILIO, decir ‘Proteo’ o ‘proteico’ es referirse a una particular naturaleza; atribuir una precisa propiedad. La inconsistencia de las historias de Menelao y Aristeo no les impide transmitir el mito, y el mito, aquí, no sólo dice, sino que introduce el concepto que habrá de usarse para decir.

* * *

Este caso representa apenas un ejemplo de cómo es posible la coexistencia de pasajes *Goofus Bird* y pasajes *Goofang*, pero pudieran ofrecerse muchos otros: como hemos tratado de mostrar en otro lugar (PÁRAMO 1989), los sistemas de pensamiento de una cultura pueden —y quizás deben— admitir un cierto grado de contradictoriedad ‘local’ sin perder su coherencia fundamental. Así, pues, en el material etnográfico pudieran estar mezclados pasajes *Goofus Bird* y pasajes *Goofang*. A veces las

diferencias entre una y otra clase prima facie lucen evidentes, empero, no hay razón para pensar que las cosas habrán de presentarse siempre bajo esa forma, ni tampoco que podemos siempre confiar en nuestra intuición e información cuando las cosas parecen simplemente ser así.

GEACH (1981: 279) ha distinguido entre inconsistencias patentes e inconsistencias latentes²³. Cuando alguien dice: “el *Goofang* es del tamaño exacto del pez rueda, pero mucho más grande” incurre en una inconsistencia patente; es como si afirmara algo e inmediatamente pasara a cancelar lo dicho, negándolo: afirma que el *Goofang* es del tamaño exacto del pez rueda, pero que no lo es, y que es mucho más grande que éste, pero que no lo es. Resulta evidente que ese pasaje tienen la forma lógica de $p \& \sim p$.

No obstante, las contradicciones presentes en los mitos de Proteo, aunque fáciles de descubrir, ya no resultan así de evidentes: al menos no lo fueron para HERÁCLITO EL RETOR (PESUDO HERÁCLITO), un autor del siglo I que se propuso hacer una exégesis de las obras homéricas, principalmente para defender a su autor de las acusaciones de haber sido irrespetuoso con las divinidades, pero que también se ocupó de explicar las situaciones que pudieran parecer absurdas a los lectores no preparados. Aún cuando HERÁCLITO encontraba que el pasaje de Proteo y Menelao resultaba inverosímil si se tomaba en forma literal y, por eso, proponía para su comprensión varias alegorías, una mención de las contradicciones a que nos hemos referido —y en particular a la circunstancia de adivinarlo todo pero haber sido engañado— era omitida por completo en sus *Alegorías de Homero* (1989); éstas, sin embargo, discutían específicamente ese pasaje en tres distintos apartados (§§64, 66, 67). Solamente se subrayaba en ellas que el anciano era llamado “veraz”; empero la referencia se usaba apenas para extraer de ese término otra alegoría (§67, 1–4). HERÁCLITO calificaba las imágenes relatadas de “leyendas poéticas y fantásticas” (§64, 7); mas lo que hallaba fantástico eran cosas como la traición de Idótea, las transformaciones del anciano, o su desventurada condición de ser:

*habitante de una pequeña isla de Egipto que
carga eternamente con su suplicio, con una*

²³El uso que le da GEACH a esta distinción —establecida en el contexto de una crítica a STRAWSON y a propósito de un examen de la inferencia imperativa— es ligeramente diferente del que aquí le damos.

a la luz del sol, liba las flores junto con las abejas y, para el ojo no experto, es prácticamente indistinguible de éstas por su forma, color y tamaño, tanto en estado adulto como en el de imago (IMMS 1947: 203. IIs. Plate 23, 8,9. p. 126). De esta manera, el pasaje de Proteo en las *Geórgicas* transmitía una información que hoy se califica de falsa o fabulosa, pero que en su momento se consideró verdadera, y que, en cualquier caso, hace parte de la historia de las teorías sobre la generación de los insectos en la cultura occidental.

Y todos estos enunciados, los atinentes al viento y al mar; a la isla de Faro y a su puerto; al Hades y a los Campos Elíseos; a Orfeo y a Eurídice; a las abejas y a las focas; a las costumbres de los navegantes, de los pastores y de los apicultores; a la forma del mundo y las distancias que separan un lugar geográfico del otro, son —obviamente— coherentes; diríamos que pertenecen al tipo de los pasajes *Goofus Bird*. Eso, no obstante proceder de pasajes del tipo *Goofang*. También pertenecen al tipo *Goofus Bird* los retratos que hacen HOMERO y VIRGILIO de Menelao, Aristeo, Idótea, Cirene y sus descripciones de aquel viejo azulado que se tiende sobre la arena en medio de las focas, o se sumerge en el “alborotado” mar haciendo un remolino de espuma.

Pero, por sobre todo, en los fragmentos de la *Odisea* y las *Geórgicas*, la imagen de Proteo es del tipo *Goofus Bird* por cuanto el personaje, a partir de esos fragmentos, adquiere el carácter de un paradigma: del paradigma, inambiguo y consistente del ser capaz de cambiar a voluntad. El de Proteo es el mito de aquel que puede asumir cualquier forma; el mito que construye el concepto de lo que puede asumir cualquier forma: después de HOMERO y VIRGILIO, decir ‘Proteo’ o ‘proteico’ es referirse a una particular naturaleza; atribuir una precisa propiedad. La inconsistencia de las historias de Menelao y Aristeo no les impide transmitir el mito, y el mito, aquí, no sólo dice, sino que introduce el concepto que habrá de usarse para decir.

* * *

Este caso representa apenas un ejemplo de cómo es posible la coexistencia de pasajes *Goofus Bird* y pasajes *Goofang*, pero pudieran ofrecerse muchos otros: como hemos tratado de mostrar en otro lugar (PÁRAMO 1989), los sistemas de pensamiento de una cultura pueden —y quizás deben— admitir un cierto grado de contradictoriedad ‘local’ sin perder su coherencia fundamental. Así, pues, en el material etnográfico pudieran estar mezclados pasajes *Goofus Bird* y pasajes *Goofang*. A veces las

diferencias entre una y otra clase prima facie lucen evidentes, empero, no hay razón para pensar que las cosas habrán de presentarse siempre bajo esa forma, ni tampoco que podemos siempre confiar en nuestra intuición e información cuando las cosas parecen simplemente ser así.

GEACH (1981: 279) ha distinguido entre inconsistencias patentes e inconsistencias latentes²³. Cuando alguien dice: “el *Goofang* es del tamaño exacto del pez rueda, pero mucho más grande” incurre en una inconsistencia patente; es como si afirmara algo e inmediatamente pasara a cancelar lo dicho, negándolo: afirma que el *Goofang* es del tamaño exacto del pez rueda, pero que no lo es, y que es mucho más grande que éste, pero que no lo es. Resulta evidente que ese pasaje tienen la forma lógica de $p \ \& \ \sim p$.

No obstante, las contradicciones presentes en los mitos de Proteo, aunque fáciles de descubrir, ya no resultan así de evidentes: al menos no lo fueron para HERÁCLITO EL RETOR (PESUDO HERÁCLITO), un autor del siglo I que se propuso hacer una exégesis de las obras homéricas, principalmente para defender a su autor de las acusaciones de haber sido irrespetuoso con las divinidades, pero que también se ocupó de explicar las situaciones que pudieran parecer absurdas a los lectores no preparados. Aún cuando HERÁCLITO encontraba que el pasaje de Proteo y Menelao resultaba inverosímil si se tomaba en forma literal y, por eso, proponía para su comprensión varias alegorías, una mención de las contradicciones a que nos hemos referido —y en particular a la circunstancia de adivinarlo todo pero haber sido engañado— era omitida por completo en sus *Alegorías de Homero* (1989); éstas, sin embargo, discutían específicamente ese pasaje en tres distintos apartados (§§64, 66, 67). Solamente se subrayaba en ellas que el anciano era llamado “veraz”; empero la referencia se usaba apenas para extraer de ese término otra alegoría (§67, 1-4). HERÁCLITO calificaba las imágenes relatadas de “leyendas poéticas y fantásticas” (§64, 7); mas lo que hallaba fantástico eran cosas como la traición de Idótea, las transformaciones del anciano, o su desventurada condición de ser:

*habitante de una pequeña isla de Egipto que
carga eternamente con su suplicio, con una*

²³El uso que le da GEACH a esta distinción —establecida en el contexto de una crítica a STRAWSON y a propósito de un examen de la inferencia imperativa— es ligeramente diferente del que aquí le damos.

vida repartida entre el mar y la tierra, teniendo que dormir, el desdichado, entre focas, para no poder ni siquiera disfrutar de sus momentos de reposo (Alegorías de Homero §64, 2)

Todo lo cual podrá ser maravilloso o doloroso, pero, en manera alguna, lógicamente imposible.

Y puesto que las contradicciones aludidas no merecieron la atención de HERÁCLITO, tampoco, entonces, debieron merecer la de sus contemporáneos más cercanos, quienes, no obstante, sí se detuvieron en la consideración de tantas otras situaciones aparecidas en los mitos homéricos que calificaron sin ambages de absurdas y fantásticas. Si HERÁCLITO hubiera sabido que se daban esas contradicciones, las habría tenido en cuenta. Las tuvo en cuenta su contemporáneo OVIDIO al presentar la versión resumida del mito de Aristeo que relata en los *Fastos* (I, 363-381)? En OVIDIO, Proteo no pregunta como en VIRGILIO, “¿Quién te pidió acercarte a nuestra casa? ¿Qué deseas de mí?”, y tampoco el hijo de Cirene le responde “Tú lo sabes, Proteo; tú lo sabes muy bien, puesto que nada se te escapa”. El de los *Fastos* no es el viejo del mar que pretende engañar a Aristeo. Empero, sin que aparentemente lo note OVIDIO, es claro que sigue siendo el ser que todo lo conoce y que sin embargo es engañado por consejo de Cirene; es clara la alusión a las *Geórgicas*, aunque su relato sea tan lacónico (probablemente es lacónico por ser alusivo al narrado por VIRGILIO que debía ser muy conocido).

Para PLATÓN, el “veraz Proteo”, por su capacidad de asumir cualquier apariencia, era la figura del engaño, la imagen del sofista (*Eutidemo* 288 b); así también lo sería más tarde para SENESIO DE CIRENE (Dión 44 a, b); ARTEMIDORO diría en su Interpretación de los sueños que la aparición onírica del anciano y de los otros seres que lo acompañan “anuncian engaños y fraudes por la facilidad que tienen en cambiarse de aspecto” (II, 38), pero aunque engañoso, Proteo no parecía resultarle autocontradictorio a ninguno de esos autores. En el siglo II, LUCIANO DE SAMOSATA, cuya cáustica crítica de las proezas de los dioses homéricos habría de constituirse en modelo de imitación de los escépticos y librepensadores, y que en su Diálogo de los muertos ridiculizaba de manera implacable todo lo que consideraba absurdo y sin sentido de las viejas historias, en sus Diálogos marinos (IV) se ocupaba de la escena de Proteo y Menelao relatada en la *Odisea*. El pastor de Poseidón, que adivinaba todo pero se dejaba engañar por los cueros de

su ganado, representaba un blanco perfecto para la burla; sin embargo, con una indulgencia que por tratarse de él resulta del todo inverosímil, LUCIANO solamente se detenía, como HERÁCLITO, en la capacidad de transformarse que desplegaba el viejo marino en el episodio, y allí, inclusive, casi aceptaba la posibilidad del relato indicando que los pulpos cambiaban de color y de apariencia de acuerdo con la roca sobre la que se posan. Apenas el hecho de que un dios marino pasara de ser agua a ser fuego le parecía incomprendible, así Menelao lo hubiera visto con sus ojos. Este tipo de engaño era el único que merecía un comentario del filósofo:

PROTEO— *Y que engaño podría haber en cosas tan evidentes? No viste con los ojos abiertos en cuántas formas me cambié? Pero si desconfías y piensas que las transformaciones son falsas, como una apariencia engañosa colocada ante tus ojos, cuando me convierta en fuego, aplica tu mano sobre mí, queridísimo; así sabrás si sólo lo parezco o tengo también la propiedad de quemar (Diálogos marinos IV).*

LUCIANO mantenía esa misma actitud en *Sobre la muerte de Peregrino* (1, 28), no obstante que el objeto de esa sátira, el filósofo Peregrino, para mayor sarcasmo recibía allí el apodo de “Proteo” por haber muerto al arrojarse en medio de las llamas,²⁴ (¡Qué oportunidad ésta para aprovechar las inconsistencias del mito!). También en el *Encomio de Demóstenes* (24), aunque allí el propio Proteo era ridiculizado²⁵ y en *Acerca de los sacrificios* (5), a pesar de que la alusión a la divinidad marina se producía en el contexto de una mordaz ironía contra los actos atribuidas a los dioses²⁶. Inclusive, en *Sobre la danza*, LUCIANO, en correspondencia con su disposición evermerista en la interpretación de los mitos

²⁴ “Al desdichado Peregrino, o, como a él mismo le agradaba llamarse, Proteo, le ocurrió exactamente lo mismo que al Proteo homérico; después de convertirse en todo por afán de gloria, y de adoptar innumerables formas, al final también se ha convertido en fuego; hasta tal punto le poseía la pasión por la fama” (§1) (*Cf. también, op. cit. §28*).

²⁵ “«Eres ingenuo», dije, «Teságoras, si crees que yo me las he arreglado para tener una sola alternativa a lo largo de todos estos años y no te das cuenta de que más bien he adoptado toda clase de giros y he dado tantas vueltas que temo que al final me ocurra lo mismo que a Proteo»

«¿Y qué le paso a Proteo?», dijo.
«...después de haber agotado todas las figuras ...se convirtió otra vez en Proteo».

²⁶ Refiriéndose a los relatos sobre las transformaciones de Zeus para seducir a sus amados: “...en resumen, más variopinto que el propio Proteo”.

del pasado, llegaba a explicarse el por qué de la leyenda de las proezas del viejo:

Yo creo que el antiguo mito de Proteo el egipcio no significa otra cosa sino que fue un danzarín con capacidad de imitación, que podía adoptar todas las formas y cambios... Sin embargo, la mitología, asumiéndolo en su aspecto más extraordinario, describía la naturaleza de Proteo como si realmente ocurriera lo que él imitaba (§19. Subrayados nuestros).

Pero el "aspecto más extraordinario" de la narración de Proteo no era, por supuesto, su capacidad de mutar, sino la paradoja que encierra el que se le hubiera engañando con el fin de aprovechar su poder de adivinarlo todo. Así pues, la inconsistencia de Proteo pasaba desapercibida delante del afilado escabelo crítico de nadie menos que LUCIANO DE SAMOSATA.

Las obras de nuestros días continúan pasando por alto las contradicciones de Proteo pero, invariablemente, le dan al dios el carácter inambiguo de paradigma del ser cambiante, según el significado que ha adquirido en muchas lenguas el adjetivo 'proteico'. Este es, por ejemplo, el caso de los *Motivos de Proteo* de JOSÉ ENRIQUE RODÓ (1955: 7-8) o de *La necesidad del mito* [1991] (1992: 97-9) de ROLLO MAY o aún el del modelo - brillante, por lo demás- con el cual JPSEPH CAMPBELL interpreta la sabiduría elusiva del mito (1968: 381-82).

Recientemente, los estudiosos E. VERMEULE y J.-P. VERNANT han interpretado la sorprendente identificación en Proteo de la sabiduría y la ignorancia, la clarividencia y la miopía, la verdad y el engaño, como una limitación de la divinidad. Dice VERMEULE a propósito de los dioses marinos de los griegos:

En ocasiones, su visión personal es breve: Tritón o Proteo son incapaces de predecir que el mortal que los acosa los atraparé finalmente y los obligará a mostrar su conocimiento. A pesar de todo, cada figura mitológica submarina detenta una pizca del don (1984: 310-11).

Y, afirma VERNANT:

Si on attend de lui une réponse à une question, il doit la donner désormais sans ambiguïté ni feinte, de façon claire et univoque. Ainsi le rusé à trouvé plus rusé que lui;

le vigilant a été surpris; le maître des liens lié; celui qui déroulait tout un cycle de métamorphoses se voir à son tour encerclé; le polymorphe a été ramené à une forme unique; l'énigmatique a été rendu clair (1970: 43 n. 1).

Sin embargo, yo al menos he sido incapaz de hallar una interpretación semejante en las fuentes clásicas, que son las que documentan la mentalidad de los hombres que concibieron y difundieron el mito de Proteo; no la de los académicos de hoy que, como diría *Quine* oscilan entre LÉVY-BRUHL y MALINOWSKY. Al contrario, las fuentes originales insisten en que Proteo es un dios que todo lo sabe y que nunca miente. Además, si se medita en ello, una limitación de la clarividencia y la veracidad en un dios de la veracidad y la clarividencia, antes que resolver la paradoja, la reitera y la refuerza: acaso el poder completo, perfecto, divino, tampoco es completo ni perfecto ni divino?

* * *

En realidad, la invisibilidad de sus inconsistencias es un hecho que serviría por sí sólo para demostrar con claridad la capacidad asertórica de las versiones más antiguas de la historia de Proteo, pues, en últimas, la *Odisea* y las *Geórgicas* son la fuente de todas las otras versiones conocidas. Durante siglos, por ejemplo, no obstante ser autcontradictorio, el relato ha sido interpretado en el sentido de que el personaje significa capacidad de mutar; durante siglos el relato le ha dicho tal cosa a sus oyentes o sus lectores. Esa invisibilidad o esa omisión de lo inconsistente es, entonces, prueba de que los pasajes relativos a Proteo, tal cual aparecen en HOMERO y VIRGILIO, son a la vez de naturaleza *Goofus Bird* y *Goofang*: las ideas de 'Proteo' y de lo 'proteico', introducidas allí al lado de las inconsistencias, se han separado de estas últimas y han atravesado la historia de la cultura occidental expresadas en conceptos dotados de plena coherencia y capacidad de decir.

Hay también, entonces, lugar a inconsistencias latentes en el mito, que no son tan fáciles de descubrir y que a veces requieren de pruebas lógicas particulares, eventualmente muy complejas. La complejidad lógica de los pasajes citados de los mitos de Proteo es muy moderada, pero, en ellos, el juego de la adivinación y el engaño ya representa un ejemplo de relato cuya inconsistencia latente puede pasarse por alto cuando la imagen del viejo marino se focaliza en sus transformaciones, transformaciones de las cuales él es el paradigma. Esa inconsistencia aún es soslayada cuando se centra la atención en las

celadas en las playas, las colmenas vacías, las abejas que brotan de cadáveres, las naves varadas por la venganza de los dioses, la mutación del agua en fuego, o la triste condición de ser traicionado por la hija y de dormir solitario entre las fétidas focas. La omnisapiencia engañada del dios es un ejemplo de pasaje *Goofang* que tiende a pasar desapercibido al deslizarse detrás de la cortina de humo tendida por la fantasía –o verosimilitud– de los pasajes *Goofus Bird*. La de Proteo ya no es una inconsistencia patente y trivial, sino latente (en realidad no tenemos noticia de que haya sido alguna vez notada por algún autor).

Desde el punto de vista del que relata o informa sobre algo que se considera verdadero o falso (a secas o en algún grado o probabilidad), un mito debe ser considerado como una teoría, en el sentido lógico del término, y sus inconsistencias pueden tener distintos grados de perspicuidad. La consistencia o inconsistencia de una teoría constituida por unos pocos enunciados expresables en fórmulas atómicas quizás sea fácil de determinar, mas, en ciertas ocasiones, esa determinación llega a ser extraordinariamente compleja. Es precisamente porque no todas las inconsistencias de las teorías son patentes –y, por ende, porque no toda consistencia lo es tampoco– que se justifica una buena parte del desarrollo de los métodos y objetivos de la ciencia lógica. La inconsistencia que hemos señalado en el mito de Proteo ha pasado desapercibida para muchos críticos y analistas; eso siendo sencilla su estructura y casi evidente su contradictoriedad. Es más, como anotamos, al menos en este caso la autocontrariedad no depende de lo que en el relato pareciera lucir más fantástico y de lo que ha retado mayormente el sentido común de sus numerosos intérpretes y comentaristas: la facultad del dios de cambiarse a voluntad. Según la ciencia lógica, pues, no estamos a salvo de pensar que un pasaje incoherente es coherente y posible, ni de creer que es incoherente e imposible uno que sí lo es.

Un caso en que la distinción entre pasajes *Goofus Bird* y pasajes *Goofang* ha resultado ser verdaderamente difícil es, ya no el de un ser que es engañado siendo omnisapiente y que engaña siendo veraz, sino, francamente, el de un mentiroso que no es mentiroso; un caso que, a veces, también tiene que ver con la adivinación. Tal parece que cuando la adivinación y el engaño entran en la escena mítica, con frecuencia son fuente de paradojas. Veamos la siguiente situación, que, así como la de Proteo, por lo que sabemos ha pasado desapercibida a lo largo de los siglos:

TÁCITO, en los *Anales del Imperio Romano*, refiere un curiosísimo episodio protagonizado por Trasilo, el astrólogo del César Tiberio:

Quando buscaba oculto consejo [antes de llegar a ser emperador], Tiberio se habría retirado a la cima de su morada [en Rodas] con sólo un liberto fuerte y analfabeto que era su confidente. Este hombre conducía ante su presencia a aquellos astrólogos cuya competencia había decidido probar, llevándolos a través de un terreno sin sendas, lleno de precipicios, hasta la casa que se asomaba sobre un desfiladero. En el viaje de regreso, el liberto arrojaba al mar a aquellos candidatos no dignos de confianza o sospechosos de fraude, para que no superviviese nadie capaz de revelar el secreto de la prueba.

Trasilo, quien había llegado ante Tiberio por esa ruta, lo había impresionado con sus inteligentes profecías, incluyendo la de su futuro ascenso al trono. Tiberio, entonces, habría preguntado a Trasilo si había examinando su propio horóscopo cómo aparecía en éste lo tocante a ese año y ese día? Trasilo, después de medir cuidadosamente la posición y la distancia de las estrellas, había primero dudado y, después, mostrado alarma. Cuanto más examinaba la situación, más mostraba asombro y temor. Entonces gritó que quizás estaba ante una emergencia fatal para él. Tiberio lo habría abrazado, le habría encomendado la adivinación del peligro y le habría prometido que escaparía de esa contingencia. Trasilo habría de ser admitido entre sus más cercanos amigos y sus dictámenes serían considerados oráculos (The Annals of Imperial Rome VI, 20, ss.)

Ahora, la astrología egipcia y babilónica que por lo menos desde los escritos del pretor NIGIDIO FÍULO (58 a. C.) se difundiría con gran prestigio en Italia durante el siglo II (PARKE 1967: 134), tenía una forma débil y una rigurosa (OGILVIE 1969: 54–55). En su forma débil, la adivinación astrológica se concebía apenas como el conocimiento de los propósitos de los dioses, conocimiento que era posible solamente porque los dioses así lo deseaban: por ejemplo, SALUSTIO opinaba que “lejos de ser la causa de todo, los astros sólo proporcionan ciertas indicaciones. Pues, ¿cómo lo anterior al nacimiento podría proceder del nacimiento?” (Sobre los dioses y el

mundo IX, 6). Entre tanto, en su forma más rigurosa la astrología sostenía que todo lo que pasaba en el mundo y a los seres humanos dependía de la revolución de los cuerpos celestes que eran gobernados por una necesidad inflexible; de tal manera que lo que iba a suceder, sucedía fatalmente. En el siglo II, VETTIUS VALENTE (c. 150), afirmaba: "Es imposible para cualquier hombre superar mediante plegarias y sacrificios lo que ha sido fijado desde el comienzo" (cit. por OGILVIE op. cit. p. 54). Y LUCIANO, el crítico por excelencia de todo lo que se consideraba supersticioso, escribía:

Ciertamente la Astrología es incapaz de convertir lo malo en bueno o de cambiar algo en el curso de los acontecimientos, pero es útil a quienes la consultan, pues deleita con muchísima anticipación a los que saben que les va a llegar algún motivo de felicidad, mientras acogen con más facilidad las desgracias, pues no les sobrevienen sin esperarlas, sino que las sobrellevan con más suavidad y naturalidad por su expectativa. Esta es mi opinión sobre la astrología (Sobre la Astrología 29).

Pues bien; la astrología de Trasilo era del tipo fatalista: CICERÓN, un siglo antes de TÁCITO había discutido, junto a otras formas de adivinación, la de los astrólogos caldeos, de los cuales decía:

...creen no solamente verosímil, sino cierto, que la influencia [astral] bajo la cual nacen los niños determina su naturaleza, dependiendo de esto sus aptitudes, gustos, disposiciones del cuerpo y del ánimo, acciones, accidentes y circunstancias de su vida (De la adivinación II, XLII).

Por eso, en tiempos de TÁCITO, JUVENAL se había burlado del apego a los astrólogos de las mujeres de Roma: "La máxima confianza se deposita en los caldeos —decía. Lo que haya dicho un astrólogo lo creerán brotado de la fuente de Hamón" (*Sátiras VI*, 552). Más aún, SUETONIO (69–126?) había hablado específicamente de Tiberio: entre sus muchas quejas sobre el comportamiento del emperador anotaba que éste, aunque se ponía una corona de laurel para evitar los relámpagos cuando había tempestad²⁷, era

bastante indiferente en lo que respecta a los dioses y a las prácticas religiosas, pues cultivaba la astrología y estaba convencido de que todo lo gobierna el hado (Vidas de los doce Césares. III, 69)²⁸.

Lo predicho por Trasilo al emperador Tiberio debía parecer inevitable todavía en tiempos de Calígula, tanto como para que este último se empeñara en refutar la profecía pues, según había escuchado contar SUETONIO, construyó un enorme puente de embarcaciones sobre el mar y por dos días no hizo otra cosa que cruzarlo cabalgando de un lado al otro; todo ello sólo por que Trasilo había dicho a Tiberio que "Gayo (Calígula) tenía tantas posibilidades de ser emperador como de recorrer a caballo el golfo de Bayas" (*ibid.* IV, 19). Entonces, en el caso de la astrología caldea y en particular en el de la practicada por Trasilo, había más razón que en cualquier otro para que fuera válido el comentario que hacía CICERÓN dentro de su crítica escéptica a las creencias en astrólogos y augures:

Lo que predice el adivino debe suceder infaliblemente: así es que no entiendo lo que quiere decirse cuando se refiere que un águila hizo retroceder a nuestro amigo Deyotaro, y que este rey evitó dormir en una habitación que, derrumbándose a la noche siguiente, le hubiese aplastado en su caída. Si esto era decreto del destino, no habría escapado al peligro; y si no estaba decretado, no podía sucumbir (De adv. II, VIII)

Dadas estas indicaciones sobre la forma en que asumían la adivinación astrológica gentes como Tiberio y Trasilo, la historia narrada en los Anales resulta desconcertante. Si nos atenemos a su desenlace, el astrólogo no sólo no fue despeñado sino que fue llamado al servicio del futuro César. Pero, entonces, como eso era lo que habría de ocurrirle en ese preciso día, eso era lo que debería haber adivinado y no que estaba ante la amenaza de un peligro. Luego, si en realidad vio en su horóscopo algo que lo llenó de pavor, Trasilo no adivinó y, por lo dispuesto para la prueba, Tiberio ha debido mandarlo despeñar. Aunque, en ese caso, Trasilo hubiera adivinado y Tiberio no hubiera debido ordenar su ejecución,

²⁸ Este comportamiento de Tiberio resultaba escandaloso para SUETONIO precisamente porque, bajo esa forma fatalista, las creencias astrológicas resultaban incompatibles con la religión instituida en Roma. Si lo que iba a ocurrir estaba predestinado, como decía VETTIUS VALENTE, no podía ser modificado ni siquiera por la plegaria o el sacrificio religioso (*cf.* OGILVIE loc. cit.).

²⁷ El laurel tenía poderes apotropáicos; en este caso servía para alejar el rayo.

sino que lo ha debido llamar a su servicio. Mas, de haber sido así, Trasilo no hubiera adivinado y Tiberio ha debido mandarlo despeñar. Pero, entonces, Trasilo sí habría adivinado y Tiberio ha debido contratarlo. Pero... Pudiéramos continuar pasando de una conclusión a la opuesta indefinidamente.

La lógica de la adivinación es compleja y merece un análisis independiente; por ahora, simplemente admitamos con CICERÓN que la adivinación se presenta como "presentimiento y ciencia de las cosas futuras" (*De adv.* I, I) o, más exactamente quizás, como "presagio y presentimiento de cosas fortuitas" (*De adv.* II, V). Ese 'presagio' o 'presentimiento' supone alguna forma de percepción²⁹; adivinar el futuro significa percibir, sentir anticipadamente, anunciar lo que habrá de ocurrir. Un adivino que, consultado sobre algo, anuncia lo que a la postre no sucede (y en el caso fuerte, que no anuncia lo que a la postre sucede), miente cuando dice que adivina. El castigo impuesto por Tiberio es un castigo a esta forma de mentir. Entonces, la paradoja de la prueba de Trasilo consiste en que éste anuncia (anuncia con su actitud de temor; así lo entiende Tiberio) que ha llegado hasta allí para ser castigado por mentir. Esta es exactamente la forma lógica del caso sometido al juicio de Sancho Panza que aparece en el Capítulo LI del *Quijote* (1955 Vol. II, p. 908); este sí, al contrario del astrólogo, bien conocido y comentado por paradójico. Allí Sancho Panza se enfrenta a la situación de un hombre que, ante unos jueces dispuestos a condenar a muerte a los transeúntes que mienten, colgándolos en una horca colocada en la mitad de un puente, jura que ha venido a morir en ese patíbulo: si dijera la verdad debería dejarse pasar, pero entonces habría dicho una mentira.

El pasaje de Trasilo y el del hombre de la horca pueden ponerse en correspondencia punto por punto; los dos representan el mismo caso lógico. Y, sin embargo, la actitud lógica que ante ellos asumen sus narradores es bien distinta. Evidentemente, si CERVANTES pone a Sancho enfrentándose al dilema es porque lo encuentra paradójico —y sin duda divertido desde el punto de vista que llamaríamos "lógico-formal"— (otra cosa es que, en el *Quijote*, a la pragmática razón del escudero le importe poco la forma lógica y éste resuelva el dilema aplicando el principio según el cual, cuando la justicia esté en duda, debe acogerse la misericordia). En cambio lo que ocurre con TÁCITO es distinto. El historiador no parece ser consciente en manera alguna del carácter paradójico

de la historia que él mismo relata. Después de narrar la leyenda, el único comentario del latino es de índole antropológico-filosófico y no lógico-formal:

Cuando escucho esta y otras historias similares, siento incertidumbre acerca de si los asuntos humanos están dirigidos por la inalterable necesidad de la Fortuna o por el azar. Sobre este punto los más sabios de los viejos maestros y sus discípulos difieren (TÁCITO loc. cit.).³⁰

Los anteriores dos pasajes, el de los Anales y el del *Quijote*, son ejemplos de la conocida paradoja de Epiménides o de el mentiroso: "Epiménides, el Cretense, dice: Todos los cretenses son mentirosos. Por esto su aserción es falsa [ya que Epiménides es cretense]. Por consiguiente, los cretenses no son de ningún modo mentirosos; de lo que resulta que Epiménides tampoco lo es. Luego él no ha mentido, sino que ha dicho la verdad. Por consiguiente..." (KOYRÉ 1981: 73). Una paradoja que atormentó a los lógicos por siglos, y que mató por lo menos a uno de ellos, a FILITES DE COS (cf. Sainsbury 1988: 1; TARSKI 1969: 66): "Caminante, yo soy Filites; el argumento el mentiroso y la profunda meditación nocturna me dieron muerte" (BOCHENSKI 1985: 142) (esto, si es que decir "estoy muerto" no es la afirmación de un mentiroso que dice que está mintiendo (cf. KOYRÉ op. cit. p. 78)).

Como señalamos, no sabemos si alguien ha reconocido la paradoja de Epiménides en la leyenda de la prueba de Trasilo, pero como han notado muchos autores (p. ej. KNEALE y KNEALE 1980: 214; SAINSBURY op. cit. p. 114), una versión relativamente reciente de la misma

³⁰Tratándose de Tiberio, cabe conjeturar que ser llamado a su lado como uno de sus más cercanos consejeros no debía ser exactamente un hecho afortunado. En efecto, SUTTON cuenta que, por lo menos en otra oportunidad, de no ser porque felizmente anunció a su protector que una nave le traía buenas noticias, el astrólogo hubiera sido ahogado por el César, quien "cansado... de sus vanas predicciones, había tenido el pensamiento de arrojarle al mar" (*Los doce Césares*, "Tiberio", XIV). Sin embargo, pretender resolver la paradoja mediante la interpretación de que el shock sufrido por Trasilo al consultar su horóscopo era por haber visto ese futuro de largo plazo (hay que notar que se trataba del horóscopo para ese día), o que la actitud de Tiberio obedeció a una falta de agudeza suya, o a la capacidad de fingir de Trasilo, etc., sería ir mucho más allá de lo que pretendía decir Tácito al introducir la leyenda en los Anales. Como puede leerse en su comentario sobre el papel jugado por la necesidad de la Fortuna o el azar en la vida de los hombres, el interés que tenía era el de exhibir un caso en que se alegaba que había estado presente la adivinación; la adivinación, por supuesto, del peligro inminente que encerraba la terrible prueba ideada por Tiberio.

²⁹Præsa-gio (presagiar), de præ (delante, antes) y sagio (olfatear de modo penetrante); præsentio (presentir), de præ y sentio (percibir, sentir).

aparece también en SAN PABLO (Tit. 1: 12,14)³¹. Allí el apóstol citaba a Epiménides³², pero, como en el caso de TÁCITO, no era consciente de la paradoja que introducía con su amonestación a Tito (KNEALE y KNEALE; SAINSBURY loc. cit.). En los días del apóstol, la frase "Todos los cretenses son mentirosos" debía ser un lugar común y probablemente se acudía a ella haciendo al tiempo alusión al gentilicio de su autor³³. Cuatro siglos antes, también CALÍMACO (c. 300-240 B.C.) había usado la sentencia para desvirtuar la leyenda de que en Creta estaba la tumba de Zeus:

Mi espíritu vacila, pues se discute tu nacimiento. Unos dicen, Zeus, que naciste en los montes Ideos; otros, que en Arcadia. ¿Quiénes, oh padre, no dicen la verdad? «Los Cretenses, eternos mentirosos», los Cretenses que han llegado incluso a construirte una tumba, oh soberano. Pero tu no has muerto jamás, tu existes para siempre (Himno I, A Zeus 5-10)³⁴.

Tampoco CALÍMACO notaba la paradoja que, entiméricamente, encerraba su argumento a favor de la inmortalidad de Zeus: lo que quería hacer el poeta con sus afirmaciones era, simplemente, y a diferencia de CERVANTES, refutar lo que para él era una falsedad que disminuía la dignidad del rey de los dioses. En eso era como TÁCITO y SAN PABLO, quienes apenas deseaban dar cuenta de un hecho histórico (y, por así decirlo, etnográfico, en el caso del segundo). El caso de estos autores no constituye en manera alguna una excepción;

³¹La versión de la paradoja en Tácito pudiera ser de la misma época o más reciente que la versión que aparece en SAN PABLO. Se ha llegado a dudar de la autoría pero según algunos, el apóstol escribió su Epístola a Tito durante su primer viaje misionero a Creta, quizás cuando fue a Corinto o a Éfeso, todo lo cual ocurrió antes del año 60 (cf. HASTINGS (ed.) 1909 Dict. of the Bible sub verb. "Chronology of the New Testament", "Titus, Epistle to"); otros sostienen que debió serlo en el año 64, después de la prisión del santo de que hablan los Hechos de los Apóstoles (DUMMELOW, J. R. (Ed.) 1951 *A Commentary on the Holy Bible*, p. 1006). Tácito escribió sobre Tiberio dieciocho años después de haber terminado el reinado de ese emperador en el año 37, es decir, hacia el año 55 de nuestra era (GRANT 1975: 18).

³²«The Cretans are always liars»-quotation from the Minos of Epimenides, a Cretan poet (c. 600 BC). (...) The phrase was no doubt familiar and cannot be used to prove that the Apostle possessed a wide knowledge of the classics" (*A Catholic Commentary on Holy Scripture* 1951, sub verbo "The Epistle to Titus" §925 b, p. 1150).

³³Véase la nota anterior y la siguiente.

³⁴"La frase entremillada, proverbial, se atribuye a EPIMÉNIDES DE Creta (cf. 1 DIELS-KRANZ)". Nota del traductor de la edición aquí citada (p. 38, N. 4).

al parecer, la paradoja seguía siendo imperceptible para NÁCAR Y COLUNGA cuando, a mediados de nuestro siglo XX, traducían a SAN PABLO: en una nota a los versículos de la *Epístola a Tito* arriba citados señalaban:

Esta sentencia, tan poco lisonjera para los cretenses, es de Epiménides, de Cnosos, poeta del siglo VI, que debía de conocerlos (N. 12. Subrayado nuestro).

Y todo esto, como se ha dicho, a pesar de que "el mentiroso", por paradójico, habría de ser durante siglos el tormento de los lógicos, hasta el punto de provocar el fallecimiento del pobre de FILETES DE COS, aquel trasnochador que desde la tumba donde duerme sigue denunciando al cretense Epiménides por haberle causado la muerte impidiéndole dormir.

* * *

En los mitos los pasajes *Goofus Bird* se asocian a los pasajes *Goofang*. Pudiera ocurrir, pues, que al asumir acríticamente cualquiera de las actitudes caracterizadas por *Quine*, el investigador pasara por alto claves lógicas fundamentales para comprender la cosmovisión expresada por un pasaje -desconcertante o no- de la literatura mítica. Porque sería factible que ese pasaje fuera en verdad incoherente -ésto es un pasaje *Goofang*, en coincidencia (accidental) con las teorías de autores como MALINOWSKI o LÉVY-BRUHL, o que al contrario, fuera coherente -e. d., *Goofus Bird*- en concordancia (accidental) con las teorías de un autor como MALINOWSKY. En este último caso, lejos de parecer imposible a los sujetos de la cultura que lo hubiera producido, tal vez podría, además, ejemplificar paradigmáticamente su sistema de referencia o su "sentido común". Pero, entonces, cómo advertir a priori cuál pasaje sería de cuál tipo? Y, luego, al pasar por alto el hecho etnográfico e histórico de que en los mitos los pasajes consistentes se asocian a otros inconsistentes sin perder su capacidad de decir, de contar, de describir, no se correría así el riesgo de omitir el reconocimiento de una propiedad que pudiera ser fundamental y quizás la básica de la lógica del mito?

Obras citadas

ANÓNIMO (1987) *Himnos órficos*. M. Periago Lorente (Introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.

ARRUDA, A. I. (1980) "A Survey of Paraconsistent Logic", en A. I. Arruda, R. Chuaqui, N. C. A. Da Acosta, (Eds.) *Mathematical Logic in Latin America*, pp. 1-41. Amsterdam, New York, Oxford: North-Holland.

- ARTEMIDORO (1989) *La interpretación de los sueños*. E. Ruiz García (Introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- BORGES, J. L. (1985) *El libro de los seres imaginarios*. Barcelona: Bruguera.
- CALÍMACO (1980) *Himnos*. L. A. de Cuenca y Prado (Trad.). Himnos Homéricos, Himnos Órficos. Madrid: Gredos.
- CARNAP, R. (1958) *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*. New York: Dover.
- CERVANTES, M. DE (1955) *Don Quijote de la Mancha*. 2 vols. M. de Riquer (Texto y notas). Barcelona: Juventud.
- CICERÓN (1985) *De la adivinación. El Hado*. F. Navarro y Clavo (Traducción); F. J. Fortuni (Introducción). Barcelona: Orbis.
- CLAUDIO ELIANO (1984) *Historia de los animales*. 2 vols. Libros I-VIII. J. M. Díaz-Regañón López (Introducción y traducción). Madrid: Gredos.
- DISNEY MILLER, D. (1961) *Walt Disney*. Madrid: Rialp.
- EURÍPIDES (1968) *Tragedies*. The Complete Greek Tragedies, II. Helen D. Greene and R. Lattimore (Eds.), W. Arrowsmith (Traducción e Introducción) Chicago: The University of Chicago Press.
- GEACH, P. T. (1981) *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell.
- GRANA, N. (1983) *Logica paraconsistente. Una introduzione*. Napoli: Loffredo Editore.
- GRANT (1975) "Translator's Introduction", en *Tacitus, The Annals of Imperial Rome*, pp. 7-28.
- HERÁCLITO (1989) *Alegorías de Homero*. Introducción de E. Calderón Dorda; M.A. Ozaeta Gálvez (Traducción y notas). Madrid: Gredos.
- HINTIKKA, J. (1963) "The modes of modality" en *Proceedings of a Colloquium on Modal and Many-Valued Logics*. Helsinki, 23-26 August, 1962. Acta Philosophica Phennica, Fasc. XVI, 1963, pp. 65-84.
- HOMERO (1960) *Odyssée*, IV. V. Bérard (Trad.). Paris: Le livre de Poche.
- (1964). *The Odyssey*, IV. S. Butler (Trad.) New York: Washington Square Press.
- (1993) *Odisea*. J. M. Pabón (Trad.). Madrid: Gredos.
- (1995) *Odyssey*. 2 vols. A. T. Murray (Traducción); G. Dimock (Revisión). Cambridge, Mass.: London, England: Loeb Classical Library.
- HORNUNG, E. (1999) *El Uno y los Múltiples. Concepciones epipicias de la divinidad*. J. García Lemberg (Trad.). Madrid: Trotta.
- IMMS, A. D. (1947) *Insect Natural History*. London: Collins.
- ISIDORO DE SEVILLA, SAN (1982) *Etimologías*. 2 vols. (Edición bilingüe). J. Oróz Reta (Ed.). Madrid: B.A.C.
- JUVENAL (1965) *Sátiras*. M. Balasch Recort (Traducción, introducción y notas). Madrid: Espasa-Calpe.
- KRIPKE, S. (1980) *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LARRAYA, T. G. (1961) "Prólogo" a D. Disney Miller, *Walt Disney*, pp. 9-25.
- MALINOWSKI, E. (1954) *Political Systems of Highland Burma*. London: Bell.
- (1969) *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape.
- (1979) *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVY-BRUHL, L. (1926) *How Natives Think*. London: Allen & Unwin.
- (1972) *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade.
- (1978) *La mitología primitiva*. Barcelona: Península.
- LICOFRÓN (1987) Alejandra. M. y E. Fernández-Galiano (Introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- LUCIANO DE SAMOSATA (1987) *Diálogo de los dioses. Diálogo de los muertos. Diálogos marinos. Diálogos de las cortesanas*. J. Zaragoza Botella (Introducción, traducción y notas). Madrid: Alianza.
- (1988) *Obras*, T. II. J. L. Navarro González (Traducción y notas). Madrid: Gredos.
- (1990) *Obras*, T. III. J. Zaragoza Botella (Traducción y notas). Madrid: Gredos.
- MALINOWSKY, B. (1965) *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton.
- MAY, R. (1962) *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- NÁCAR, E Y COLUNGA, A. O. P. (Eds.) (1957) *Sagrada Biblia*. 7a. ed. Madrid: B.A.C.
- OGILVIE, R. M. (1969) *The Romans and their Gods in the Age of Augustus*. London: Chatto & Windus.
- OVIDIO (1988) *Fastos*. B. Segura Ramos (Traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.
- PÁRAMO, G. (1989) *Lógica del mito, lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito*. Ideas y Valores, 79, pp. 27-67.
- PARKE, H. W. (1967) *Greek Oracles*. London: Hutchinson University Library.
- PLINIO (1958) *Natural History*. (10 vols.) (Edición bilingüe Latín-Inglés). The Loeb Classical Library. H. Rackham (Trad.). London: William Heinemann. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PORFIRIO (1989) *El antro de las ninfas de la Odisea*. E. A. Ramos Jurado (Traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.
- QUINE, W. V. (1968) *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor.
- RESCHER, N. AND BRANDOM, R. (1980) *The Logic of Inconsistency. A Study in Non-Standard Possible-World Semantics and Ontology*. Oxford: Blackwell.
- RODÓ, J. E. (1955) *Motivos de Proteo*. Santiago de Chile: Editorial Cultura.
- SAINSBURY, R. M. (1988) *Paradoxes*. Cambridge. New

York. Port Chester. Melbourne. Sydney: Cambridge University Press.

SALUSTIO (1989) *Sobre los dioses y el mundo*. E. A. Ramos Jurado (Introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.

SIERRA MEJÍA, R. (Ed. y trad.) (1981) *Epiménides el Mentiroso* (Documentos para la historia de la ciencia). Cuadernos de Filosofía y Letras., Vol. 4, Nos. 1 y 2. Bogotá: Universidad de los Andes.

STRAWSON, P. F. (1963) *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen.

SUETONIO (1993) *Vidas de los doce Césares*. (Tiberio, Calígula). R. M. Agudo Cubas (Traducción y notas). Madrid: Gredos.

SUPPES, P. (1966) *Introducción a la lógica simbólica*. México: C.E.C.S.A.

TÁCITO (1975) *The Annals of Imperial Rome*. M. Grant (Introduction and translation into English). Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.

TARSKI, A. (1968) *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*. Madrid: Espasa-Calpe.

VARIOS (1978) *Antología Palatina*. Vol. I. M. Fernández-Galiano (Traducción). Madrid: Gredos.

VERMEULE, E. (1984) *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*. J. L. Melena (Traducción) México: FCE.

VERNANT, J.-P. (1970) *Thétis et le Poème Cosmogonique d'Aleman*, Hommages à Marie Delcourt (Latomus 114 [1970]) 38 s.

VIRGILIO (1964) *The Egloges and Georgics of Virgil*. (Edición bilingüe Latín- Inglés). C. Day Lewis (Traducción). Garden City, N. Y.: Anchor Books.

— (1990) *Geórgicas*. T. de la A. Recio García y A. Soler Ruiz (Traducción) Madrid: Gredos.

Enciclopedias, manuales y diccionarios

A Catholic Commentary on Holy Scriptures (1951). London. Edimburg. Paris. Melbourne. Toronto and New York: Thomas Nelson and Sons.

DUMMELOW, J. R. (Ed.) (1951) *A Commentary on the Holy Bible*. New York: Macmillan.