

01058



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LA EDUCACIÓN EN EL MITO DESDE UNA PERSPECTIVA  
FILOSÓFICA**

**ACERCA DE LA FUNDAMENTACIÓN E IDEAS DE HOMBRE Y EDUCACIÓN**

**TESIS PRESENTADA POR**

**MARÍA ISABEL MARCOTEGUI ANGULO**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE**

**MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**DIRECTORA DE TESIS**

**DRA. GRETA RIVARA KAMAJI**

**MÉXICO, D. F. 2005**

m 346670



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impresa el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: MARÍA ISABEL  
MARCOTEGUI Y ANGULO

FECHA: 09-Agosto-05

FIRMA: [Firma manuscrita]

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

# LA EDUCACIÓN EN EL MITO DESDE UNA PERSPECTIVA

## FILOSÓFICA

ACERCA DE LA FUNDAMENTACIÓN E IDEAS DE HOMBRE Y EDUCACIÓN

TESIS PRESENTADA POR

MARÍA ISABEL MARCOTEGUI ANGULO

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA

DIRECTORA DE TESIS

DRA. GRETA RIVARA KAMAJI

MÉXICO, D. F. 2005

Para Alejandro,  
el hijo de mi corazón.

## AGRADECIMIENTOS

Dos grandes maestros y amigos hicieron posible que incursionara en la filosofía: JOSÉ LUÍS CENTENO OLGUÍN quien me alentó a estudiarla y JUAN MANUEL SILVA CAMARENA, estimulándome a persistir en ella mediante la observación del ejercicio de su pensamiento vivo.

También, otras dos personas me proporcionaron facilidades para terminar mis estudios: la Dra. Graciela Hierro (q. e. p. d.) y María Teresa Yuren.

Conté, además, con el inapreciable ánimo que me brindó mi compañera de la Universidad Pedagógica Nacional María Elena Madrid.

A todos ellos, gracias, muchas gracias.

I N D I C E

INTRODUCCIÓN ..... 9

CAPÍTULO I

LA EDUCACIÓN MÍTICO-CÚLTICA.....19

1.1 LA ESTRUCTURA DEL MITO.....19

1.1.1 Definición etimológica de 'mito'  
y 'mitología':.....20

1.1.2 Definición propiamente dicha.....26

1.1.3 La función social.....36

1.1.4 El lenguaje del mito.....41

1.1.4.1 El símbolo.....43

1.1.4.2 Facetas más relevantes  
que presenta.....45

1.1.5 Conocimiento que proporciona el mito.56

1.1.5.1 Del orden de la comprensión,  
contemplación, iluminación o  
intuición.....57

1.1.5.2 La verdad en el mito.....60

1.1.5.3 La realidad del mito.....62

1.2	LA ESTRUCTURA DEL CULTO.....	63
1.2.1	<u>Definición del rito y/o culto</u> .....	66
1.2.2	<u>Origen de mitos y cultos</u> .....	67
1.2.3	<u>Algunos rasgos del culto</u> .....	68
1.3	MITO-RITO-RELIGIÓN.....	73
1.4	LA EDUCACIÓN MÍTICO-CÚLTICO-RELIGIOSA. . . . .	75
1.4.1	<u>Fundamentos de la educación mítico- cúltica</u> .....	76
1.4.1.1	Fundamentando el valor y la moralidad.....	80
1.4.1.1.1	<u>El valor</u> .....	80
1.4.1.1.2	<u>La moralidad</u> .....	82
1.4.2	<u>Algunos otros aspectos de la educación mítico-religiosa</u> .....	85
1.4.2.1	Integra y armoniza.....	85
1.4.2.2	Provee de modelos ejem- plares.....	87
1.4.2.3	Enseña a vivir.....	89
1.4.2.4	Cura.....	90
1.4.3	<u>La idea de hombre y de educación implícita en la educación mítico-</u>	

religiosa.....92

## CAPÍTULO II

LA EDUCACIÓN EN GRECIA.....100

2.1 ORIGEN DE MITOS Y CULTOS GRIEGOS.....101

2.2 LA CULTURA MINOICA.....106

2.2.1 Las primeras invasiones.....107

2.2.2 La última invasión: los dorios.....108

2.2.3 La revolución religiosa.....111

2.3 LA ÉPOCA ANTIGUA.....117

2.3.1 Mitos, cultos y moralidad anterior a Homero.....118

2.3.2 Homero.....129

2.3.2.1 Legado homérico.....129

2.3.2.2 La moralidad homérica.....131

2.1.2.3 Ideas de alma y cuerpo en Homero.....161

2.3.3 Hesíodo: su legado.....405

2.3.3.1 La moral en *Los trabajos y los días* .....143

2.4 LA ÉPOCA ARCAICA.....147

2.4.1 Los poetas líricos.....148

2.4.1.1 La moralidad arcaica.....150

2.4.1.2	Las ideas de cuerpo y alma.....	152
2.4.2	<u>Los filósofos presocráticos.....</u>	155
2.4.2.1	La escuela jónica.....	157
2.4.2.2	La escuela itálica.....	165
2.4.2.3	La escuela física del siglo V...	171
2.4.3	<u>La poesía trágica.....</u>	176
2.5	LA EDUCACIÓN TRADICIONAL GRIEGA.....	183
2.5.1	<u>En la época antigua (hasta Homero y Hesíodo).....</u>	184
2.5.2	<u>En la época arcaica.....</u>	187
2.5.3	<u>La educación tradicional en la época clásica.....</u>	191
2.5.3.1	La educación por la poesía épica y lírica.....	191
2.5.3.2	La educación por la poesía trágica y cómica.....	196
2.5.3.3	La educación que proporcionan los misterios.....	204
2.6	LA ÉPOCA CLÁSICA: LA ILUSTRACIÓN ATENIENSE.....	204
2.6.1	<u>Los sofistas.....</u>	206
2.6.2	<u>Sócrates.....</u>	213
2.6.2.1	El descubrimiento de la interioridad.....	215
2.6.2.2	Las relaciones cuerpo-alma.....	220
2.6.2.2.1	<u>Del dominio de sí mismo.....</u>	222
2.6.2.3	El método de la interrogación....	225
2.6.2.4	La virtud es conocimiento: nacimiento de la ética.....	228

2.6.2.5	Sócrates y los poetas.....	232
2.6.2.6	La moralidad socrática.....	236
2.6.2.7	Idea de hombre y de educación....	239
2.6.3.	<u>Platón</u> .....	245
2.6.3.1	La restauración de la metafísica...	248
2.6.3.2	La teoría del hombre.....	253
2.6.3.2.1	<u>La relación cuerpo-alma: la inmortalidad del alma</u> .....	259
2.6.3.3	Las propuestas de educación platónicas.. . . . .	266
2.6.3.3.1	<u>En República</u> .....	268
2.6.3.3.1.1	Critica a la poesía y a la música.....	272
2.6.3.3.1.2	La moralidad.....	282
2.6.3.3.1.3	La dialéctica.....	286
2.6.3.3.2	<u>En Leyes</u> .....	292
2.6.3.4	Las teorías del hombre y de la educación..... . . . .	296
CONCLUSIONES.....		307
BIBLIOGRAFÍA.....		327

## INTRODUCCIÓN

En la ciudad de Atenas, corriendo el siglo V a. C., se produjo un enfrentamiento entre dos modalidades de educación que se denominaron en aquel tiempo: la vieja y la nueva educación. La vieja educación era la educación tradicional griega, que al igual que la educación del conjunto de los pueblos antiguos, transmitía oralmente y con acompañamiento musical un antiguo legado de tradiciones, mitos, cultos y experiencias trascendentales. La nueva educación -en cambio- empezó a ser proporcionada por los filósofos (sofistas, Sócrates y Platón) en la época clásica. Los sofistas, buscaban hacer frente a los requerimientos de instrucción que iba presentando la *polis*, aunque algunos de ellos, como fue el caso de Protágoras, se preciaban de hacer mejores a los hombres (formarlos o educarlos, en el sentido platónico). Sócrates y Platón, por su parte, se preocuparon por atajar el relativismo en la moral y en el conocimiento que causaron los sofistas. Pero Platón, por sobre todas las cosas, dirigió sus ataques contra la educación tradicional, porque consideraba que ésta corrompía a los jóvenes por los ejemplos que les proporcionaban las divinidades de los mitos griegos, tal y como fueron transmitidos por Homero, Hesíodo y los poetas trágicos, así como también contra su peculiar modalidad de transmisión: la música. Este filósofo partió del siguiente diagnóstico: "Atenas ya no se rige por los usos y costumbres de sus antepasados. La legislación y la moralidad están corrompidas", el cual le llevó a proclamar, que sólo con la luz de la verdadera filosofía se podría restaurar la justicia en la vida pública y en la privada, luego que era

necesario reformar la educación. Platón no pensó en renovar los viejos mitos, sino todo lo contrario, arremetiendo contra ellos, buscó construir sobre sus cenizas una nueva educación inspirada en su filosofía, para ello elaboró -a modo de fundamento- un sistema filosófico que sobre la Teoría de las Ideas (teoría del Ser y del conocer) engarzaba una teoría del hombre de la que se derivaba su teoría de la educación (la primera que se construyó en el seno de la filosofía), con la que elaboró una propuesta (o varias) de educación inspirada en ella, la cual tenían por objeto hacer a los hombres más justos y por ende, una mejor ciudad. Su teoría de la educación (o filosofía de la educación), así como diversos aspectos de sus propuestas, reaparecerán una y otra vez en los pueblos de occidente con diferentes ropajes, dejando en ellos un sello indeleble. En cuanto a los contenidos de la instrucción, los propuestos por la sofística y por la filosofía conformarán el *trivium* y el *quadrivium* que perdurarán hasta la época moderna, momento en que la pujanza de las ciencias positivas les arrebatará este lugar.

Tenemos entonces, que en la contienda entre la vieja y la nueva educación, salió victoriosa la nueva. Mas cuando los mitos de la Grecia clásica se derrumbaron totalmente en los siglos II y III a. C., Lucrecio encontró: corazones apesadumbrados en todos los hogares y una mente que acosada por incesantes remordimientos no hallaba alivio y se veía forzada a desahogarse mediante lamentaciones recalcitrantes. Estas consecuencias fueron previstas en el siglo V a. C. por algunos atenienses, entre los que se encontraba el poeta cómico Aristófanes.

Al contraponerse en Grecia dos modalidades de educación diferentes: una que se sustentaba en el antiquísimo legado de mitos y ritos, y la otra que iba emergiendo en el seno de la filosofía, bien pudiera parecernos que se trata de un fenómeno que muda cuando cambian los tiempos. Algo así como que una educación permanece durante cierto tiempo para sucumbir finalmente ante la que viene empujando desde atrás porque, poseedora de mayor vitalidad, responde mejor y más eficazmente a los requerimientos del nuevo momento histórico, por lo que bien pudiera ser llamada: "más moderna". Pero si la vieja educación sucumbe por motivo de 'progreso' y si ella era la que proporcionaba el fundamento originario (cimiento) y contenía una idea de hombre y de educación más universales, entonces en lugar de progresar, tenemos ante nosotros una verdadera tragedia: la pérdida de la verdadera educación.

Sin embargo, la educación de occidente, inspirada como estuvo en Platón, poco a poco fue desmoronándose también, cual ídolo con pies de barro, hasta terminar por diluirse en la pura instrucción, debido a que en la actualidad no existe una seria intención de formar el carácter moral de niños y jóvenes, aunque se busque desarrollar sus capacidades intelectuales al máximo. Las consecuencias de esta ausencia, serán reportadas por los psicoterapeutas, que como R. May, refieren un desolado vacío en sus pacientes, hastío por la vida, desasosiego, y además, dicen enfrentarse en su práctica profesional a índices de depresión alarmantes y al aumento de la tasa de suicidios -particularmente- entre los jóvenes. Al parecer, el hombre ha perdido su rumbo y propósito en la vida, y además, no sabe cómo controlar sus desmesurados sentimientos de ansiedad y de culpa. Los orientales, por su parte, observan que el hombre occidental no está preparado ni

para vivir, ni para envejecer, sufrir y morir. Tiene miedo, pues, a la vida y a la muerte. Este hombre, además se ha vuelto insensible y ya no puede responder como Gloucester al rey Lear cuando le preguntó cómo marchaba el mundo: "Lo veo con el sentimiento". En búsqueda de consuelo, las personas llevan a cabo búsquedas religiosas o caen en las drogas o el diván del psicoanalista.

Al mismo tiempo en la filosofía hay muchos asuntos que empiezan a cuestionarse. Después de la primera guerra mundial, la confianza de occidente en el monopolio de la razón comienza a ponerse en duda. Las explicaciones de la filosofía y de la ciencia ya no pueden ser consideradas ejemplares, únicas, la culminación del progreso intelectual y moral que habían prometido, ni tampoco parecen poseer una validez universal para el hombre. Pero resulta, como nos recuerda E. Durkheim, que la ciencia, habiendo expulsado a la religión como base de integración de los miembros de la sociedad, no puede cubrir ella misma esa función. El resultado será, el mismo que reportan los psicoterapeutas desde su experiencia y observan los orientales: la aparición de un inmenso vacío en la existencia espiritual del hombre moderno, con el agravante de que éste no puede ser llenado ni por la filosofía ni por la ciencia. F. Schiller, por su parte, considera que el hombre que creyó en el progreso del saber, dejó perecer sus instintos y se sintió un individuo emancipado de todo, pero en realidad, se convirtió en un ser fragmentado y desgarrado. F. Nietzsche, siguiendo la misma tónica del poeta, concluye con el siguiente diagnóstico: "El hombre de hoy, despojado del mito, se yergue famélico sobre su propio pasado y debe escarbar frenéticamente buscando sus raíces entre las más remotas antigüedades". Los hombres

antiguos (y muchos de los llamados 'tradicionales' o 'indígenas'), con su modalidad de educación, se sentían inmersos en la totalidad de la vida y en el corazón de las cosas: su vida tenía sentido y también su muerte. Mas el hombre moderno se siente vacío, huérfano en su mundo, porque primero se quebraron radicalmente sus creencias y después fue perdiendo la fe en la razón y el progreso. Se quedó sin nada. En la actualidad no le resta sino volver la cabeza hacia sus raíces, donde está la espiritualidad que abandonó y formando parte de ella: mitos, cultos y tradiciones ancestrales.

Sucede también, que al tiempo que se empieza a perder la fe en la razón, se restablece contacto con las grandes civilizaciones espiritualmente diferentes a la nuestra. Como resultado, se empieza a desvanecer el humanismo que había hecho del hombre el referente último. Puestos en duda sus fundamentos, al pensamiento racional no le queda sino dirigirse a sus orígenes. Por eso, volver al pasado es parte del quehacer actual de la filosofía. Y sucede, que en los orígenes, algo les paso al mito y al culto. Para averiguarlo, precisaremos pedirles a los historiadores de las religiones y a todos los estudiosos del mito y culto (filósofos, filólogos, etnólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores de las religiones, helenistas, orientalistas, etc.), que ofrezcan hoy nuevas perspectivas a la filosofía y ésta pueda renovar su pensamiento, de modo que si antes bloqueó el camino que llevaba a la mitología, hoy se lo abra de nuevo, porque en la confrontación con el pensamiento mítico, señala E. Cassirer, la filosofía llega a tomar conciencia de su propia tarea. Surgen así, investigaciones que toman en serio al mito produciendo una rehabilitación del mismo. De modo que la historia del

redescubrimiento del mito en el siglo XX constituye un capítulo importante de la historia del pensamiento moderno.

En definitiva, esta dislocación generalizada de los individuos y de los grupos que caracteriza el entorno cultural, religioso, social y político de finales del siglo XX y principios del XXI, es mucho más que una crisis de valores, es una crisis global, y como tal una crisis educativa, una crisis de legitimación de la educación.

Es en razón de todo lo planteado, que nos hemos propuesto como **objetivo**: indagar acerca de los fundamentos de la educación y de las ideas de hombre y educación implícitas o explícitas en la educación de los pueblos antiguos, (tradicionales o indígenas), entre los que se encontró el pueblo griego, que tenían -todos ellos- como base el mito y culto, con objeto de confrontarla con el fundamento, idea del hombre y de educación que surgieron en el seno de la filosofía, particularmente, con la fundamentación filosófica que elaboró Platón para sostener su teoría del hombre y de la educación, la cual inspiró sus propuestas educativas y llegó a ejercer una poderosa influencia en la educación occidental.

**Hipótesis**: La educación de los pueblos antiguos (entre la que se encontraba la educación tradicional griega, heredera de su educación antigua y se encuentran en la actualidad la educación de muchos pueblos tradicionales o indígenas) es la educación que contiene la posibilidad de proporcionar el fundamento originario de la educación y de proveer a ésta de una idea de hombre y de educación

universales, razón por la que puede ser considerada como la educación por excelencia; de modo que ese privilegio que le correspondía por derecho propio, no le podrá ser arrebatado por la filosofía con sus medios racionales, particularmente la platónica.

Para corroborar esta hipótesis intentaremos mostrar en el **primer capítulo** en qué consistió la educación de los pueblos antiguos. Como ésta tenía su base en tradiciones, mitos y cultos, precisaremos indagar acerca de la estructura de mito y culto en su: definición, lenguaje simbólico, conocimiento que transmiten, verdad y realidad; así como de las peculiaridades de su educación. Toda esta primera parte tendrá como objeto averiguar en dónde reside el poder educativo de mito y culto, su fundamento e ideas de hombre y de educación implícitas en ella. Este capítulo arrojará luz sobre la educación de todos aquellos pueblos que hayan sustentado (o sustenten todavía) la educación en sus tradiciones, experiencias trascendentales, mitos y cultos, como es el caso de los pueblos antiguos y los tradicionales actuales (como los orientales e indígenas), donde todavía esa educación está viva.

Entre los pueblos antiguos, nos interesa llevar nuestras pesquisas al griego, porque la que se llamará "educación tradicional griega" en la época clásica, será el resultado de todos los avatares que sufrirán los mitos y cultos desde la época antigua, pasando por la arcaica, hasta llegar a la clásica. Debido a ello y para poder llevar a cabo la confrontación que nos proponemos, en el **segundo capítulo** realizaremos un recorrido de los mitos y cultos griegos en

cada una de sus épocas (antigua, arcaica y clásica). Trataremos, en cada momento, de indagar acerca de ese legado, el cual sufre variaciones con la revolución religiosa acontecida en Grecia en la época antigua y cuando por otras influencias, sufren modificaciones en: la idea de los dioses, la idea de hombre (contenida en la forma de concebir alma y cuerpo) así como la de moralidad, por cuanto todas ellas tienen (o tendrán) que ver con la educación. Es por esa razón que iremos mostrando este largo proceso de transformación. Primeramente buscaremos en sus orígenes antiquísimo de la Creta minoica, porque de allí proceden los principales temas de su legado. Después ofreceremos un pequeño panorama de la recomposición que realizaron en el mismo los paladines de la educación tradicional griega: Homero y Hesíodo, así como los poetas líricos y trágicos de la época arcaica y clásica; sin olvidar: la forma de concebir a los dioses, al hombre, y a la moralidad por parte de todos ellos y de los filósofos (iniciando con los presocráticos). Se hará -también- un paréntesis para describir las particularidades que presentó la educación griega en las épocas antigua y arcaica y mostrar cómo llegó a conocerse en la clásica. Al abordar la época clásica, nos detendremos un momento en la educación sofística, como antecedente necesario para describir con mayor detalle la filosofía socrática, en todos los aspectos que tienen que ver con la educación, pero sobre todo en aquellos que retomará su discípulo predilecto, Platón. Y para finalizar, reconstruiremos -en la medida de lo posible y de lo necesario- el sistema filosófico platónico que servirá de fundamento racional a la educación, tal y como lo presenta este gran filósofo: desde la Teoría de las Ideas, pasando por la Teoría del Hombre, a la Teoría de la Educación, y de sus propuestas de educación contenidas en *República* y *Leyes*.

Como resultado de este estudio, estaremos en la posibilidad de confrontar las dos educaciones. Por eso, en todo momento se irán mostrando, las principales diferencias que presentan la educación de los pueblos antiguos y las modalidades de educación propuestas por la filosofía - particularmente la platónica- enfatizando en todo momento, todo lo que tiene que ver con su fundamento, idea de hombre y de educación contenidos en ellas, así como con los elementos emparentados con estas ideas, como son: el modo de concebir a la divinidad, al hombre y la moralidad. Todo esto con objeto de averiguar cuál de ellas posee el fundamento originario y las ideas de hombre y de educación más universales. De esta manera, si llegamos a mostrar que ese fundamento originario perteneció a la educación mítico-religiosa de los pueblos antiguos y no a la filosofía, y esta misma educación proveía de una idea de hombre y de educación más universales, entonces estaremos en la posibilidad de afirmar que todo ello tiene consecuencias sumamente relevantes para la educación, no sólo de México, sino de occidente.

Esta investigación no hubiera podido llevarse a cabo sin los ojos que nos proporcionaron todos los estudiosos del mito (desde F. Nietzsche, pasando por W. Otto hasta los más contemporáneos), el entusiasta pensador de la educación griega W. Jaeger y el filósofo catalán E. Nicol.

# CAPÍTULO I

## INTRODUCCIÓN

En la ciudad de Atenas, corriendo el siglo V a. C., se produjo un enfrentamiento entre dos modalidades de educación que se denominaron en aquel tiempo: la vieja y la nueva educación. La vieja educación era la educación tradicional griega, que al igual que la educación del conjunto de los pueblos antiguos, transmitía oralmente y con acompañamiento musical un antiguo legado de tradiciones, mitos, cultos y experiencias trascendentales. La nueva educación -en cambio- empezó a ser proporcionada por los filósofos (sofistas, Sócrates y Platón) en la época clásica. Los sofistas, buscaban hacer frente a los requerimientos de instrucción que iba presentando la *polis*, aunque algunos de ellos, como fue el caso de Protágoras, se preciaban de hacer mejores a los hombres (formarlos o educarlos, en el sentido platónico). Sócrates y Platón, por su parte, se preocuparon por atajar el relativismo en la moral y en el conocimiento que causaron los sofistas. Pero Platón, por sobre todas las cosas, dirigió sus ataques contra la educación tradicional, porque consideraba que ésta corrompía a los jóvenes por los ejemplos que les proporcionaban las divinidades de los mitos griegos, tal y como fueron transmitidos por Homero, Hesíodo y los poetas trágicos, así como también contra su peculiar modalidad de transmisión: la música. Este filósofo partió del siguiente diagnóstico: "Atenas ya no se rige por los usos y costumbres de sus antepasados. La legislación y la moralidad están corrompidas", el cual le llevó a proclamar, que sólo con la luz de la verdadera filosofía se podría restaurar la justicia en la vida pública y en la privada, luego que era

necesario reformar la educación. Platón no pensó en renovar los viejos mitos, sino todo lo contrario, arremetiendo contra ellos, buscó construir sobre sus cenizas una nueva educación inspirada en su filosofía, para ello elaboró -a modo de fundamento- un sistema filosófico que sobre la Teoría de las Ideas (teoría del Ser y del conocer) engarzaba una teoría del hombre de la que se derivaba su teoría de la educación (la primera que se construyó en el seno de la filosofía), con la que elaboró una propuesta (o varias) de educación inspirada en ella, la cual tenían por objeto hacer a los hombres más justos y por ende, una mejor ciudad. Su teoría de la educación (o filosofía de la educación), así como diversos aspectos de sus propuestas, reaparecerán una y otra vez en los pueblos de occidente con diferentes ropajes, dejando en ellos un sello indeleble. En cuanto a los contenidos de la instrucción, los propuestos por la sofística y por la filosofía conformarán el *trivium* y el *quadrivium* que perdurarán hasta la época moderna, momento en que la pujanza de las ciencias positivas les arrebatará este lugar.

Tenemos entonces, que en la contienda entre la vieja y la nueva educación, salió victoriosa la nueva. Mas cuando los mitos de la Grecia clásica se derrumbaron totalmente en los siglos II y III a. C., Lucrecio encontró: corazones apesadumbrados en todos los hogares y una mente que acosada por incésantes remordimientos no hallaba alivio y se veía forzada a desahogarse mediante lamentaciones recalcitrantes. Estas consecuencias fueron previstas en el siglo V a. C. por algunos atenienses, entre los que se encontraba el poeta cómico Aristófanes.

Al contraponerse en Grecia dos modalidades de educación diferentes: una que se sustentaba en el antiquísimo legado de mitos y ritos, y la otra que iba emergiendo en el seno de la filosofía, bien pudiera parecernos que se trata de un fenómeno que muda cuando cambian los tiempos. Algo así como que una educación permanece durante cierto tiempo para sucumbir finalmente ante la que viene empujando desde atrás porque, poseedora de mayor vitalidad, responde mejor y más eficazmente a los requerimientos del nuevo momento histórico, por lo que bien pudiera ser llamada: "más moderna". Pero si la vieja educación sucumbe por motivo de 'progreso' y si ella era la que proporcionaba el fundamento originario (cimiento) y contenía una idea de hombre y de educación más universales, entonces en lugar de progresar, tenemos ante nosotros una verdadera tragedia: la pérdida de la verdadera educación.

Sin embargo, la educación de occidente, inspirada como estuvo en Platón, poco a poco fue desmoronándose también, cual ídolo con pies de barro, hasta terminar por diluirse en la pura instrucción, debido a que en la actualidad no existe una seria intención de formar el carácter moral de niños y jóvenes, aunque se busque desarrollar sus capacidades intelectuales al máximo. Las consecuencias de esta ausencia, serán reportadas por los psicoterapeutas, que como R. May, refieren un desolado vacío en sus pacientes, hastío por la vida, desasosiego, y además, dicen enfrentarse en su práctica profesional a índices de depresión alarmantes y al aumento de la tasa de suicidios -particularmente- entre los jóvenes. Al parecer, el hombre ha perdido su rumbo y propósito en la vida, y además, no sabe cómo controlar sus desmesurados sentimientos de ansiedad y de culpa. Los orientales, por su parte, observan que el hombre occidental no está preparado ni

para vivir, ni para envejecer, sufrir y morir. Tiene miedo, pues, a la vida y a la muerte. Este hombre, además se ha vuelto insensible y ya no puede responder como Gloucester al rey Lear cuando le preguntó cómo marchaba el mundo: "Lo veo con el sentimiento". En búsqueda de consuelo, las personas llevan a cabo búsquedas religiosas o caen en las drogas o el diván del psicoanalista.

Al mismo tiempo en la filosofía hay muchos asuntos que empiezan a cuestionarse. Después de la primera guerra mundial, la confianza de occidente en el monopolio de la razón comienza a ponerse en duda. Las explicaciones de la filosofía y de la ciencia ya no pueden ser consideradas ejemplares, únicas, la culminación del progreso intelectual y moral que habían prometido, ni tampoco parecen poseer una validez universal para el hombre. Pero resulta, como nos recuerda E. Durkheim, que la ciencia, habiendo expulsado a la religión como base de integración de los miembros de la sociedad, no puede cubrir ella misma esa función. El resultado será, el mismo que reportan los psicoterapeutas desde su experiencia y observan los orientales: la aparición de un inmenso vacío en la existencia espiritual del hombre moderno, con el agravante de que éste no puede ser llenado ni por la filosofía ni por la ciencia. F. Schiller, por su parte, considera que el hombre que creyó en el progreso del saber, dejó perecer sus instintos y se sintió un individuo emancipado de todo, pero en realidad, se convirtió en un ser fragmentado y desgarrado. F. Nietzsche, siguiendo la misma tónica del poeta, concluye con el siguiente diagnóstico: "El hombre de hoy, despojado del mito, se yergue famélico sobre su propio pasado y debe escarbar frenéticamente buscando sus raíces entre las más remotas antigüedades". Los hombres

antiguos (y muchos de los llamados 'tradicionales' o 'indígenas'), con su modalidad de educación, se sentían inmersos en la totalidad de la vida y en el corazón de las cosas: su vida tenía sentido y también su muerte. Mas el hombre moderno se siente vacío, huérfano en su mundo, porque primero se quebraron radicalmente sus creencias y después fue perdiendo la fe en la razón y el progreso. Se quedó sin nada. En la actualidad no le resta sino volver la cabeza hacia sus raíces, donde está la espiritualidad que abandonó y formando parte de ella: mitos, cultos y tradiciones ancestrales.

Sucede también, que al tiempo que se empieza a perder la fe en la razón, se restablece contacto con las grandes civilizaciones espiritualmente diferentes a la nuestra. Como resultado, se empieza a desvanecer el humanismo que había hecho del hombre el referente último. Puestos en duda sus fundamentos, al pensamiento racional no le queda sino dirigirse a sus orígenes. Por eso, volver al pasado es parte del quehacer actual de la filosofía. Y sucede, que en los orígenes, algo les paso al mito y al culto. Para averiguarlo, precisaremos pedirles a los historiadores de las religiones y a todos los estudiosos del mito y culto (filósofos, filólogos, etnólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores de las religiones, helenistas, orientalistas, etc.), que ofrezcan hoy nuevas perspectivas a la filosofía y ésta pueda renovar su pensamiento, de modo que si antes bloqueó el camino que llevaba a la mitología, hoy se lo abra de nuevo, porque en la confrontación con el pensamiento mítico, señala E. Cassirer, la filosofía llega a tomar conciencia de su propia tarea. Surgen así, investigaciones que toman en serio al mito produciendo una rehabilitación del mismo. De modo que la historia del

redescubrimiento del mito en el siglo XX constituye un capítulo importante de la historia del pensamiento moderno.

En definitiva, esta dislocación generalizada de los individuos y de los grupos que caracteriza el entorno cultural, religioso, social y político de finales del siglo XX y principios del XXI, es mucho más que una crisis de valores, es una crisis global, y como tal una crisis educativa, una crisis de legitimación de la educación.

Es en razón de todo lo planteado, que nos hemos propuesto como objetivo: indagar acerca de los fundamentos de la educación y de las ideas de hombre y educación implícitas o explícitas en la educación de los pueblos antiguos, (tradicionales o indígenas), entre los que se encontró el pueblo griego, que tenían -todos ellos- como base el mito y culto, con objeto de confrontarla con el fundamento, idea del hombre y de educación que surgieron en el seno de la filosofía, particularmente, con la fundamentación filosófica que elaboró Platón para sostener su teoría del hombre y de la educación, la cual inspiró sus propuestas educativas y llegó a ejercer una poderosa influencia en la educación occidental.

**Hipótesis:** La educación de los pueblos antiguos (entre la que se encontraba la educación tradicional griega, heredera de su educación antigua y se encuentran en la actualidad la educación de muchos pueblos tradicionales o indígenas) es la educación que contiene, la posibilidad de proporcionar el fundamento originario de la educación y de proveer a ésta de una idea de hombre y de educación

universales, razón por la que puede ser considerada como la educación por excelencia; de modo que ese privilegio que le correspondía por derecho propio, no le podrá ser arrebatado por la filosofía con sus medios racionales, particularmente la platónica.

Para corroborar esta hipótesis intentaremos mostrar en el **primer capítulo** en qué consistió la educación de los pueblos antiguos. Como ésta tenía su base en tradiciones, mitos y cultos, precisaremos indagar acerca de la estructura de mito y culto en su: definición, lenguaje simbólico, conocimiento que transmiten, verdad y realidad; así como de las peculiaridades de su educación. Toda esta primera parte tendrá como objeto averiguar en dónde reside el poder educativo de mito y culto, su fundamento e ideas de hombre y de educación implícitas en ella. Este capítulo arrojará luz sobre la educación de todos aquellos pueblos que hayan sustentado (o sustenten todavía) la educación en sus tradiciones, experiencias trascendentales, mitos y cultos, como es el caso de los pueblos antiguos y los tradicionales actuales (como los orientales e indígenas), donde todavía esa educación está viva.

Entre los pueblos antiguos, nos interesa llevar nuestras pesquisas al griego, porque la que se llamará "educación tradicional griega" en la época clásica, será el resultado de todos los avatares que sufrirán los mitos y cultos desde la época antigua, pasando por la arcaica, hasta llegar a la clásica. Debido a ello y para poder llevar a cabo la confrontación que nos proponemos, en el **segundo capítulo** realizaremos un recorrido de los mitos y cultos griegos en

cada una de sus épocas (antigua, arcaica y clásica). Trataremos, en cada momento, de indagar acerca de ese legado, el cual sufre variaciones con la revolución religiosa acontecida en Grecia en la época antigua y cuando por otras influencias, sufren modificaciones en: la idea de los dioses, la idea de hombre (contenida en la forma de concebir alma y cuerpo) así como la de moralidad, por cuanto todas ellas tienen (o tendrán) que ver con la educación. Es por esa razón que iremos mostrando este largo proceso de transformación. Primeramente buscaremos en sus orígenes antiquísimo de la Creta minoica, porque de allí proceden los principales temas de su legado. Después ofreceremos un pequeño panorama de la recomposición que realizaron en el mismo los paladines de la educación tradicional griega: Homero y Hesíodo, así como los poetas líricos y trágicos de la época arcaica y clásica; sin olvidar: la forma de concebir a los dioses, al hombre, y a la moralidad por parte de todos ellos y de los filósofos (iniciando con los presocráticos). Se hará -también- un paréntesis para describir las particularidades que presentó la educación griega en las épocas antigua y arcaica y mostrar cómo llegó a conocerse en la clásica. Al abordar la época clásica, nos detendremos un momento en la educación sofística, como antecedente necesario para describir con mayor detalle la filosofía socrática, en todos los aspectos que tienen que ver con la educación, pero sobre todo en aquellos que retomará su discípulo predilecto, Platón. Y para finalizar, reconstruiremos -en la medida de lo posible y de lo necesario- el sistema filosófico platónico que servirá de fundamento racional a la educación, tal y como lo presenta este gran filósofo: desde la Teoría de las Ideas, pasando por la Teoría del Hombre, a la Teoría de la Educación, y de sus propuestas de educación contenidas en *República* y *Leyes*.

Como resultado de este estudio, estaremos en la posibilidad de confrontar las dos educaciones. Por eso, en todo momento se irán mostrando, las principales diferencias que presentan la educación de los pueblos antiguos y las modalidades de educación propuestas por la filosofía - particularmente la platónica- enfatizando en todo momento, todo lo que tiene que ver con su fundamento, idea de hombre y de educación contenidos en ellas, así como con los elementos emparentados con estas ideas, como son: el modo de concebir a la divinidad, al hombre y la moralidad. Todo esto con objeto de averiguar cuál de ellas posee el fundamento originario y las ideas de hombre y de educación más universales. De esta manera, si llegamos a mostrar que ese fundamento originario perteneció a la educación mítico-religiosa de los pueblos antiguos y no a la filosofía, y esta misma educación proveía de una idea de hombre y de educación más universales, entonces estaremos en la posibilidad de afirmar que todo ello tiene consecuencias sumamente relevantes para la educación, no sólo de México, sino de occidente.

Esta investigación no hubiera podido llevarse a cabo sin los ojos que nos proporcionaron todos los estudiosos del mito (desde F. Nietzsche, pasando por W. Otto hasta los más contemporáneos), el entusiasta pensador de la educación griega W. Jaeger y el filósofo catalán E. Nicol.

# CAPÍTULO I

## CAPÍTULO I: LA EDUCACIÓN MÍTICO-CÚLTICA

Como la educación de los pueblos antiguos (incluido el griego) fue una educación que tenía su base en el mito y culto, en este capítulo indagaremos acerca de la estructura del mito y del culto y la relación de ambos con la religión. En el caso particular del mito y el culto, necesitaremos investigar su estructura, es decir: qué son mitos y ritos y qué peculiaridades presentan en cuanto al lenguaje que adoptan y al conocimiento que transmiten. Todo ello, como condición previa para abordar el punto medular: en qué consiste la educación fundada en el mito-culto (a la que vamos a denominar "educación mítico-religiosa", "educación mítico-cúltica" o "educación de los pueblos antiguos", indistintamente), dónde radica su poder de educar, así como cuáles son sus fundamentos e ideas de hombre y de educación implícitas en esta modalidad educativa.

### 1.1 LA ESTRUCTURA DEL MITO

El primer paso para dilucidar la estructura del mito consiste en definirlo. Para ello abordaremos, primeramente, la definición etimológica de 'mito' y otro término emparentado con él ('mitología'), para pasar después a la definición propiamente dicha y a su diferenciación con mitos inauténticos.

### 1.1.1 Definición etimológica de 'mito' y 'mitología'

Ambos términos son de origen griego, por lo que recurriremos a prestigiosos helenistas y filólogos, para encontrar qué significado tuvieron en un principio.

Las primeras menciones del término 'mito' se encuentran en Homero y Hesíodo. El reconocido estudioso de los griegos K. Kerényi nos dice que: "En Homero se emplea el término *mythos* en oposición a *ergon*, la habilidad en la oratoria se contrapone a la destreza en la acción (*erga*). Uno vence *mythoisis*, con palabras elocuentes, el otro con la lanza".<sup>1</sup> Esto es así en la *Ilíada*, porque en la *Odisea*, en opinión del citado autor: "Desde Homero y Hesíodo, "el decir-el-mito", *mytheîsthai* se emplea en una combinación fija con verdad. 'Mito' era en un principio la palabra correspondiente al hecho verdadero. En este sentido se utiliza inequívocamente en dos pasajes de la *Odisea* (2, 412; 4, 744)".<sup>2</sup> De modo que a la auténtica palabra épico-lírica, la verdad humana le correspondía siempre. La mayor parte de los autores retoman en su integridad esta opinión de K. Kerényi, algunos de ellos ofrecen datos suplementarios, como Ll. Duch, quien dice que en Homero, *mythos* aparece junto a *épos*, que significa "palabra", eco externo de un discurso (en *Odisea* XI, 561) y en contraposición a *ergon* que significa: obra, acción,

<sup>1</sup> KERÉNYI. *La religión antigua*, Edit. Herder. Barcelona 1995, p. 14.

<sup>2</sup> Vid., *ibid.*, p. 145 y DUCH, Ll. *Mito, interpretación y cultura*. Edit. Herder. Barcelona 1998, p. 68.

combate (en *Iliada* IX, 443).<sup>3</sup> Pero K. Kerényi añade además, que en el antiquísimo dialecto ciprio, la forma femenina *mytha* (μ θα) que Hesiquio traduce por φωνη (la palabra griega que significa *vox*), indicaría que: "El mito podría ser un movimiento mudo de danza o una ceremonia de culto y lo era a menudo en las religiones antiguas. Buscaba imágenes y albergaba visiones en sus contextos. Pero cuando sonaba cantando, era la voz que hacía sonar todas las cosas y todo el mundo"; por lo que concluye este autor, que el mito, en cuanto *vox* era la *vox religiosa*, por sobre todas las cosas;<sup>4</sup> es decir, la voz de la divinidad. Podemos observar, que en el dialecto ciprio, no se hacía distinción alguna entre mito y culto, porque eran consideradas una y la misma cosa.

Por otra parte, también para Hesíodo, según opinión de este mismo estudioso del mito, la palabra *mythos* era, como para Homero: "hecho verdadero", "palabra de verdad".<sup>5</sup> El historiador M. Detienne destaca a su vez, que en Homero *mythos* es la "historia conocida", porque en la *Odisea*, Ulises pone fin a su relato con la fórmula: ¿Por qué retomar la historia de ayer? ¿Por qué mitologizar (*mythologeúein*), que se podría parafrasear, continúa este autor diciendo: "...cuando la historia es conocida, detesto "volver a decirla".<sup>6</sup> Estas historias dejaron de ser por todos conocidas, observa G. S. Kirk, después de Alejandro Magno;<sup>7</sup> y no les quedó sino serlo sólo por algunos, como literatura.

<sup>3</sup> Cf., *ibid.*, p. 65.

<sup>4</sup> KERÉNYI, *op. cit.*, p. 212.

<sup>5</sup> Cf., *ibid.*, p. 145.

<sup>6</sup> Cf. DETIENNE, M. *La invención de la mitología*. Ediciones Península. Barcelona 1985, p. 109.

<sup>7</sup> Cf. KIRK, G. S. *The nature of greek myths*. Edit. Penguin Books. Middlesex-England 1974, p. 14. La traducción es propia. En ocasiones se utilizará la versión inglesa, y en otras, la española.

En un diferente desarrollo de su significado, "mythos" es algo que algunas veces contrasta con *logos*, entonces el gran problema que se juega en la actualidad es el saber qué tanto, en la tradición, *mythos* se asemeja o no a *logos*<sup>8</sup>. Bajo esta preocupación Ch. Jamme afirma que la palabra 'mito' significó en la epopeya ática, lo mismo que *logos*, y que ambos términos querían decir 'palabra', siendo *logos*, la palabra plena de sentido, el discurso racional.<sup>9</sup> F. Jesi encuentra, que todos los significados de la palabra *mythos* son perfectamente compatibles con la palabra *logos*, tanto en los poemas homéricos como en todo el siglo V, y que incluso, la palabra *mythología* no fue originariamente una mezcla de contrarios (los contrarios *mythos* y *logos*), sino términos que se usaban indistintamente;<sup>10</sup> aunque, es el parecer de K. Kerényi que, en el mito, la cosa tiene preeminencia sobre la palabra; mientras que en el *logos*, la palabra la tiene sobre la cosa.<sup>11</sup> Es posible concluir entonces, que en el parecer de estos autores, tanto en Homero como en Hesíodo, *mythos* y *logos* se utilizaban en sentido intercambiable e indistintamente, con la precisión que hace K. Kerényi, de que la realidad tiene preeminencia en el mito; mientras que el pensamiento lo tiene en el *logos*. Este señalamiento pone el dedo en una fisura que después se convertirá en abismo entre ambos. Efectivamente, poco después de la época homérica, dirá R. A. Rappaport, el término 'logos', vino a reservarse sólo para el "discurso racionalmente construido", en contraste con

---

<sup>8</sup> Éste es un problema muy complejo que preocupa a muchos estudiosos (entre los que se encuentra Ll. Duch), pero del que sólo se tomarán referencias cuando tengan que ver con el mito.

<sup>9</sup> Cf. JAMME, Ch. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Edit. Paidós. Barcelona, p.13.

<sup>10</sup> Cf. JESI, F. *Mito*. Edit. Labor, S. A. Barcelona 1976, pp. 20 y 21.

<sup>11</sup> Cf. KERÉNYI, *op. cit.*, p. 29.

épos, que quedó casi completamente limitado al sentido de "verso", y que pasó a usarse para "historia", pero historia inventada y no muy bien fundada.<sup>12</sup> Parece ser que tenemos en Píndaro, comenta H. Hommel, el primer testimonio (en la *Olímpica I*, del año 476 a. C.) que muestra el giro radical que contrapondrá *mythos* y *logos*.<sup>13</sup>

Pero, ¿qué significado específico dieron a este término en la época clásica los grandes filósofos: Platón y Aristóteles. Al parecer, tanto en uno como en otro, el término 'mito' presenta muchas ambigüedades.

La versión más completa del significado del término 'mito' en Platón la ofrece el destacado simbolista K. Kerényi, y lo expresa de la siguiente manera:

En boca del sofista Protágoras, en el diálogo de Platón del mismo nombre, aparece *mythos* como opuesto a *logos*: una forma didáctica frente a otra. La primera es mera narración, no aporta pruebas, se declara abiertamente libre de todo compromiso. La segunda, si bien puede ser también una narración, un discurso, consiste esencialmente en argumentar y probar.... El mismo Platón considera a ambos (*logos* y *mythos*) como una misma parte del arte de las musas (*República* 396b)".<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Cf. RAPPAPORT, R. A. *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Madrid 2001, pp. 482-483.

<sup>13</sup> Cf. H. HOMMEL. "Mythos und Logos": *Seasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum fruhen Christentum*, vol I. Edit. J. C. B. Mohr. Tübingen 1983, pp. 375-376, cit., por DUCH, op., cit., p. p. 71-72. Nota 102.

<sup>14</sup> KERÉNYI, op., cit., p. 14.

Se observa esta ambivalencia que hemos mencionado, y por otra parte, no es que *mythos* y *logos* sean dos modalidades didácticas que puedan ser usadas indistintamente, sino que se trata de dos modalidades de educación: la una que tiene su fundamento en el mito y la otra que pretende fundarlo en el *logos* filosófico.

También encontramos esos mismos equívocos en Aristóteles, quien, como expresa Ll. Duch, emplea *mythos* en dos sentidos: como narración tradicional que proviene de la antigüedad y como argumento dramático que el poeta trágico crea desde una pauta mítica.<sup>15</sup> Pero cuando este filósofo quiere poner de manifiesto la dignidad del *logos*, lo hace subrayando el carácter engañoso del *mythos*, por eso afirmará "sólo el hombre entre los vivientes posee el *logos*".<sup>16</sup> De modo que a la hora de poner en la balanza *mythos* y *logos*, sale victorioso el *logos*, como en Platón. Por eso M. Eliade llega a la conclusión de que tanto en Platón como en Aristóteles, el *mythos* terminará por denotar: lo que no puede existir realmente.<sup>17</sup> La crítica socrático-platónica dio el puntillazo, y si originalmente el *mythos* era la palabra verdadera por excelencia (por provenir de la divinidad, reveladora, orientadora y de mayor valor por tratarse de un discurso referido a lo más esencial del hombre), que relataba un hecho verdadero, no se diferenciaba del culto y significaba, al igual que *logos*: palabra (pero palabra en que la realidad se impone sobre ella); pasará a significar en occidente: historia falsa y fantasmagórica (no verdadera),

---

<sup>15</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Poética*, 1450 b, en Ediciones de la Universidad Central de Venezuela. Caracas 1978. Trad.: J. D. García Bacca.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Política*, I, 1253a, 10, en Edit. Gredos. Madrid 1994. Trad.: M. García Valdés asesorado por C. García Gual.

<sup>17</sup> Cf. ELIADE, M. *Aspects du mythe*. NRF-Gallimard. París 1963, p. 10.

irracional (que no es un pensamiento válido para el *logos*), que no existe ni mienta ninguna realidad (irreal), y que además es ajeno al culto. El mito será considerado: irreal, falso e irracional; y como tal, Platón contrapondrá a la educación basada en el *mythos* una educación basada en el *logos*. La verdad, realidad y racionalidad vendrán dadas, entonces, en la palabra del *logos* filosófico.

Con el sentido mencionado, llegó el mito hasta el siglo XIX firmemente instalado en el lenguaje común, pero ya en el XX fue redescubierto y recuperó el significado original que ha tenido en las sociedades arcaicas de todos los tiempos.

Los griegos precisaron primero el uso del término *mythos* y después el de *mythología*. Parece ser, que el verbo "mitologizar" (*mythologeúein*) aparece una sola vez en la Odisea -dice M. Detienne-, con el sentido de "contar un relato";<sup>18</sup> pero el vocablo "*mythología*", como tal -observa el mismo autor-, se encuentra por primera vez en Platón, quien le da un valor muy parecido al que tiene hoy: historias contadas desde siempre y repetidas incesantemente, que todos los griegos han escuchado hasta la saciedad de boca de los aedos y que las conservan en la memoria.<sup>19</sup> En la actualidad, y a partir de la obra de F. Creuzet (1810), comienza a emplearse, por la mayor parte de los autores, en una doble acepción, que se mantiene hasta la actualidad: 1) conjunto de relatos o historias o colección de mitos que son propios de determinada cultura; y 2) ciencia de la explicación de los

<sup>18</sup> HOMERO *Odisea*, XII, V., citado por DETIENNE, *op. cit.*, p. 109.

<sup>19</sup> Vid. *República*, *El Político*, *Tímeo*, *Critias* y *Leyes* de PLATÓN, citado por DETIENNE, *op. cit.*, p. p. 105 y 109.

mitos, "estudio de los mitos", "tratado", o incluso "ciencia de los mitos". En esta segunda acepción, presupone la existencia de la "mitología" como colección y hábeas mítico.<sup>20</sup> En la primera se habla de "los mitos" (en plural) refiriéndose a los mitos de una cultura actual o pasada (mitología "azteca", "hindú", "griega", etc.), y en la segunda de las interpretaciones acerca del mito en general (su origen, naturaleza, esencia, etc.)

En el capítulo II se hará referencia al conjunto de mitos de la cultura griega; mientras que en éste que nos ocupa, con objeto de averiguar la estructura del mito (de todo mito), se presentan los resultados de los estudios llevados a cabo en los mitos que nos han sido legados como literatura y en los relatos vivos que se escuchan de los indígenas de todas las latitudes. Veámoslo a continuación.

### 1.1 2 Definición propiamente dicha

Que el mito llegara a considerarse como algo: irreal, falso e irracional, es decir, como una fantasía poética, no resulta extraño, porque incluso hoy en día, para muchos pensadores -como señala M. Frank-, lo mítico no es objeto de estudio de ninguna ciencia;<sup>21</sup> lo cual podría ser debido sin duda, a que el mito -como comenta Ll. Duch-, intenta restablecer, de alguna forma, una inmediatez en la relación

<sup>20</sup> Vid.: DUCH, *op., cit.*, p. 82; GARCÍA GUAL, *op., cit.*, p. 22; y, DETIENNE, *op., cit.*, p. 11.

<sup>21</sup> Cf. FRANK, *El Dios venidero. (Lecciones sobre la Nueva Mitología)*. Edit., del Serbal, Barcelona 1994, p. 80.

sujeto-objeto, la cual se opone a la manera de pensar que practica la razón.<sup>22</sup> Lo mítico, está, pues, emparentado con lo místico. Quizás por eso H. Poser afirma, que desde una posición radicalmente racionalista, resulta obvia la afirmación de que el concepto de 'mito' pertenece a "aquello más indeterminado que ha hecho su aparición en la terminología filosófica",<sup>23</sup> algo que se escurre de las manos. Y es que, efectivamente, el mito despierta temores y prejuicios, porque detrás de él se presiente la posibilidad de un pensamiento mítico, o sea, de un pensamiento de lo sacro, y eso es difícil de admitir. Pero también es cierto, como lo indica M. Frank, que el discurso sobre los fenómenos "irracionales" -si el mito así lo fuera-, no tiene por qué ser él mismo irracional;<sup>24</sup> por lo tanto, todo se puede pensar. Esto nos lleva a intentar establecer una definición como punto de partida, aunque, como nos previene M. Eliade, es difícil encontrar una que sea aceptada por todos los especialistas, e imposible además que cubra todos los tipos y funciones que desempeñó (y desempeña) en las sociedades arcaicas y tradicionales.<sup>25</sup>

A la hora de abordarla nos encontramos con las opiniones más divergentes, como por ejemplo la que sostiene G. S. Kirk, profesor de griego en Cambridge pero interesado preferentemente por los mitos griegos, que dice así: "No hay ninguna definición del mito...,... las teorías generales del mito son particularmente desastrosas;<sup>26</sup> y por otra parte la que sustentan J. Campbell, K. Kerényi, M. Eliade y L.

<sup>22</sup> Cf. DUCH, *op.*, *cit.*, p. 55.

<sup>23</sup> Vid. POSER, H., citado por DUCH, *op.*, *cit.*, p. 87.

<sup>24</sup> Cf. FRANK, *op.*, *cit.*, p. 80.

<sup>25</sup> Cf. ELIADE, *op.*, *cit.*, p. 14. Vid., también FRANK, *op.*, *cit.*, p. 80.

<sup>26</sup> Vid.: KIRK, *op.*, *cit.*, p. 29, y en *El mito (Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas)*. Edit, Paidós. Barcelona 1990, p. 41.

Cencillo, cuando expresan, que desde el punto de vista de la estructura todos los mitos se parecen y son muy poco cambiantes de una cultura a otra, porque todos ellos son compatibles al nivel de las imágenes y de los símbolos.<sup>27</sup> De una parte se afirma que no hay ninguna definición de mito que sea universal; y de la otra (precisamente entre los simbolistas), que los mitos son universales por sus símbolos. Al parecer, no hay ninguna definición de mito que se admita de forma amplia. Los diferentes autores coinciden -solamente- en que "el mito es una forma literaria que trata de dioses o semidioses".<sup>28</sup>

C. García Gual dice partir de una definición mínima que le permite delimitar el objeto y es la siguiente: "Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano".<sup>29</sup> L. Cencillo no se queda atrás y ofrece la suya propia: "Los mitos son creaciones colectivas tradicionales y rituales, o surgidas en el curso de una interacción sacral que se nutren de los símbolos, metáforas, alegorías que genera la vida inconsciente".<sup>30</sup> A. Watts, por

<sup>27</sup> Vid.: CAMPBELL, J. *Los mitos (Su impacto en el mundo actual)*. Edit. Kairós. Barcelona 1997, p. 41; es así mismo la tesis que sostiene este autor en toda su obra *Las Máscaras de Dios*, Alianza Editorial; CENCILLO, L. *Los mitos. Sus mundos y su verdad*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998, pp. 15-16; y ELIADE, M. *Imágenes y símbolos (Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso)*. Edit. Taurus. Madrid 1974, p. 186.

<sup>28</sup> Vid.: CAMPBELL. *Los mitos*, op., cit., p. 37; *El poder del mito*. EMECÉ Editores. Barcelona 1988, p. 54; ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., p. 15; KERÉNYI, op., cit., pp. 13 y 15; OTTO, W. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Edit. Eudena. Buenos Aires 1968, p. 26; y, KIRK, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Edit. Argos Vergara. Barcelona 1984, p. 31. (En español).

<sup>29</sup> GARCÍA GUAL, C. *Mitología. Interpretación del pensamiento mítico*. Edit. Montesinos. Barcelona 1989., p. 12. La idea de "ejemplaridad" es autoría de M. Eliade, quien a su vez se debió inspirar en Homero. Se retomará como tal, y tratará con más amplitud en el próximo capítulo, cuanto se hable del poeta.

<sup>30</sup> CENCILLO, op., cit., p.13.

su parte, en sus primeros trabajos, definió al mito como: "un complejo de historias que por varias razones, los seres humanos las consideran como demostraciones del significado interno del universo y de la vida humana".<sup>31</sup> G. S Kirk, lleva a cabo una observación semejante cuando habla de los mitos, como de historias que han logrado convertirse en tradicionales y se transmiten de generación en generación, poseen un poder narrativo excepcional y una clara relevancia funcional en relación con algún aspecto importante de la vida que trasciende el simple entretenimiento.<sup>32</sup>

Con todo lo expuesto se puede recomponer una definición en los siguientes términos: el mito es una narración tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de seres divinos (por lo tanto real y verdadera, valga la redundancia) llevada a cabo en el tiempo primordial de los orígenes; es decir, los mitos describen las diversas irrupciones de lo sagrado en el mundo, presentando conexiones con el ritual y nutriéndose de símbolos; se transmiten, además, de generación en generación, debido a un extraño poder que presenta, el cual indica que contiene significados relevantes para el hombre, sobre el universo, la vida y la muerte humana. Es decir, estas historias tradicionales, por alguna causa que permanece desconocida, poseen el fascinante y misterioso poder de educar al hombre, de ponerle en contacto con aspectos fundamentales del mundo y de él mismo que le son vitales para vivir, debido a lo cual, la comunidad los ha preservado y transmitido. Es preciso mencionar, que los puntos fundamentales de esta definición concuerdan, en lo

---

<sup>31</sup> Vid. WATTS, A. *Mythes and Ritual in Christianity*. Edit. Vanguard, N. Y., 1954, p. 7, en WATTS, A. *Las dos manos de Dios*. "Introducción". Edit. Kairós. Barcelona 1990, pp. 17-18.

<sup>32</sup> Cf. KIRK, *La naturaleza de los mitos griegos*, op., cit., pp. 30-31.

esencial, con la idea de mito que perduró hasta Homero, la cual ha supuesto todo un redescubrimiento contemporáneo del mismo.

Pero el mito, en última instancia, como indica Hans Blumengerg, se caracteriza porque siempre se le pueden añadir nuevos elementos, matices, modulaciones, lo cual significa que se encuentra constantemente sometido a inacabables procesos de metamorfosis y transformación.<sup>33</sup> Esto sucede quizás, porque -parafraseando a E. Nicol-, al mito le debe de suceder lo que al hombre (semejante como es al dios Proteo), que no admite definición, o más bien, que ninguna definición puede dar cuenta totalmente de él.<sup>34</sup> Sin embargo los estudiosos debieron toparse con esta misma dificultad de definir el mito, porque prefirieron preguntarse más bien: ¿qué no puede ser considerado mito?, y entonces acuñaron el concepto de 'mito auténtico' para diferenciarlo y -posiblemente-, defenderlo, del uso popular y vulgar que llegó a poseer.

El término 'mito auténtico' ha sido utilizado por los historiadores de las religiones, conjuntamente con: "verdadero" y "genuino", para diferenciarlo de otros mitos a los que han designado como: "inauténticos" o "pseudomitos". Para ello, entre unos y otros, establecieron las peculiaridades que consideraron más importantes, a saber:

1) Uno de los más prestigiados estudiosos del mito, K. Kerényi, nos precisa, que lo que llamamos mitología de los dioses consta de dos componentes de naturaleza distinta. En

<sup>33</sup> Cf. BLUMENGERG, H., citado por DUCH, *op. cit.*, p. 50.

<sup>34</sup> Vid. NICOL, E. *La agonía de Proteo*. Edit. UNAM. México 1981, *passim*.

primer lugar tenemos, la caracterización y descripción del poder de los dioses; y en segundo lugar, la historia de su vida. Esta última -sostiene el autor-, es la que debemos considerar mitología en sentido propio, es decir, mitos auténticos.<sup>35</sup> Por lo que tendremos que considerar como mito auténtico, solamente a aquellas historias que relatan la vida de los dioses.

2) Enseguida W. Otto indica, que ese mito auténtico está siempre lleno de espíritu, o sea, que no surge de nuestro sueño del alma, sino de la visión más clara del ojo espiritual abierto al ser de las cosas.<sup>36</sup> En el mismo sentido, Ad. E. Jensen admite, que el mito fue revelado al individuo por intuición directa de la realidad, lo cual no es sino el "espíritu creador", que supone por lo mismo, que su contenido es "verdadero". Al parecer -añade este mismo autor-, cuando se originó dicho tipo de narración tuvo que tener sentido, esto es, debió que tratarse de una "historia verdadera".<sup>37</sup> Como pudo observarse *supra* en la definición etimológica de Homero y Hesíodo que presentó K. Kerényi, el auténtico mito es verdadero siempre, de modo que 'mito' es la palabra correspondiente al "hecho verdadero".<sup>38</sup> El mito auténtico es verdadero porque surge de una visión o revelación.

3) Como lo expresa W. Otto, ese mito auténtico que reviste el carácter de lo sagrado, ostenta realmente una esencia incomparable: es dinámico, posee poder, e interviene en la vida plasmándola.<sup>39</sup> Lleva a cabo esta tarea -asegura J. P. Vernant-, porque aporta respuestas que necesita el hombre,

<sup>35</sup> Cf. KERÉNYI, *op.*, *cit.*, p.20.

<sup>36</sup> Cf. OTTO, *op.*, *cit.*, p. 22.

<sup>37</sup> Cf. JENSEN, Ad. E, *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Edit. F. C. E. México 1998, p. 84.

<sup>38</sup> Cf. KERÉNYI, *op.*, *cit.*, p. 145.

<sup>39</sup> Cf. OTTO, *op.*, *cit.*, p. 26.

sin que éste formule explícitamente las preguntas;<sup>40</sup> y es que este mito, dice por su parte P. Ricoeur, tiene el "poder de descubrir, de develar el lugar del hombre respecto a lo sagrado";<sup>41</sup> y por lo tanto sea ésta la razón por la que al mito -observará M. Eliade-, le corresponda conservar la verdadera historia, la historia de la condición humana y en él haya que buscar y reencontrar los principios y paradigmas de la conducta humana.<sup>42</sup> El mito auténtico contiene el poder de mostrar al hombre quién es y su lugar en el mundo, al tiempo que le ofrece modelos ejemplares para su conducta, de ahí que pueda dar consistencia y fundamento ontológico a la existencia humana. Es preciso mencionar, como lo hace K. Kerényi, que el auténtico mito es una totalidad que sólo puede expresar plenamente su sentido, en su forma mítica, y que no podría llevarlo a cabo en ninguna otra forma.<sup>43</sup> De modo que el mito auténtico debido a estas condiciones que cumple, resulta el fundamento original de la educación del hombre; y como lo que expresa no puede ser dicho de otro modo, entonces, tampoco puede ser suplido por otra forma de expresión; de modo, que sólo el mito ostenta en sus entrañas, la posibilidad de servir de fundamento a la conducta humana y con ello conducir al hombre a constituirse en auténticamente humano.

4) Otra peculiaridad consiste, como indica W. Otto, en que la actitud religiosa se halle en el centro de cualquier

<sup>40</sup> Cf. VERNANT, J. P. *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Edit. Siglo XXI. Madrid 1987, p. 180.

<sup>41</sup> RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Edit. Aubier. París 1960, (la traducción es propia), en DUCH, *op., cit.*, p.60. El subrayado es nuestro.

<sup>42</sup> Cf. ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Edit. Paidós-Orientalia. Barcelona 1998, p.77. Vid., también: HONKO en DUCH, *op., cit.*, p. 58.

<sup>43</sup> Cf. KERÉNYI, *op., cit.*, p. 23.

mito genuino, la cual no es reductible a concepto, sino solamente vivenciable;<sup>44</sup> o experimentable. Y por último...

5) Una peculiaridad que toca señalar a los simbolistas tiene que ver con la exigencia del mito auténtico de ir asociado a un culto, es decir, el mito tiene que estar fundido en una praxis ritual.<sup>45</sup>

Por lo que el 'mito auténtico' (fundido como debe de estar en una praxis ritual), relata historias verdaderas de la vida de los dioses que surgen de una visión o revelación, la cual es sólo vivenciable, por lo que ostenta el poder de develar al hombre su lugar en lo sagrado, ofreciéndole para ello principios y modelos de conducta, y constituyéndose de esta forma, en el fundamento originario de la educación del hombre.

A partir de estas peculiaridades, podemos diferenciarlo de aquellos otros que pasan por tales. Por ejemplo, hoy en día acostumbran llamarse 'mitos actuales' -informa L. Cencillo-, a montajes propagandístico-comerciales, y 'mitos políticos' a las simbolizaciones concretas o en forma de programa y de metas de alguna utopía.<sup>46</sup> Se creyó que una idea accesible a un número considerable de individuos, y por lo

<sup>44</sup> Cf. OTTO, *op.*, *cit.*, p. 28. Respecto al carácter vivenciable del mito véanse: KERÉNYI, K. "De l'origine et du fondement de la mythologie", en JUNG, C. G y KERÉNYI, K. *Introduction a l'essence de la mythologie*. Edit. Payot. París 1953, pp. 15 y 17; y, MALINOWSKI, B. "El mito de la psicología primitiva" en *Magia, ciencia y religión*, Edit. Ariel. Barcelona 1974, pp. 122-123, en GARCÍA GUAL, *op.*, *cit.*, p. 87.

<sup>45</sup> Vid.: OTTO, W. F. *Dioniso. Mito y culto*. Ediciones Siruela. Madrid 1997, pp. 20-21; *Teofanía*, *op.*, *cit.*, pp. 20-27 y a sus seguidores: KERÉNYI, *La religión antigua*, *op.*, *cit.*, pp. 26, 45, 51, 59 y 193; ELIADE, *La búsqueda*. Edit. Kairós. Barcelona 1998, p. 103; CAMPBELL, *Los mitos*, *op.*, *cit.*, p. 59, y *El poder*, *op.*, *cit.*, p. 129; y CENCILLO, *op.*, *cit.*, p. 13.

<sup>46</sup> Cf. CENCILLO, *op.*, *cit.*, p.3.

tanto "popular", podía convertirse en un mito por el simple hecho de que su realización histórica se podía proyectar en un futuro más o menos lejano, pero no es así. K. Kerényi resume las diferencias entre unos y otros diciendo que "la aparición y aspiración de verdad del mito auténtico son espontáneas, mientras que las del pseudomito están fabricadas";<sup>47</sup> o como lo expresa acertadamente el filósofo L. Kolakowski, los mitos que tienen fines políticos terminan cayendo, porque rompen con la tradición y no pueden mantener los valores universales que perduran gracias a su enraizamiento en la continuidad mitológica;<sup>48</sup> y es que como dijera E. Cassirer, en situaciones desesperadas -como fue la de entreguerras- el hombre recurre a medidas extremas y nuestros mitos contemporáneos han sido respuesta a ellas.<sup>49</sup> Podemos concluir, entonces, que los mitos inventados con fines políticos carecen de precedentes místicos, y eso ya basta para excluirlos de toda mitología. También es bien conocido el uso que hicieron los sofistas y el mismo Platón de 'mitos didácticos', inventados con el solo objeto de explicar algunas de sus ideas, que resultaban más claras para el auditorio a través de imágenes que de conceptos. Ninguno de los mencionados entra en la categoría de 'mitos auténticos'.

---

<sup>47</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., pp. 207 y 212.

<sup>48</sup> Cf. KOLAKOWSKI, L. *La presencia del mito*. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1973. pp. 98-99. Vid., también: DUCH, op., cit., p. 88; KIRK cuando habla del uso de los mitos con fines patrióticos (en *El mito*, op., cit., p. 265); y ELIADE, M. *Mitos, Sueños y Misterios*. Edit. Kairós. Barcelona 1999, pp. 23-24.

<sup>49</sup> Cf. CASSIRER, E. *El mito del estado*. Edit. F. C. E. México 1968, p. 329.

Para algunos autores los 'mitos etiológicos'<sup>50</sup> no son 'mitos auténticos'. Quien más ha estudiado esta diferencia es el etnólogo Ad. E. Jensen, sustentando, que el mito etiológico también tiene lugar en el tiempo originario, además de que presenta la misma forma, tema y desarrollo, pero le falta: la base religiosa, el contenido de verdad y su grandeza.<sup>51</sup> Esta opinión no es sustentada completamente por K. S. Kirk, quien considera mitos auténticos, por su intensidad, a los que hacen referencia a la sucesión de Urano, Cronos y Zeus; pero, elimina el mito de las cinco razas de Hesíodo porque ni siquiera narra una historia, para admitir finalmente como mito auténtico, el de Pandora, que aunque marcadamente etiológico por el engaño en el sacrificio y la manera de soltar los males, considera que es auténtico porque se asemeja a millares de auténticos mitos que son muy conocidos y que proceden de otros países.<sup>52</sup> R. Graves, por su parte, hace también la distinción entre el verdadero mito y la explicación etiológica (donde incluye la cosmogonía de Hesíodo).<sup>53</sup> Entre los expertos en mitología existen diferencias en cuanto a qué mitos griegos considerar auténticos o inauténticos, esto se debe a que muchos de estos mitos bien pudieron ser reformulaciones de la época de las luchas religiosas o haber sido camuflados para esconder su contenido y seguir dispensando sus dones. En este último caso, los mitos debieron de disfrazar su verdad, grandeza, y eliminar, convenientemente, la base religiosa, única forma de sobrevivencia que encontraron a mano. Quizás ésta haya sido

---

<sup>50</sup> Los mitos etiológicos o cosmogónicos han sido considerados como explicaciones infantiles del mundo que ofrecen los mitos y que después fueron ampliamente superadas por la filosofía y la ciencia.

<sup>51</sup> Cf. JENSEN, op., cit., pp. 86-92.

<sup>52</sup> Cf. KIRK. *El mito*, op., cit., pp. 245-246.

<sup>53</sup> Cf. GRAVES, R. *Los mitos griegos*, vol. I. Alianza Editorial. México 1997, p. 12.

la causa, por la que, Ad. E. Jensen comente, que existen relatos más jóvenes que tomaron sus motivos de los mitos verdaderos, pero que se consideran como degeneraciones de los mismos.<sup>54</sup> En este caso se encuentran los cuentos populares y algunas leyendas que han llegado hasta nuestros días.

Después de abordar en la definición del mito, desde la etimología hasta su depuración más fina llevada a cabo en el concepto de 'mito auténtico', estamos en la posibilidad de adentrarnos con mayor profundidad en los aspectos (rasgos o funciones primordiales) del mito, que de alguna forma ya han sido mencionados, pero que resultan sumamente relevantes si queremos ahondar en la fundamentación de la educación, las ideas de hombre, de educación y ese misterioso poder de educar, así como de las modalidades peculiares por las que lo lleva a cabo. Con este objeto, nos aproximaremos a puntos tan importantes como: la función social del mito, el lenguaje simbólico, su modalidad de comprensión, que nos llevarán hasta las puertas de su misión primordial: proporcionar los fundamentos originarios de la educación del hombre (de todos los hombres), incluido el griego y las ideas de hombre y de educación implícitas en él.

### 1.1.3 La función social

---

<sup>54</sup> Cf. JENSEN, *op.*, *cit.*, p. 94.

Al expresar los aspectos del mito en términos de 'funciones', es preciso mencionar, que existen las aportaciones de dos escuelas: la funcionalista y la simbolista. La primera ahonda en la función social, y la segunda en la función simbólica. La función social fue considerada por el antropólogo y etnólogo B. Malinowski (desde 1926), como la función única y más significativa del mito.

El sociólogo J. P. Vernant asegura, que para el antropólogo de referencia, el mito:

... tiene como función reforzar la cohesión social y la unidad funcional del grupo, presentando y justificando en una forma codificada, agradable de entender, fácil de retener y de transmitir de generación en generación, el orden tradicional de las instituciones y las conductas. Así, el mito responde, en un doble plano, a las exigencias de la vida colectiva; satisface la necesidad general de regularidad, de estabilidad y de perennidad de las formas de existencia que caracteriza la sociabilidad humana; y permite también a los individuos en el seno de una sociedad particular adaptar sus reacciones los unos a los otros, someterse a las mismas normas y respetar las jerarquías, de acuerdo con los procedimientos y las reglas de uso.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> VERNANT, *op.*, *cit.*, p. 203, comentando algunos aspectos de MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Edit. Península. Barcelona 1973, y *Myth in primitive psychology* .s., l., e. Londres 1926. Vid., también: DUPRÉ, L. *Simbolismo religioso*. Edit. Herder. Barcelona 1999, p.191, KIRK. *Los mitos*, *op.*, *cit.*, p. 35, ELIADE, *Aspects du mythe*, *op.*, *cit.*, p. 32 y DUMÉZIL, G., citado por LITTLEETON, C. S. *The new Comparative mythology. An antropological assessment of the theories of G. Dumézil*, Edit. de la Universidad de Berkeley 1966, en DUCH, *op.*, *cit.*, p. 116.

De modo que la función de los mitos es establecer un orden que refuerza la cohesión social, además de que registra y valida instituciones y conductas, constituyéndose de esta forma en un aspecto de un todo más amplio: la vida social, en cuanto sistema complejo de valores, creencias y comportamientos. De esta forma -para B. Malinowski- la vida social se constituye en el parámetro más vasto e importante a lo que tiene que plegarse el individuo.<sup>56</sup>

Pero la función social se realiza en una sociedad si ésta es educada en el mito, es decir, si la sociedad permite y colabora para que esto se lleve a cabo;<sup>57</sup> si no, la única posibilidad que le queda en sus manos es la coerción y el castigo; aunque -trae a colación L. Kolakowski-, que la escuela de Durkheim sostuvo, que son precisamente los mitos, los medios con los que la sociedad ejerce una coerción integradora sobre sus miembros;<sup>58</sup> de modo -mantienen este filósofo y M. Eliade-, que el mundo moderno conserva un cierto comportamiento mítico.<sup>59</sup> En definitiva, la función

---

<sup>56</sup> Este aspecto fue particularmente importante para la sociedad griega arcaica y clásica (como genialmente destaca W. JAEGER en su libro *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. F. C. E. México 1980), publicado por primera vez en 1933), aunque en un principio sus raíces fueron exclusivamente religiosas e insertadas profundamente en lo social, podemos suponer que se fueron perdiendo y se quedaron como funciones "meramente sociales" cuando el mito fue degradado y rechazado, y quizás eso mismo llevó a ARISTÓTELES a mencionar la función social de la educación, pero de una educación meramente instrumental (vid. *Política*, VIII).

<sup>57</sup> Como fue el caso durante algún tiempo en la Grecia clásica. El estado obligaba a llevar a cabo la educación tradicional en las escuelas y en la familia. Promovía él mismo los cultos entre los que se encontraban la representación de tragedias y comedias en conmemoración al dios Dionisos; y también, castigaba con pena de muerte, por el delito de impiedad, a aquellos que no cumplieren con el deber de guardar en secreto las experiencias tenidas en los Misterios de Eleusis. De todo esto se hablará en el próximo capítulo.

<sup>58</sup> Vid. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 124

<sup>59</sup> Vid.: *ibid. passim*; y ELIADE, *Mitos, Sueños y Misterios, op. cit.*, pp. 23-24.

social es un aspecto patente a observar en el mito: todo se juega y se lleva a cabo en el seno de la sociedad. La diferencia es que unos autores sólo ven este aspecto externo (los ropajes del mito), y otros, con mayor penetración, alcanzan a entrar y expresar su interior. Pero en definitiva, no existe lo interior y lo exterior, lo de dentro y lo de fuera. Los aspectos externos tocan irremediablemente los internos. Los mitos se transmiten de una generación a la siguiente y la sociedad cuida que esto se lleve a cabo cabalmente, y ésta es la tan aclamada "función social de la educación". A la comunidad, en su conjunto, le parece sumamente importante que unos miembros de la misma la lleven a cabo, es su modo de ocuparse de la homeostasis espiritual de sus miembros, misma que requiere una sociedad para funcionar y sus miembros para ser auténticamente humanos.

Los funcionalistas -comenta el sociólogo estructuralista J. P. Vernant- buscan el sistema, y lo hacen en los contextos socioculturales; es decir, en la modalidad de inserción del mito en el seno de la vida social, con ello el mito pierde su especificidad y sus valores de significación: no dice nada que no diga la misma vida social, en consecuencia, no podría decirse de él sino que permite al grupo funcionar, lo cual es una perogrullada; en cambio los simbolistas -asegura este mismo autor-, se interesan por el mito en su forma particular de relato, pero sin clarificarlo en el contexto cultural, por lo que trabajan sobre el objeto mismo en cuanto tal, pero no buscan en él el sistema, sino los elementos aislados de su vocabulario.<sup>60</sup> Al parecer, existe un choque entre funcionalismo y simbolismo. L. Kolakowski lo atribuye, al

---

<sup>60</sup> Cf. VERNANT, *op. cit.*, p. 203.

hecho de que la participación del mito en nuestra cultura es un eterno desafío a la razón, un deseo de destronar el monopolio del poder bajo cuyo dominio se encuentran también las necesidades "naturales" de nuestro cuerpo.<sup>61</sup> Efectivamente, es un desafío a la razón, pero sólo a la razón instrumental (la modalidad de razón que adoptó occidente). La cuestión es que desde la función social se desprenden la función cohesiva y la de salvaguardar los valores, las cuáles nos colocan en el centro de un funcionalismo trascendente, es decir, de un funcionalismo desprovisto de utilidad o instrumentalidad, que tiene que ver con el orden de lo sagrado.

De todas formas, es necesario mencionar, que la polémica entre funcionalistas y simbolistas, así como las posiciones que defienden estructuralistas, han agrupado, en años recientes las investigaciones que se han llevado a cabo sobre el mito, y aunque a simple vista no lo parezca, han contribuido a la supervivencia y rehabilitación del mismo, y éste es un aspecto que no se puede menospreciar después de un rechazo y olvido milenarios. Y es, precisamente, por esta rehabilitación, que ha sido posible poner en concordancia la fundamentación de la educación mítico-religiosa y la fundamentación de la educación platónica; así como también las ideas de hombre y de educación implícitas en la primera educación y las teorías del hombre y de la educación en la segunda. También es cierto, como acertadamente señaló V. W. Turner, que la función de los mitos no puede reducirse exclusivamente al establecimiento de pautas de conducta o a la concreción de los paradigmas culturales, sino que también

---

<sup>61</sup> Cf. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, pp. 134-135.

"apuntan a la fuerza generadora subyacente de la vida humana, fuerza que en algunas ocasiones, excede los límites culturales".<sup>62</sup> .

En este caso le va a corresponder a un filólogo, M. Detienne, afirmar que a la mitología se le asigna una función esencial en la teoría del espíritu humano: la de ser tierra natal de todas las formas simbólicas.<sup>63</sup> La mitología cumple, por sobre todo, según este autor, con una función simbólica, aspecto relevante del mito, que nos llevará a desentrañar en dónde radica su poder de educar, para poder confrontarlo - posteriormente- con las modalidades de educación propuestas desde el pensamiento racional, particularmente con la platónica.

#### 1.1.4 El lenguaje del mito

H. Duméry comenta que las diversas formas de expresión (mito, concepto), corresponden a niveles diferentes de la expresión humana.<sup>64</sup> Se entiende al hombre, entonces, como un ser polifónico que precisa de una amplia gama de modalidades de expresión para poder comunicar una realidad que es

---

<sup>62</sup> TURNER, V. W. "Mito y símbolo" en: SILLS, D. L. *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, VII. Edit. Aguilar. Madrid 1979, p. 154, citado por DUCH, op., cit., p. 35.

<sup>63</sup> Cf. DETIENNE, op., cit., p. 132.

<sup>64</sup> Cf. DUMÉRY, H. *Critique et religion*. Société d'Éditions d'Enseignement, París 1957, s., p., citado por DANIELLOU. «Fenomenología de las religiones y filosofía de la religión» en ELIADE, M. "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso" en ELIADE, M., et al. *Metodología de Historia de las Religiones*. Editorial Paidós-Orientalia. Barcelona 1996, p. 113.

polifónica (valga la redundancia), de modo que dimensiones diferentes de la realidad han de ser dichas mediante los lenguajes apropiados.

Los mitos se expresan en símbolos, que se han dado en llamar también: imágenes míticas (simbólicas, esenciales, influyentes, metafóricas), visiones trascendentes, revelaciones existenciales o "mitologemas".<sup>65</sup> Son ejemplos de símbolos: el árbol cósmico, el sol, la luna, la montaña mágica, las conchas, las aguas, las perlas, etc.

E. Cassirer en su afamado tratado *Las formas simbólicas*, señaló, que puesto que el hombre tiene "una capacidad creadora de símbolos", todos sus productos son simbólicos.<sup>66</sup> Lo cual es cierto, pero sin embargo, no todos los productos simbólicos lo son de la misma forma, porque si la mitología es la tierra natal de todas las formas simbólicas, y si además, según opinión de G. Durant: "...el mito es el discurso donde se constituye la tensión antagonista, fundamental a todo discurso, es decir, a todo 'desarrollo del sentido'";<sup>67</sup> entonces ella no es una forma al igual que las demás formas simbólicas, sino como expresó K. Kerényi, es el

---

<sup>65</sup> Vid.: CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 107; *El poder del mito*, op., cit., p. 19; OTTO, *Teofanía*, op., cit., p. 12, GARCÍA GUAL, op., cit., p. 111, y KIRK, *El mito*, op., cit., pp. 288-289. El concepto de 'mitologema' fue elaborado por K. Kerényi en contraposición al de 'semantema' de Lévi-Strauss, y quiere decir: "elementos del mito", vid. "De l'origine..." en JUNG y KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, op., cit., p. 13; según GARCÍA GUAL: elemento narrativo que una y otra vez aparece en las composiciones míticas con un valor simbólico fundamental (op., cit., p. 111), o como lo define CENCILLO: «unidad de significado mínimo», en op., cit., p. 66.

<sup>66</sup> Cf. CASSIRER, E. *Las formas simbólicas*. Vol. 3: Fenomenología Del reconocimiento, Edit. F. C. E. México 1973, s., p., citado por ELIADE, en *Metodología de la Historia de las Religiones*, op., cit., p. 117. Vid., también: DUPRÉ, op., cit., p. 164.

<sup>67</sup> DURANT, G. *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. Berg International, París 1979, p. 28, en DUCH, op., cit., p. 53.

único modo de expresión para decir lo que dice, de modo que: "...las imágenes míticas son la estofa de la mitología, del mismo modo que los tonos son la estofa de la música".<sup>68</sup> Es decir -puntualizará-, la dimensión de la realidad que tiene que ver con lo divino, a menudo elige la poesía o la música para expresarse, pero sobre todo, elige la mitología; y es de esta forma -añade K. Kerényi-, como el mundo mitológico se constituye en el mundo disuelto en formas de expresión de lo divino;<sup>69</sup> que también se plasma en objetos (frisos, cráteras, vasijas, pinturas) y acciones rituales (juegos, cantos, danzas); es decir, en todas las modalidades de expresión que el hombre ha tenido a su alcance.

Filólogos del siglo XVIII, románticos, psicoanalistas y estudiosos de las mentalidades primitivas, abrieron una brecha en los sueños racionalista, y con ella lograron que se pudiera restaurar el símbolo como instrumento de conocimiento.<sup>70</sup> Y como el mito se expresa en símbolos, entonces, veamos qué sea éste, para poder de este modo ahondar en el poder de educar que se le reconoce indiscutiblemente, particularmente por Platón, como veremos en el próximo capítulo.

#### 1.1.4.1 El símbolo

<sup>68</sup> KERÉNYI. «De l'origine...» en JUNG Y KERÉNYI, *L'essence de la mythologie*, op., cit., pp. 12-14.

<sup>69</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 26. Vid., también: OTTO, *Teofanía*, op., cit., p. 11 y *Dioniso*, op., cit., p. 27.

<sup>70</sup> Vid.: DUCH, op., cit., p. 32, ELIADE, *Imágenes y símbolos*, op., cit., pp. 9 ss., y BACHOFEN, J. J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Edit. Anthropos. Barcelona 1988, así como toda su obra.

E. Nicol nos dice, que en griego *symbolom* es un compuesto de la preposición *sym* que significa con, y la raíz del verbo *simballo*, que significa juntar o reunir. El símbolo, es pues, una con-junción.<sup>71</sup> Sin embargo esta definición etimológica no da cuenta de lo que realmente sucede si no sabemos -como nos dice F. Nietzsche-, que los dioses dejaban en manos de los hombres trozos de madera y piedras, los cuáles se convertían en un "rehén", una especie de prenda con la que los hombres bien pudieran hacerle algún daño al dios, mediante la magia, pero que de hecho, guardaban celosamente para tener la protección divina,<sup>72</sup> con lo que se constituían en una especie de talismán. Visto así, el símbolo es la prenda que dejan los dioses a los hombres de su presencia divina, por lo que debió de ser algo muypreciado. Los dioses ponen en manos de los hombres algo que es parte de ellos mismos, de modo que su pérdida significaría el alejamiento de los dioses y la imposibilidad de poder unirse a ellos, con lo que se sentirían huérfanos en el mundo, como lo estamos nosotros los occidentales debido a que nuestro mundo es un mundo vacío de dioses.<sup>73</sup>

A partir de la recuperación de su valor original, M. Eliade pudo establecer, que el símbolo es un signo de una realidad trascendente, de modo que continúa la hierofanía (o se sustituye a ella) transformando los objetos en otra cosa que lo que parecen ser para la experiencia profana, es decir, que revelan o manifiestan una realidad sagrada o cosmológica

<sup>71</sup> Cf. NICOL, E. *Crítica De la razón simbólica*. Edit. F. C. E. México 1982. p. 224.

<sup>72</sup> Cf. NIETZSCHE, *El culto griego a los dioses*. Edit. Alderabán. Madrid 1999, pp. 66-67, 71 y 110.

<sup>73</sup> Esta última es idea de F. Nietzsche.

que ninguna otra manifestación está en posibilidad de revelar, de modo que el simbolismo realiza la solidaridad permanente del hombre con la sacralidad.<sup>74</sup> Por eso puede decirnos Th. Merton que, mediante el simbolismo, el hombre entra efectiva y conscientemente en contacto con su propio ser más profundo, con los otros hombres y con Dios.<sup>75</sup> Es entonces, debido a los símbolos en que se expresa el mito, que éste educa, como se verá *infra*.

Teniendo en cuenta que se trata de un concepto medular para nuestro estudio, enumeraremos a continuación sus facetas más relevantes.

#### 1.1.4.2 Facetas más relevantes que presenta:

Algunas de ellas son las siguientes:

1) Está al alcance de todos. El simbolismo se presenta como un lenguaje al alcance de todos los miembros de la comunidad, asegura M. Eliade.<sup>76</sup> Este aspecto es importante, porque no se necesita ser letrado para acceder a él, ni tan siquiera se requiere de una inteligencia mínima.

<sup>74</sup> Cf. ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*, Edit. Era. México 1972, pp. 399-404. Vid. también: KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 85, y ORTIZ-OSÉS, A. *La diosa Madre. Interpretaciones desde la mitología vasca*. Edit Trotta, S. A. Madrid 1996, p. 119. 'Hierofanía' = manifestación de lo sagrado.

<sup>75</sup> Cf. MERTON, TH. *Simbolismo: comunicación o comunión*. En *New Directions 20*. New Directions. Nueva York 1968, pp. 1-2, citado por CAMPBELL, J. *Reflexiones sobre la vida*. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires 1997, p. 295.

<sup>76</sup> Cf. ELIADE. *Tratado de Historia de las Religiones*, op., cit., p. 403.

Estos aspectos resultan de suma importancia para la educación, porque los símbolos pueden llegar a todos los hombres, sin discriminación alguna, siempre que éstos no hayan perdido la sensibilidad requerida para recibir sus dones.

2) Es polisémico. En el símbolo no se da ni linealidad ni arbitrariedad de significados, y además tiene la capacidad -comenta M. Eliade-, de cargarse de nuevos valores expresivos, es decir, de expresar simultáneamente un número de significados cuya relación no es evidente en el plano de la experiencia inmediata. Por ejemplo, dice este autor, el simbolismo de la luna revela una solidaridad connatural entre los ritmos lunares, el devenir temporal, el agua, el crecimiento de las plantas, el principio femenino, la muerte y resurrección, el destino humano, etc. Incluso, afirma, en última instancia, el simbolismo de la luna revela una correspondencia de orden místico entre los distintos niveles de la realidad cósmica y determinadas modalidades de la existencia humana.<sup>77</sup> Por lo que podemos observar, los mitos reciben sin cesar nuevas significaciones, pero sobre todo, disponen del poder de poner algún aspecto de la experiencia humana en consonancia con la totalidad del universo

3) No representa, sino que presenta (alude, indica, sugiere, orienta, guía, devela, descubre, despierta o revela). Todos estos conceptos han sido utilizados en diferentes momentos por los estudiosos para indicar, en lugar

---

<sup>77</sup> Cf. ELIADE, "Observaciones metodológicas" en ELIADE, et al. *Metodología de la Historia de las religiones*, p. 130. Vid., también: CENCILLO, op., cit., p. 52, y VERNANT, op., cit., p. 201.

de la representación, qué sucede entre el símbolo y la cosa mentada por él. Veamos algunos ejemplos.

J. P. Vernant, nos expresa, que para los simbolistas el símbolo:

... está vinculado en parte a lo que expresa. Esta naturaleza compartida por el símbolo y su contenido proviene, según la interpretación de los simbolistas, de que no refiere a un objeto exterior a él, como en una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Es en este sentido en el que el símbolo mítico puede considerarse "tautológico": no representa otra cosa, se presenta y se afirma a sí mismo. No es un objeto que concierne a un objeto, es presencia en sí mismo.<sup>78</sup>

El símbolo mítico no representa, sino que presenta, según los simbolistas. Sin embargo, para algunos autores como L. Dupré, el lenguaje mitológico "refleja la realidad sin objetivarla", o como dice A. Ortiz-Osés: "las imágenes míticas refractan, retractan o transfiguran".<sup>79</sup> Sin embargo M. Eliade conviene que el símbolo no es un mero reflejo de la realidad objetiva, sino que revela algo más profundo y más básico de ella.<sup>80</sup> El filósofo G. Colli, por su parte, advierte, que cuando se olvidó el fondo religioso que impulsaba a la razón, dejó de comprenderse la función alusiva, y por eso se llegó a considerar que el discurso

<sup>78</sup> VERNANT, op., cit., p. 200. Que los mitos no inducen a discusión porque no argumentan, sino que presentan, es una de las grandes intuiciones de K. Kerényi y M. Eliade, según DUCH, op., cit., p. 54.

<sup>79</sup> Vid. DUPRÉ, op., cit., p. 201 y ORTIZ-OSÉS, op., cit., p. 111.

<sup>80</sup> Cf. ELIADE, E. "Observaciones metodológicas...", en ELIADE et al., op., cit., p. 129. Vid., también: DETIËNNE, op., cit., p. 150.

tenía una autonomía propia y que era un simple reflejo de un objeto independiente.<sup>81</sup> En el caso de M. Detiènne, el lenguaje del mito orienta al espíritu hacia un significado que se coloca más allá de las representaciones y de los conceptos.<sup>82</sup> E. Durkheim y E. Cassirer, trae a colación M. Detiènne, coinciden al confiar a la mitología el poder de engendrar las nociones fundamentales de la ciencia y las principales formas de la cultura, y esta producción tiene lugar a modo de develamiento;<sup>83</sup> o como también expresara P. Ricoeur, el mito tiene "el poder de descubrir, de develar el lugar del hombre con lo sagrado".; <sup>84</sup> por lo que el mito puede ayudar a retirar el velo (la maya según los hinduistas) que esconde la presencia de lo trascendente en el mismo corazón de la realidad. J. Campbell dirá por su parte, que despierta y guía las energías de la vida;<sup>85</sup> es decir, descubre una región ontológica inaccesible a la experiencia lógica superficial, apunta M. Eliade.<sup>86</sup> Este sentido profundo que revela el aspecto simbólico del mito es negado por antropólogos como B. Malinowski y Cl Lévi-Strauss;<sup>87</sup> en cambio para los historiadores de las religiones, siguiendo en algunos casos la línea que les marcó su maestro, el psicoanalista. C. G. Jung, el lenguaje del mito es la

<sup>81</sup> Cf. COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores. Barcelona 2000, p. 102.

<sup>82</sup> Cf. DETIÈNNE, *op., cit.*, p. 150.

<sup>83</sup> E. DURKHEIM y E. CASSIRER, citados por DETIÈNNE, *op., cit.*, p. 133.

<sup>84</sup> RICOEUR, *op., cit.*, pp. 13 y 156, citado por DUCH, *op., cit.*, p. 60. El concepto 'develar' es un galicismo, algunos autores de habla hispana lo traducen como 'desvelamiento'. Pero la palabra 'develar' nos parece más plástica porque parece querer decir, con mayor claridad, que se retira un velo para que la realidad se manifieste. Vid., también CENCILLO, *op., cit.*, p. 545.

<sup>85</sup> Cf. CAMPBELL, *op., cit.*, p. 106.

<sup>86</sup> Cf. ELIADE, *Tratado De Historia de las Religiones*, *op., cit.*, p. 374.

<sup>87</sup> Vid.: MALINOWSKI, B. «Le Mythe dans la psychologie primitive» en *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Edit. Payot. Paris, s., a., e., s., p., en capítulo de KERÉNYI en JUNG y KERÉNYI, *op., cit.*, p. 17 y LÉVI-STRAUSS, citado por VERNANT, *op., cit.*, p. 209 y por GARCÍA GUAL, *op., cit.*, p. 122.

manifestación en imágenes simbólicas de la revelación,<sup>88</sup> como ya lo dijera M. Eliade *infra*. Por lo que hemos podido observar, el mito no representa o refleja la cosa, sino que presenta, revela, indica, orienta, devela, despierta, guía o descubre una realidad más profunda que la que representan los conceptos. Son, pues, revelaciones de aquellas esferas que no pueden ser alcanzadas por la razón discursiva y que, por lo mismo, no son accesibles a la comprobación empírica.

Los mitos expresan realidades, y en esto no puede fallar, pero deben ser además...

4) Experimentados. Al parecer, para los lingüistas, todo relato obedece a reglas narrativas estrictas que hay que intentar definir y formalizar. Por ejemplo, dice J. P. Vernant, para Cl. Lévi-Strauss, al mito no hay que comprenderlo, sino descodificarlo, y eso consiste en encontrar el código secreto en el que se funda y que ha gobernado su emisión partiendo de un mensaje dado; con esto -asegura-, Cl. Lévi-Strauss le está negando al mito su carácter de mensaje y su capacidad de decir algo, de formular una aserción verdadera o falsa, sobre el mundo, los dioses o sobre el hombre.<sup>89</sup> En contraposición a esta postura, algunos estudiosos sostienen, que los mitos pueden ser descifrados o interpretados, de forma que exigen una hermenéutica.

Por ejemplo, para M. Eliade, las hierofanías constituyen un lenguaje prerreflexivo que exige una hermenéutica, porque,

---

<sup>88</sup> Vid.: CAMPBELL, *El poder del mito*, *op.*, *cit.*, p. 73 y *Reflexiones sobre la vida*, *op.*, *cit.*, pp. 42 y 57.

<sup>89</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, *CL.*, citado por VERNANT, *op.*, *cit.*, p. 215.

para el hombre de las sociedades arcaicas, el mundo se presenta cargado de mensajes que a veces están cifrados, pero ahí están los mitos para ayudar al hombre a descifrarlos.<sup>90</sup> Pero como nos comenta G. Colli, hay que abandonar la pretensión de descubrir un descifre unívoco;<sup>91</sup> porque, como acertadamente observa M. Eliade, para descifrar un mensaje hay que vivirlo, como única posibilidad de acceder a lo universal que porta.<sup>92</sup> Y es que nosotros los occidentales hablamos de descifrar el sentido y de hacer una hermenéutica, porque el mito no fue hecho para nosotros, y a quienes les fue revelado, no requerían descifrarlo, sino sólo vivirlo, experimentarlo. L. Kolakowski tiene una opinión similar cuando nos manifiesta, que el mito se confía a quienes participan en él, haciendo asequible directamente su contenido.<sup>93</sup> La significación del mito -entonces- se intuye. Y es que, para J. Campbell, existe una especie de resonancia adentro, en respuesta a la imagen mostrada, como la respuesta de una cuerda musical a otra afinada en la misma clave.<sup>94</sup> Es decir, el mito no nos es ajeno, sino que es un llamado de nuestro ser que apela a nosotros desde nuestras raíces más profundas, porque el ser humano, estructuralmente, dispone del atributo de la miticidad, lo cual significa que es un ser

---

<sup>90</sup> Vid.: ELIADE, *La búsqueda*, op., cit., p. 9, *Lo sagrado y lo profano*, op., cit., p. 111, *Aspects du mythe*, op., cit., p. 26; CAMPBELL, *El vuelo del ganso. Exploraciones en la dimensión mitológica*. Edit. Kairós. Barcelona 1997, p. 41, y FRANK, op., cit., p. 118.

<sup>91</sup> Cf. COLLI, op., cit., p. 25

<sup>92</sup> Cf. ELIADE, "Observaciones ..." en *Metodología de la Historia de las Religiones*, op., cit., p. 135. La idea de que el mito no es una historia que se cuenta sino una realidad que se vive y que no pertenece al género de la invención es autoría de Malinowski, en *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, op., cit., s., p., citado por KERÉNYI en "L'origine..." en JUNG Y KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, op., cit., p. 17.

<sup>93</sup> Cf. KOLAKOWSKI, op., cit., p. 130. Vid., también CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 123.

<sup>94</sup> CAMPBELL, *Reflexiones sobre la vida*, op., cit., p. 298.

religado a todo lo que existe, desde su ser natural, como se verá *infra*.

Los mitos, entonces, no tienen que ser descodificados, descifrados o interpretados, sino intuitos, vividos o..., experimentados, como modo de hacer propio el mensaje que portan. Esto es así porque el lenguaje simbólico

5) No pertenece al orden de la intelección, sino al de la afectividad. J. Campbell expone, que el símbolo mitológico no va dirigido en primera instancia al cerebro donde podría ser interpretado, porque si es allí donde debe ser leído, ya estaría muerto, debido a que éste habla directamente al sistema emocional e inmediatamente provoca una respuesta, tras la cual aparece el cerebro con sus comentarios.<sup>95</sup> Luego, para J. Campbell, el símbolo mitológico tiene el poder de provocar una experiencia de carácter emotivo, porque llega directamente al sistema de los sentimientos; y lo maravilloso de la simbología -concluye este autor-, es que incluye las cuatro funciones (sensación, pensamiento, sentimiento, voluntad, intuición), asegura también que C. G. Jung habla de una quinta, en el centro: "la función trascendente".<sup>96</sup> M. Eliade cala un poco más profundo cuando dice que: "...el mito es asumido por el hombre en tanto que ser integral; no sólo está dirigido a su inteligencia o a su imaginación".<sup>97</sup> El mito va dirigido, pues, al hombre como totalidad, no fragmentado en funciones o facultades (como se le ha concebido desde

---

<sup>95</sup> Cf. CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 107. Vid., también *Reflexiones sobre la vida*, op., cit., p. 138. El

<sup>96</sup> Cf. CAMPBELL, *Reflexiones sobre la vida*, op., cit., p. 138.

<sup>97</sup> ELIADE, M. *Mitos, Sueños y Misterios*, op., cit., p. 14.

Aristóteles<sup>98</sup>); por lo que sería equívoco hablar de sus fracciones: cerebro, mente, corazón, imaginación, inteligencia, como acostumbramos hacer, y como parecer, se ha entendido en occidente la idea griega de "formación del hombre integral". Pero, formar al "hombre integral" es, precisamente, formarlo a partir del mito, porque el símbolo mitológico es una imagen que tiene el poder de llegar al hombre integralmente, luego sólo el mito forma al hombre íntegro y no fragmentado, debido también a que...

6) Es un pensamiento de la contradicción. Le debemos al antropólogo Cl. Lévi-Strauss la afirmación de que el símbolo mitológico posee una lógica propia distinta a nuestra lógica científica,<sup>99</sup> que no es sino una lógica de la contradicción. Esta lógica del símbolo -dirá A. Ortiz-Osés-, es ambivalente y contradictoria, porque permanece en correspondencia con la realidad contradictoria de la vida humana.<sup>100</sup> Es decir, es una lógica capaz de pensar los contrarios simultáneamente, lo que viene a ser la clave de la mitología, por eso se puede hablar de un pensamiento mitológico, de un modo de funcionamiento de la razón, no de irracionalidad del mito.

Según K. Kerényi, la mitología presupone una especial manera mitológica de pensar, en la que no se abre ninguna

<sup>98</sup> Vid. ARISTÓTELES. *De l'âme*, II. 3, 414a-b, en Société d'éditions «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé). Trad.: E. Barbotin. París 1980.

<sup>99</sup> Vid. LÉVI-STRAUSS, citado por GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 122. Posición que es aceptada por ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, *op. cit.*, p. 383 y por ORTIZ-OSÉS, *op. cit.*, p. 122

<sup>100</sup> Cf. ORTIZ-OSÉS, *op. cit.*, p. 122.

fisura entre el pensamiento y la vida.<sup>101</sup> Es así como el pensamiento simbólico se presenta como consustancial al ser humano, porque es integrador -dirá A. Watts-, y puede expresar que la luz y la oscuridad se trascienden al mirarse desde el punto de vista de una unidad dramática, revelando el mundo exterior al igual que el interior;<sup>102</sup> lo cual no es sino la totalidad de la *complexio oppositorum*, que no es accesible a la experiencia directa del hombre y que consiste, dirá M. Eliade, en la coincidencia de los contrarios, es decir, en la reconciliación entre los aspectos más contrarios y mutuamente excluyentes de la existencia humana;<sup>103</sup> unificando, de este modo las antinomias de la vida. Por todas estas razones M. Eliade puede concluir que: "el pensamiento simbólico da al hombre la posibilidad de la libre circulación a través de todos los niveles de lo real, y que además, tiene un fin común, por sobre todas las cosas: la abolición de los límites, del fragmento que es el hombre en el seno de la sociedad y en medio del cosmos y su integración (gracias también a su solidaridad con los ritmos cósmicos) en una unidad más vasta: el universo."<sup>104</sup> Por ello podemos considerar al pensamiento mítico como el pensamiento primordial humano, porque tiene la capacidad de expresar al hombre total y de integrarlo al universo.

---

<sup>101</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., pp. 17, 24 y 37. Pero que el mito es un forma especial de reflexión o una manera de pensar, ya lo había dicho E. CASSIRER en *El mito del estado*, op., cit., pp. 12 y ss.

<sup>102</sup> Cf. WATTS, op., cit., pp. 29, 31 y 230.

<sup>103</sup> Cf. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, op., cit., p. 190; en "Observaciones...", en ELIADE et al., *Metodología de la Historia de las religiones*, op., cit., pp. 133, 374-375; y en *Tratado de Historia de las Religiones*, op., cit., p. 404. Vid., también WATTS, op., cit., p. 15.

<sup>104</sup> Cf. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, op., cit., pp. 403 y 407.

Además de todas las mencionadas, una de sus facetas más relevantes es su...

6) Universalidad. La cual le ha sido reconocida por la mayor parte de sus estudiosos. Es así como K. Kerényi observa, que las imágenes mitológicas se combinan en los textos y relatos de la antigüedad y que encuentran muchas veces su paralelo en culturas lejanas y distintas.<sup>105</sup> Pero parece ser que le debemos a J. Campbell, la genial idea de la unidad de la raza humana no sólo en su historia biológica sino también en la espiritual, porque en el estudio comparativo de los mitos que este autor realiza, revela que todos los motivos mitológicos, seleccionados, organizados, interpretados y ritualizados de diversas formas según las necesidades locales, son reverenciados por todos los pueblos de la tierra.<sup>106</sup> Por ejemplo dice este autor, el simbolismo de la serpiente, el árbol y el jardín de la inmortalidad, aparecen en los primeros textos cuneiformes sumerios, e incluso en las artes y los ritos de los pueblos primitivos de todo el planeta.<sup>107</sup> La unidad de la cultura, pues, le viene dada al mito por su simbolismo; es decir, las culturas pueden ser comparadas al nivel de las imágenes y de los símbolos, porque son universales. Esto es importante, porque como observa M. Eliade: "Gracias a los símbolos, el hombre sale de su situación particular y se "abre" a lo universal".<sup>108</sup> Va a ser, entonces, por esta apertura, que el símbolo permitirá al

<sup>105</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 21. Vid., también: KIRK, *El mito*, op., cit., p. 288 y VERNANT, op., cit., p. 200.

<sup>106</sup> Vid.: CAMPBELL toda su obra en especial sus tomos: *Las Máscaras de Dios*, por ejemplo en: *Las Máscaras de Dios: Mitología primitiva*. Alianza Editorial. Madrid 1996, pp. 19 ss. Vid., también: ELIADE, *Imágenes y símbolos*, op., cit., p. 186.

<sup>107</sup> Cf. CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 41.

<sup>108</sup> ELIADE, *Imágenes y símbolos*, op., cit., p. 154.

hombre encontrar una cierta unidad en el mundo y descubrir su propio destino como integrante en él.

Recapitulando. El símbolo, que está al alcance de todos, es un pensamiento de la contradicción, lo cual significa que no se abre ninguna fisura entre el pensamiento y la vida (como en el *logos* filosófico), sino que es integrador de por sí; es decir, suprime los límites del fragmento que es el hombre en el seno de la sociedad y en medio del cosmos y lo integra en una unidad más vasta: el universo. Precisamente por ello puede expresar la estructura real del hombre y del universo (que no hay diferencia entre lo exterior y lo interior del hombre y la unidad de los contrarios); es decir, del hombre total integrado al universo, mostrando con ello, simultáneamente, significaciones pertenecientes a diferentes dimensiones de lo real y obteniendo con ello el poder de poner algún aspecto de la existencia humana en consonancia con la totalidad. Por eso, no representa, sino que presenta, indica, devela, descubre o revela aquellas esferas que no pueden ser alcanzadas por la razón discursiva: lo sagrado y el lugar del hombre en él. Esto es así, porque no va dirigido al intelecto, sino al hombre integral (al hombre en su totalidad) tocando primeramente sus sentimientos por lo que tiene que ser experimentado, vivido, de modo que haga vibrar sus fibras más profundas que siempre han estado en consonancia con la totalidad, obteniendo de esta forma todos sus beneficios, consistentes, en que el hombre puede salirse de sí mismo (de su condición particular) y acceder a lo universal (a la totalidad). Es entonces, desde la perspectiva que le abre su lenguaje, que el mito se nos presenta como dotado del poder de hacer llegar al hombre (a todo hombre)

los mensajes trascendentes (al descubrirle su lugar respecto a lo sagrado) y las enseñanzas que precisa para vivir (integrado y no perdido en el cosmos), por lo tanto, posee el poder de educarlo de hacerlo auténticamente humano. Este poder no lo posee el concepto, sólo el mito puede decir lo que dice, por eso es el fundamento originario de la educación del hombre.

El mito no solamente era considerado falso e irreal, sino, incluso, que no aportaba conocimiento. El análisis del lenguaje simbólico nos ha servido para mostrar las vías por las que le llegan al hombre los mensajes que requiere para vivir y el poder de las mismas. Estos mensajes son, precisamente: "conocimiento"; pero conocimiento, que no vendrá dado como el "científico", aunque pueda ser considerado tan válido como aquél. Se va a tratar de un conocimiento que proporciona cierto tipo de verdades y habla de realidades a las que no se puede acceder de otra forma, pero que el hombre precisa para serlo cabalmente. Es por eso que a continuación abordaremos...

#### 1.1.5 El conocimiento que proporciona el mito

Que el mito proporciona conocimiento, es sostenido por la mayor parte de los estudiosos del mito.<sup>109</sup> Pero será sólo

---

<sup>109</sup> Vid., p., e. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., pp. 25-26 y 113.

hasta el romanticismo, asegura J. J. Görres, que se hablará de un saber del mito, como un saber arcaico, sagrado y olvidado desde tiempos remotos, como herencia de una humanidad prehistórica, que conservaba aún -dice ese autor-, una comunidad orgánica con la naturaleza, recibiendo de ella una cognición, que al cortarse esa comunicación viva, necesariamente tuvo que interrumpirse.<sup>110</sup> Queda por saber, entonces, qué tipo de conocimiento proporciona el mito, es decir, qué peculiaridades posee. Éstas van a ser...

#### 1.1.5.1 Del orden de la comprensión, contemplación, iluminación e intuición

Algunos estudiosos del mito han sostenido, que el tipo de conocimiento que aporta el mito es del orden de la comprensión. Por ejemplo, R. Graves nos comunica, que el mito proporciona, en su comprensión, un conocimiento de nosotros mismos, pero diferente al de la ciencia.<sup>111</sup> A. Daniélou, por su parte, manifiesta, que ha existido y sigue existiendo una "vía de la sabiduría" que es sólo la búsqueda de la comprensión de la naturaleza del mundo y de la cooperación en la obra divina.<sup>112</sup> Pero todo esto ya había sido dicho por Heráclito en algunos de sus fragmentos: "...únicamente una actividad se puede describir como genuinamente culta, esto es, la comprensión de la manera en la que todo el mundo forma

<sup>110</sup> GÖRRES, J. J., citado por OTTO, *Teofanía*, op., cit., p. 12.

<sup>111</sup> Cf. GRAVES, *La Diosa Blanca*, op., cit., pp. 12-13. La misma idea presenta el etnólogo Ad. E. JENSEN en op., cit., pp. 6. 16 y 51-52.

<sup>112</sup> Cf. DANIELOU, A. *Shiva y Dionisos. La Religión de la Naturaleza y del Eros*. Edit. Kairós. Barcelona 1987, p. 12.

parte de un todo ordenado..... sólo una entidad puede poseer al máximo esta sabiduría..... esta es la entidad divina..... que lleva a cabo la ordenación de todo.....pero por falta de fe se escapa al conocimiento humano casi todo lo divino.<sup>113</sup> Efectivamente, dirá W. Otto, sólo del propio ser del mundo puede proceder el conocimiento y nuestros guías autorizados habrán de ser, no los hombres de naturaleza más limitada y mezquina, cuya pauta muchos han seguido hasta ahora, sino los grandes espíritus cuya mirada ha surcado las honduras del mundo y a los que con mayor fuerza ha embargado la realidad.<sup>114</sup> Es así como el verdadero conocimiento procede de la divinidad, y -como asegura el mismo autor-, los dioses dan testimonio de un conocimiento superior en el que el comprender y el contemplar son idénticos.<sup>115</sup> Esta contemplación mencionada, aporta a su vez K. Kerényi, no busca la transparencia, sino que se dirige a la cosa primaria digna de verse que se presenta de forma inmediata: las imágenes de los dioses; y así fue como ver y saber permanecerán mucho tiempo juntos en la historia del espíritu griego, de modo que el hombre de saber será un hombre de "visión".<sup>116</sup> También el paso de la ignorancia al conocimiento ha sido expresado como "iluminación", una

---

<sup>113</sup> HERÁCLITO, B32, B41, B86 y B108. (Diels), en *Los presocráticos*. Tomo 1. Edit. Gredos. Madrid 1978. Trad.: C. Eggers y V. E. Julia, con asesoría de C. García Gual. Para otros presocráticos se utilizarán el Tomo II de 1979. Trad.: N. L. Cordero et al., y el Tomo III de 1997. Trad.: C. Eggers et al. También fueron cotejados, para todas las citas de presocráticos, los siguientes textos: *Los presocráticos*. Edit. F. C. E. México 1980. Trad.: C. J. D. García Bacca; *Los filósofos presocráticos*. (De Homero a Demócrito). Trad.: F. Ferro Gay. Edit. SEP. México 1987 y finalmente, KIRK, G. S. et al. *Los filósofos presocráticos (Historia crítica con selección de textos)*. Edit. Gredos. Madrid 1983.

<sup>114</sup> Cf. OTTO, *Dioniso*, op., cit., p. 41.

<sup>115</sup> Cf. OTTO, *Los dioses de Grecia (La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego)* Edit. Eudeba. Buenos Aires 1963, p.138. Vid., también: GARCÍA GUAL, op., cit., p. 111.

<sup>116</sup> Cf. KERÉNYI, *la religión antigua*, op., cit., pp. 78 y 82.

especie de despertar,<sup>117</sup> y como intuición. Los griegos e infinidad de pueblos creían -señala E. R. Dobbs-, que recibían moniciones todos los días y a cada hora. El reconocimiento de la intuición, la idea brillante o incluso la perversa, le viene a uno de repente, de modo que la persona no tiene conciencia de haber llegado a ellos por la observación o por el razonamiento.<sup>118</sup> Y es que la intuición es una experiencia emparentada con la inspiración, una experiencia visionaria por la que de repente a un hombre se le revelan las cosas en su simplicidad y plenitud.<sup>119</sup>

A ese conocimiento se le ha llamado "sabiduría", la cual los dioses la proporcionan a ciertos hombres que a su vez los transmiten al resto de los miembros de la comunidad. La filosofía (como veremos en el próximo capítulo) negó valor de conocimiento a los contenidos míticos de la poesía suponiéndolos como "irracionales", y solamente aceptó como conocimiento aquel que puede ser alcanzado por el hombre mediante un método, al que consideró "racional". La sabiduría quedará entonces, en el orden de lo irracional y se le negará, por lo mismo, valor educativo (como veremos, también, en el siguiente capítulo). El *logos* filosófico se apropió del conocimiento, negándoselo a la sabiduría, y se apropiará también de la educación. La sabiduría tendrá que esconderse, camuflarse o emigrar, posiblemente..., a la literatura.

<sup>117</sup> Vid.: ELIADE, *Imágenes y símbolos*, op., cit., pp. 89 y 147; RAPPAPORT, op., cit., p. 503, y CASTANEDA, C. *Las enseñanzas de Don Juan*. Edit. F. C. E. México 1980, pp. 106-112.

<sup>118</sup> Cf. DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial. Madrid 1994, p. 25.

<sup>119</sup> BERGSON define la intuición de un modo parecido como "...simpatía por la cual nos transportamos al interior del objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable", en *Introducción a la Metafísica. La intuición filosófica*. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires 1979, p. 16, vid., también pp. 17 y 27.

Pero los mitos (y seguramente también los cuentos y las leyendas) son portadores de esa sabiduría, una sabiduría universal, conocimientos eternos y perdurables que serán tan válidos dentro de cinco siglos, como lo son hoy y como lo fueron en la antigüedad. Esos conocimientos, potencializados como son, por el poder de su modalidad de expresión (el lenguaje simbólico), educaron a los hombres de la antigüedad y siguen educando a los hombres de las sociedades tradicionales, entre las que se encuentran algunos de nuestros pueblos indígenas, porque manifiestan un profundo respecto y veneración por todo lo que existe, seguramente debido a que sus mayores les transmiten verdades antiquísimas que les hablan de que todo es sagrado.<sup>120</sup>

El mito frente al *logos*, llegó a ser visto, después de Homero y Hesíodo (como se vio *supra*), como falso (no verdadero). Veamos si eso puede sostenerse hoy.

#### 1.1.5.2 La verdad en el mito

Como pudimos ver también *supra*, el mito llegó a considerarse como ficción literaria, habrá que esperar al romanticismo para que todo esto empiece a cambiar. H. Heine fue el filósofo, apunta W. Otto, que admitió, por primera vez, que las representaciones míticas contenían una verdad, aunque fuese tan sólo metafórica.<sup>121</sup> Había que aproximar estas verdades al entendimiento del hombre occidental. Algunos

<sup>120</sup> Vid. LENKERSDORF, C. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI Editores. México 1996.

<sup>121</sup> Cf. OTTO, *Teofanía*, pp. 11 y 12.

filósofos (como F. G. Schelling) e historiadores de las religiones, abrieron el camino para que se llevasen a cabo estudios sobre el mito, hasta que en la actualidad, el mito comienza a recuperar su sentido original de ser: "la verdad por excelencia".<sup>122</sup> Así como acertadamente enuncia J. P. Vernant, el mito expresa una verdad esencial, siendo de hecho el saber auténtico, el modelo de la realidad;<sup>123</sup> de modo que, en sentido estricto, como indicará L. Kolakowski, la verdad pertenece al mito, porque éste refiere realidades experienciales, condicionadas a un mundo incondicionado, sosteniendo de esta forma el carácter mítico de la verdad.<sup>124</sup> M. Eliade en el mismo sentido expresa, que una vez "dicho" o "revelado", el mito pasa a ser una verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta.<sup>125</sup> O también como lo dijera A. K. Coomaraswamy: el mito al igual que la poesía o la música "encarna la aproximación más cercana a la verdad absoluta que puede ser expresada en palabras";<sup>126</sup> es decir, una verdad eterna, como la llama Thomas Mann.<sup>127</sup> Por todo lo expuesto se puede concluir con K. Kerényi, que en el lado del mito no se encuentra una verdad corriente, sino una verdad superior,

---

<sup>122</sup> Desde Aristóteles se mantuvo una idea de verdad que después Santo Tomás definirá como *adaequatio intellectus et rei* (adecuación del intelecto a la cosa) y que Avicena denominará como: correspondencia y convergencia, en lugar de adecuación (vid., SANTO TOMAS. *Quaest. Disp. De veritate qu*, 1, a. 1., en HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. F. C. E. México 1983, parágrafo 44, p. 235). Sólo en nuestro tiempo se empezó a sostener la "verdad por convención", es decir, que ciertas explicaciones de las ciencias requirieran ser aceptadas por la comunidad científica para ser consideradas como "verdaderas" (vid. KUHN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. F. C. E. México 1986).

<sup>123</sup> Cf. VERNANT, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Edit. Ariel, Barcelona 1973, p. 345.

<sup>124</sup> Cf., KOLAKOWSKI, op., cit., pp. 48, 121-122.

<sup>125</sup> Cf. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, op., cit., p. 72.

<sup>126</sup> COOMARASWAMY, A. K. *Hinduism and Buddhism*. Edit. Philosophical Library. Nueva York 1943, p. 33, citado por DUCH, op., cit., p. 56. La traducción es propia.

<sup>127</sup> Cf. MANN, Th. *José y sus hermanos*, citado por MAY, R. *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Edit. Paidós. Barcelona 1992, p. 29.

importante, sin responsabilidad alguna a las exigencias de la verdad (científica).<sup>128</sup>

Es por esta razón, que R. A. Rappaport expresa, que lo que se suele interpretar como un hecho epistemológico, es en su sentido más profundo, ontológico;<sup>129</sup> de modo -concluye este autor-, que la esencia de lo sagrado es la incuestionabilidad, el hecho de que las verdades incuestionables de lo que es fundamentalmente sagrado son, al parecer, eternas; de forma, que la teoría de la verdad basada en la correspondencia queda intacta pero, por así decirlo, se vuelve al revés: la verdad no es únicamente una propiedad del discurso religioso, sino de los objetos metafísicos o divinos que estas expresiones denotan.<sup>130</sup> Y de esta forma regresamos a la idea de verdad anterior a la filosofía: la cosa se adecua a la mente; es decir, como ya nos lo había comentado K. Kerényi, tanto *mythos* como *logos* significan palabra, pero en el mito la cosa tiene preeminencia sobre la palabra, mientras que en el *logos*, la tiene el pensamiento.<sup>131</sup> La cosa divina, específicamente, elige el símbolo mitológico para revelarse, y no la palabra del *logos*.

Pero además, preguntar por qué sea verdad es igual a preguntar por qué tanta realidad tenga algo. El mito, frente al *logos*, había sido considerado, también, como irreal, pero...

### 1.1.5.3 La realidad del mito

<sup>128</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, pp. 32 y 207.

<sup>129</sup> Cf. RAPPAPORT, *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>130</sup> Cf., *ibid.*, p. 480.

<sup>131</sup> *Loc. cit.*

El mito, para los historiadores de las religiones, mienta algo sumamente real. Así, M. Eliade nos comunica con total y absoluta claridad, que el mito, solidario de la ontología; "...no habla sino de realidades, de lo que sucedió realmente, de lo que se ha manifestado plenamente".<sup>132</sup> Y lo que se manifiesta plenamente es "la divinidad", "lo sagrado", que ha sido denominado también: hierofanía, teofanía, absoluta trascendencia o fenómeno primigenio. De modo que, según opinión de W. Otto, la manifestación de la divinidad no es mera locura, sino lo más real de entre lo real.<sup>133</sup> Para K. Kerényi, por su parte, existen realidades cuya verdad se expresa plenamente por medio del mito, por eso la materia de la mitología se compone de algo que es más grande y ese algo es siempre algo visible, perceptible, o al menos capaz de ser expresado en imágenes. Estas imágenes -continúa comunicándonos-, se le presentaron al hombre como algo objetivo y éste les dio forma, de modo que el decidor de cuentos lo relata como algo que proviene de una fuente supraindividual, y a su vez la audiencia lo toma, no como creación subjetiva del narrador, sino como algo objetivo.<sup>134</sup> Con lo que la realidad, si bien viene dada en el lenguaje, tiene un fondo trascendente y objetivo (visible o perceptible): la manifestación de la divinidad a algunos hombres (o hierofanía), quienes lo expresan en símbolos. Esta

<sup>132</sup> ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, op., cit., p. 72.

<sup>133</sup> OTTO, W. *Dioniso*, op., cit., p. 30. Su homónimo R. OTTO sostiene en su texto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial. Madrid 1998, el carácter objetivo de la revelación divina. CAMPBELL también habla de la "absoluta trascendencia", considerando trascendencia como el ir más allá de la dualidad, donde no hay ni tiempo ni espacio (*El poder del mito*, op., cit., p. 85).

<sup>134</sup> Cf. KERÉNYI, K. *Los dioses de los griegos*. Monte Ávila Editores Latinoamericanos, Caracas 1997, pp. 13-14.

doctrina de la manifestación de la divinidad -expresa W. Otto-, constituye una expresión adecuada de aquello que ocurrió efectivamente y que, mientras el culto y el mito siguieron atestiguándolo, no dejó de ocurrir.<sup>135</sup> Podríamos decir entonces, que existe un tipo de realidad que el hombre considera a tal grado superior, que todas las demás se tornan reales sólo en la medida en que participan en ella; esta realidad es: "lo sagrado".

Qué el mito sea real o verdadero, no es simplemente una cuestión epistemológica, sino ontológica; pero tampoco es preguntar por qué orden prevalece, sino cuál debería prevalecer, dice R. A. Rappaport-, por lo que la pregunta por la realidad tiene una dimensión moral y social.<sup>136</sup> Es decir, nos importa a todos. Es, pues, una pregunta ontológica con profundas implicaciones para la vida y por lo tanto, para la educación. Mito y rito reactualizan y traen a la realidad el hecho primigenio que ocurrió, y quienes lo viven -a través de estos medios- vuelven a sentirlo, a tener la certeza de su realidad, a creer en él y vivir en consecuencia, por eso el valor educativo de ambos en consonancia.

En definitiva, el conocimiento viene dado por intuición, inspiración o iluminación de los dioses. Por su parte, el mito fundamenta la verdad absoluta porque refiere realidades experienciales condicionadas a un mundo incondicionado, único modo de fundamentar algo, como se verá cuando se hable de la educación mítico-religiosa. Y es que el mito habla de lo que se ha manifestado plenamente: la divinidad, la cual se constituye en lo plenamente real.

---

<sup>135</sup> Cf. OTTO, *Dioniso*, op., cit., p. 31.

<sup>136</sup> Cf. RAPPAPORT, op., cit., p. 49.

E. Cassirer opina, que los ritos son más permanentes que los mitos, por eso, para entender al mito, es preciso estudiar primero el rito.<sup>137</sup> Los mitos han sido más permanentes cuando se han preservado en las zonas rurales, mientras que los mitos (por lo menos los griegos) perduraron sólo como literatura para las clases intelectuales y refinadas. En Grecia, tanto unos como otros formaron parte de la educación. Es de suponer que en la antigüedad lo hicieron conjuntamente, pero ya a la época clásica llegaron bastante desvinculados, como se verá *infra*.<sup>138</sup> Por eso, para entender la educación mítico-religiosa precisamos conocer, aunque sea someramente, qué sea el culto, cuáles sus peculiaridades y ver de desentrañar su fuerza educativa, en solitario o en conexión con el mito.

## 1.2. LA ESTRUCTURA DEL CULTO

La mayor parte de los autores utilizan el concepto de 'rito' y otros (como W. Otto y K. Kerényi) el de 'culto'. W. Otto nos indica, que el culto es un concepto más amplio porque se compone de ritos diversos;<sup>139</sup> por lo que 'culto' equivale a 'conjunto de ritos', o simplemente 'ritos'. Ambos

<sup>137</sup> Cf. CASSIRER, E. *El mito del estado*, op., cit., pp. 32-33.

<sup>138</sup> Aunque es de suponer que en los Misterios de Eleusis se relataba (o revivía) el mito de Deméter y la búsqueda de su hija que fue raptada por Hades; también los cultos a Dionisos debieron de estar conectados a los mitos que relatan sus muchas muertes y resurrecciones. En ambos casos, son mitos de muerte y resurrección y se sabe que estaban ligados a la religión de la Diosa de la época antigua.

<sup>139</sup> Cf. OTTO, W. *Dioniso*, op., cit., p. 20

conceptos: 'culto' y 'ritos' se utilizarán indistintamente, según el uso que hagan de ellos los diferentes autores. Veamos qué son éstos.

### 1.2.1 Definición de rito y/o culto

Para un simbolista como J. Campbell, un ritual puede definirse como una representación de un mito, es decir, como la expresión formal de los mitos.<sup>140</sup> Ahondando bastante más, W. Otto y K. Kerényi precisan, que los cultos de todos los pueblos son un homenaje a la divinidad que sólo puede entenderse como reacción humana ante lo divino;<sup>141</sup> por lo que, más que representaciones del mito, el culto es una representación de lo divino, una especie de "reacción a su presencia". Aunque -observa K. Kerényi-, no toda representación de lo divino puede llamarse culto. En su sentido más amplio -admite este autor-, siempre se tendió a considerar la representación de lo divino en las obras de los poetas y artistas, como una especie de "culto"; sin embargo, en el sentido más estricto, el culto ofrece la verdadera representación de lo divino, basada en la experiencia religiosa del hombre medio de la antigüedad, por lo que un culto es en primer término, representación, y sólo en segundo término es petición y dádiva.<sup>142</sup> En el mismo sentido, el antropólogo R. A. Rappaport define el rito como una forma de acción en la cual se generan (o crean) los elementos

<sup>140</sup> Cf. CAMPBELL. *El poder del mito*, op., cit., p. 256.

<sup>141</sup> Vid.: OTTO, W. *Dioniso*, op., cit., p. 20, y KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 26.

<sup>142</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., pp. 94-95.

conceptuales y experimentales más importantes que componen la religión, (llámense: lo sagrado, lo numinoso, lo oculto o lo divino).<sup>143</sup> En estas definiciones, el culto es una reacción del hombre ante la presencia de la divinidad, expresada en acciones, fundamentalmente con el lenguaje de su cuerpo; mientras que el mito narra estas revelaciones de la divinidad con imágenes simbólicas, en palabras. Ambos se complementan, quizás sea debido a su origen indistinto.

### 1.2.2 Origen de mitos y cultos

El origen de los mitos y de los cultos es el mismo, como lo será el de la religión que se verá *infra*.

Para W. Otto y para K. Kerényi, los actos de culto al igual que los mitos fueron introducidos, en parte por la intervención directa de seres excelsos que en algún momento aparecían físicamente, y en parte a acontecimientos de un orden superior cuyo recuerdo debía mantenerse gracias a la práctica del culto, y ésta -afirma este autor-, es la verdadera esencia del origen del culto.<sup>144</sup> Las formas de culto, pues, vienen determinadas por la proximidad de la divinidad, tanto si dioses y hombres permanecían en trato directo, como si aquellos de vez en cuando se comunicaban con éstos. En el inicio del culto hubo o una simbiosis o un gran acontecimiento, por los que los hombres erigieron un culto

---

<sup>143</sup> Cf. RAPPAPORT, *op.*, *cit.*, p. 23.

<sup>144</sup> Cf. OTTO, *Dionisos*, *op.*, *cit.*, p. 35.

como un monumento vivo en respuesta a algo tan sublime.<sup>145</sup> De modo, que tanto cultos como mitos tienen un origen divino: el rito consume el contacto directo con lo sagrado, mientras que el discurso mítico lo que hace es tender un puente que salva simbólicamente las distancias entre el polo de lo profano y de lo sacro. Pero veamos a continuación, someramente, algunas de las peculiaridades que presenta.

### 1.2.3 Algunos rasgos del culto

Si bien del culto pueden mencionarse algunas particularidades como: a) adherencia a la forma; b) ser secuencias con elementos convencionales; c) ejecutarse en contextos especificados, d) ser transmitidos por agentes intermediarios (chamanes, vates o poetas); e) universalidad;<sup>146</sup> f) poseer una lógica propia;<sup>147</sup> g) su inmutabilidad;<sup>148</sup> h) repetición;<sup>149</sup> y i) su carácter festivo y lúdico;<sup>150</sup> tiene otras dos -que por lo demás comparte con el mito- que deseamos destacar por la singular importancia que cobran en él. Éstas son:

1) Expresarse en un lenguaje simbólico. El ritual ha sido considerado, sostiene G. S. Kirk, como una forma

<sup>145</sup> Cf., *ibid.*, p. 21, 24, 27-28 y 40. Vid., también JENSEN, *op.*, *cit.*, p. 24.

<sup>146</sup> Vid. RAPPAPORT, *op.*, *cit.*, p. 560.

<sup>147</sup> Vid. NIETZSCHE, *op.*, *cit.*, p. 54.

<sup>148</sup> Vid. RAPPAPORT, *op.*, *cit.*, pp. 69-72.

<sup>149</sup> Cf., *ibid.*, p. 507.

<sup>150</sup> Vid. JENSEN, *op.*, *cit.*, pp. 61-67. Retoma y cita la idea desarrollada por J. HUIZINGA en *Homo ludens. El juego y la cultura*. F. C. E. México 1943.

simbólica, que se realiza en la acción,<sup>151</sup> la cual consiste, según aportación del pionero Fr. Creuzet, no en designar la inagotable presencia de lo divino como el mito, sino en consumarla o llevarla a cabo, realmente. Así, sostiene este autor, en el símbolo la idea se convierte toda en imagen y se consume a través de un *analogon* sensible, en una "momentánea figuración" que no deja ningún resto fuera de ella, es decir, que no agota la representación de la idea en el gesto sensible, de modo que la "... idea se abre por completo y al instante en el seno del símbolo y abarca todas nuestras fuerzas anímicas. Es un rayo que cae sobre nuestros ojos en línea recta desde el fundamento oscuro del ser y del pensar y que recorre todo nuestro ser: una totalidad momentánea".<sup>152</sup> Esto es posible, comenta M. Frank, porque no son narrativos, luego no se distancian de su objeto como la narración mítica, sino que hacen precisamente eso de que hablan.<sup>153</sup> De modo, que al participar en un ritual, se entra en contacto directo con la divinidad, por lo que el ritual dispone del poder de restablecer la unión con la divinidad, lo cual supone, simplemente: mantener el orden cósmico. Al parecer dirá R. A. Rappaport, el reconocimiento de la importancia del ritual en el mantenimiento de la base del orden cósmico parece explícito en algunas religiones.<sup>154</sup> Así lo indicaban los ritos de los pueblos de otros tiempos, que iban dirigidos hacia los animales, plantas, los poderes sobrenaturales y el cosmos todo. El hombre hacía algo para armonizarse con el cosmos y al mismo tiempo escuchaba relatos referentes a ello. Ambas

---

<sup>151</sup> Vid. KIRK, *Los mitos*, op., cit., p. 37.

<sup>152</sup> CREUZET, Fr. *Sileno*. Ed. Serbal. Barcelona 1991, p. 541 en FRANK, op., cit., pp. 96-97.

<sup>153</sup> Cf. FRANK, op., cit., p. 89. Vid., también: RAPPAPORT, op., cit., p. 204.

<sup>154</sup> Cf., RAPPAPORT, op., cit., p. 393. Vid., también: JENSEN, op., cit., p. 68

experiencias eran profundamente educativas o formadoras de la verdadera constitución del hombre: un ser integrado en el cosmos. De ahí le viene al culto su inmenso poder.

K. Kerényi comenta al respecto, que el dramatismo de la ceremonia hacía más presente el suceso que tuvo lugar, que el relato del mismo; de modo, que el culto superaba en intensidad a la representación del mito.<sup>155</sup> Y es que como comenta R. A. Rappaport, las experiencias rituales provocan emociones que son una importante fuente de poder o de la capacidad de los participantes para producir las situaciones por las que luchan y también una fuente de la eficacia real o supuesta del ritual.<sup>156</sup> Es precisamente por la intensidad de emociones que provoca, que su eficacia educativa se torna inmensa, pero si además le añadimos el relato mitológico con todo su simbolismo, ambos debían de resultar inquebrantables y pudieron formar parte de la educación mítico-religiosa de los pueblos, como se verá *infra*. Su segunda peculiaridad es...

2) Del orden de la comprensión. Parece ser que el despliegue físico, observa R. A. Rappaport, indica más, con más claridad o incluso, algo diferente de lo que las palabras son capaces de comunicar. Por ejemplo, asegura este autor, al arrodillarse o postrarse, un hombre hace algo más que declarar su subordinación a un orden, está subordinándose realmente a ese orden; de modo que en los rituales, la forma y el contenido se unen conformando una unidad primordial.<sup>157</sup> Si el ritual dice más, asegura L. Cencillo, también lleva a

<sup>155</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua.*, op., cit., p. 96. Vid. También ELIADE, M. *La búsqueda*, op., cit., p. 154.

<sup>156</sup> Cf. RAPPAPORT, op., cit., p. 90.

<sup>157</sup> Vid., *ibid.*, pp. 210, 213 y 241.

cabo una comprensión más eficaz que el mito, y fue de esta manera como el rito se constituyó en las culturas arcaicas, en un modo privilegiado de participar colectivamente en verdades (así como en peticiones y alabanzas), y a partir del mismo se fueron elaborando, lentamente, grandes complejos míticos creados por el grupo en trance.<sup>158</sup> Comprensiones -dice W. Otto- como que la fertilidad y la muerte no ocupan ámbitos separados, o la inevitabilidad de la muerte humana y la permanencia del orden social.<sup>159</sup> Estas comprensiones, como se puede observar, precisan de una experiencia mucho más activa que la que se lleva a cabo al escuchar un relato mitológico (como se verá en los Misterios de Eleusis, *infra*).

A partir de todos los rasgos mencionados, llegamos a la conclusión de que hay aspectos que comparten tanto mito como culto y otros en los que se diferencian. Comparten: a) su carácter universal, y b) la necesidad de mantenerlos vivos para ser recordados, vividos y transmitidos a todos los miembros de la comunidad. Se diferencian en que: a) en el culto el hombre hace cosas para mantener el orden cósmico, mientras que en el mito, el hombre adquiere la certeza (o toma conciencia) de que debe hacer algo al respecto para ser auténticamente humano, eso es así porque, b) en el culto no hay diferencia entre el ejecutante y la divinidad, mientras que en el mito sí; es decir, c) ambos (culto y mito) son simbólicos, pero en el culto la idea se consume totalmente, mientras que en el mito sólo lo hace parcialmente por

---

<sup>158</sup> Cf. CENCILLO, *op.*, cit., p. 20. Respecto a la experiencia de muerte y resurrección se hablará, específicamente, de las experiencias tenidas en los Misterios de Eleusis, en el capítulo III.

<sup>159</sup> Vid.: OTTO, *Dioniso*, *op.*, cit., p. 16 y CAMPBELL, *Los mitos*, *op.*, cit., p. 33.

mediación de la palabra (que, por otro lado, resulta más eficaz que el concepto de la ciencia y la filosofía); d) en el culto, la intensidad de la vivencia es mayor que en el mito; y finalmente, como consecuencia, e) es más efectiva la comprensión que lleva a cabo el culto, que la que produce el mito. Por eso podemos concluir que, en solitario, el culto es más eficaz (o poseía mayor poder educativo) que el mito, mas en su conexión, adquieren su máxima efectividad, es decir, se hacen invencibles.

Así debió de ser en la antigüedad, donde -como sostiene W. Otto-, el culto sin el mito nunca pudo haber existido, de modo que en el fondo, los dos son una y la misma cosa: el culto es un mito silente y el mito un culto parlante-poético.<sup>160</sup> Si mito y culto son uno y ésta es una unión inquebrantable, entonces estamos de regreso a la conexión original que tuvieron palabra y acto (*mythos* y *ergon*) en Homero y Hesíodo, así como del sentido indiferenciado que tuvieron mito y culto en el dialecto ciprio, como se comentó *supra*,<sup>161</sup> y que será mantenido por todos los simbolistas.<sup>162</sup> Mitos y cultos, para ofrecer su máxima eficacia, no sólo tiene que permanecer unidos, sino vivos, como creemos que sucedió en la Grecia antigua y entre algunos de nuestros pueblos indígenas.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Cf. OTTO. *Teofanía*, op., cit., p. 27. Vid., también: pp. 21. 26 y 30.

<sup>161</sup> *Loc.*, cit.

<sup>162</sup> Vid.: KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., pp. 26 y 45; ELIADE. *La búsqueda*, op., cit., p. 103, y CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 59 y *El poder del mito*, op., cit., p. 129

<sup>163</sup> Por ejemplo entre los tojolabales, como son descritos por LENKERSDORF, op., cit.

Pero además de la conexión mito-culto, nos interesa mostrar los nexos entre mito-culto-religión, porque, en Grecia, se hablaba, indistintamente de: mitos, cultos, dioses, etc., como si se estuviese mentando una y la misma cosa.

### 1.3 MITO-CULTO-RELIGIÓN

El concepto 'religión' no existió como tal para griegos y romanos, fue San Agustín quien derivándolo de *religare* ("volver a atar") -trae a colación R. Graves-, supuso que contenía el significado de la obligación piadosa de obedecer la ley divina y éste será el sentido que adquirirá la religión desde entonces en occidente.<sup>164</sup> Pero, en realidad con la palabra '*religio*', precisa K. Kerényi, se quiere designar una "actitud religiosa" provista del contenido de una experiencia especial, la cual no fue nombrada, por griegos o romanos, ni como experiencia religiosa, ni como actitud que de ella nace.<sup>165</sup> Esta experiencia no será sino la misma que dio origen al mito y al culto: la manifestación de la divinidad. (hierofanía), o revelación de un aspecto de la potencia divina, a la cual, Rudolph Otto, teólogo e historiador de las religiones, en 1917, denominó en su libro *Lo santo*, como: "numinosa".<sup>166</sup> De modo, que la religión no es un credo, un canon o un código, sino una intuición,

<sup>164</sup> Cf. GRAVES. *La Diosa Blanca*, op., cit., pp. 652-654, vid., también CAMPBELL, *El poder del mito*, op., cit., p. 295. La religión cristiana precisaba diferenciarse de las religiones politeístas contra las que luchó denodadamente.

<sup>165</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 57.

<sup>166</sup> Cf. OTTO, R. op., cit., passim.

percepción o experiencia de la realidad, que para aquellos que la experimentan, la naturaleza en su totalidad se puede revelar como sacralidad cósmica, porque desde que esa experiencia se suscita, la religión se constituye, como dirá A. Daniélou, en un método o modo de aproximarse a la divinidad.<sup>167</sup> Entonces, el origen de mitos, cultos y religión es el mismo: la manifestación de la divinidad,<sup>168</sup> que vive y se rememora en una experiencia, por lo que mito, culto y religión son una y la misma cosa. Podemos considerar, entonces, que tanto el culto como el mito son componentes de lo que hoy denominamos 'religión', o también, dos formas religiosas de expresión.

Esta conexión entre mito y religión ha llevado a algunos autores, como W. Otto y K. Kerényi, a denominar 'religiones míticas' (o 'religiones mitológicas') a todas las religiones politeístas (que incluyen todas las religiones a excepción de las monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo).<sup>169</sup> Entre las religiones politeístas se encuentra la religión griega y las religiones mesoamericanas, las cuales, según nuestro parecer, son tanto mitológicas como cúllicas, además de poder considerárselas auténticas religiones naturalistas. En algunos de estos aspectos existen controversias. Por ejemplo para K. Kerényi, la religión griega es una religión mitológica y no de culto porque es festiva;<sup>170</sup> mientras que para M. Zambrano, es antes que nada

<sup>167</sup> Vid. DANIELOU, *op.*, *cit.*

<sup>168</sup> Vid.: RAPPAPORT, *op.*, *cit.*, pp. 53 y 55, y GUICHOT Y SIERRA, A. *Ciencia de la Mitología. El gran mito ctónico-solar*. Edit. Alta Fulla. Barcelona 1989, p. 31.

<sup>169</sup> Vid.: OTTO, *Teofanía, op.*, *cit.*, p. 14, y KERÉNYI, *La religión antigua, op.*, *cit.*, p. 50. Para S. PÁNIKER las religiones míticas comprenden todas las religiones místicas. (Vid. *Cuaderno amarillo*. Plaza y Janés Editores, S. A. Barcelona 2001, pp. 21 y 160.

<sup>170</sup> Vid. KERÉNYI, *La religión antigua, op.*, *cit.*, p. 50.

una religión de culto más que una revelación.<sup>171</sup> Podría verse a la mitología como una religión secular, pero de hecho, el mito junto con el culto, en tanto conserven viva la experiencia original es: 'la religión universal'; aunque cuando se separan -como aconteció en Grecia-, pierden el poder que una vez tuvieron de evocar la experiencia original, y entonces -en expresión de M. Zambrano-, va desapareciendo el orden sagrado y en su lugar se instala un orden profano, meramente humano,<sup>172</sup> donde no hay dioses, y los mitos sobre ellos no son tomados en serio (como sucederá en la Grecia clásica), aunque pervivan en la literatura.

Pero si como suscribe M. Eliade, el proceso del ser humano, de devenir consciente de su propia forma de ser y de asumir al mismo tiempo su presencia en el mundo constituye una experiencia religiosa,<sup>173</sup> entonces esa experiencia religiosa no es sino una experiencia educativa, a la que denominaremos indistintamente: 'educación mítico-cúltica', 'educación mítico-religiosa', 'educación mítico-cúltico-religiosa' o 'educación de los pueblos antiguos'. De ella hablaremos en el siguiente apartado.

#### 1.4 LA EDUCACIÓN MÍTICO-CÚLTICO-RELIGIOSA

Ya se mencionó, que el mito (en conexión con el culto) tiene la prerrogativa de educar al hombre, pero necesitamos averiguar específicamente, en qué sentido se lleva a cabo

<sup>171</sup> Vid. ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. Ediciones Siruela. Madrid 1991, p. 196.

<sup>172</sup> Vid., *ibid.*, p. 206.

<sup>173</sup> Cf. ELIADE. *La búsqueda*, op., cit., p. 24.

esta educación mítico-cúltico-religiosa. Con este objetivo, buscaremos esclarecer los fundamentos sobre los que se asienta esta educación y ver si son los originarios (auténticos, genuinos o verdaderos); para poderlos comparar, en el próximo capítulo, con los fundamentos que presentará la filosofía de Platón, y ver si a las dos modalidades de educación, o sólo a una de ellas, puede atribuírsele el privilegio de ser la educadora de los hombres.

Por esta razón, vamos a poner sobre el tapete, primeramente, los fundamentos de la educación mítico-religiosa, para describir después algunos aspectos que presenta y terminar destacando la idea de hombre y la idea de educación que están implícitas en ella.

#### **1.4.1 Fundamentos de la educación mítico-religiosa**

Los funcionalistas consideraban, que la función social que cubren los mitos en las sociedades tradicionales cumplía el papel de justificar las instituciones y las conductas en el seno de una sociedad, preservando así el orden social y desempeñando de este modo, una función justificadora, pero no indagaban acerca de la razón por la que esa justificación podía ser posible.

Partiremos, entonces, del sentido que tiene toda justificación. M. Frank nos dice, que justificar una cosa es poderla relacionar con una valor que intersubjetivamente sea indudable; y en sentido estricto, es indudable tan sólo

aquello que se considera sagrado, es decir, intocable y omnipotente.<sup>174</sup> Y sucede -asegura este mismo autor-, que "... en las narraciones míticas, alguna cosa ya existente en la naturaleza o en la humanidad está relacionada con una esfera de lo sagrado y por medio de esta relación queda fundamentada";<sup>175</sup> por lo que, como diría L. Kolakowski: "no hay justificación que no sea mítica";<sup>176</sup> o como llegó a expresar P. Ricoeur, que aquello que constituye la competencia más importante del mito es la fundamentación y legitimación de todas las formas de acción y de pensamiento por las cuáles el hombre se comprende en su mundo.<sup>177</sup> Con lo que los mitos se constituyen, en los elementos legitimadores por excelencia, de forma que todas las legitimaciones, explícita o implícitamente, poseen algo mítico. Es preciso recordar lo que ya nos dijera K. Kerényi *supra*, que lo que expresa el mito (y el rito) sólo ellos pueden transmitirlo,<sup>178</sup> el concepto no tiene esa capacidad.

Es preciso destacar, que K. Kerényi fue el primero que puso de relieve el carácter fundamentador de la mitología cuando mantuvo que: "La mitología, realmente, no responde a la pregunta ¿por qué?, sino a esta otra: ¿de dónde?, ¿a partir de qué origen?" Este hecho puede expresarse en griego con la máxima precisión: la mitología no ofrece las *aitía* (las causas), sino que las proporciona, porque las causas son las *arkhaí* (los principios, en el sentido de "primeras

<sup>174</sup> Cf. FRANK, *op.*, *cit.*, p. 82.

<sup>175</sup> FRANK, M. *Gott im Exil. Vorlesungen ubre die Neue Mythologyie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne.* Edit. Suhrkamp, Frankfurt 1989, p. 16, citado por DUCH, *op.*, *cit.*, p. 61.

<sup>176</sup> KOLAKOWSKI, *op.*, *cit.*, p. 103.

<sup>177</sup> Vid. RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité*, *op.*, *cit.*, pp. 12-13, citado por DUCH, *op.*, *cit.*, p. 60.

<sup>178</sup> *Loc. cit.*

causas" de Aristóteles).<sup>179</sup> La función propia del mito no es tanto la función explicativa -como lo pretendiera Cl. Lévi-Strauss, sino la función de las fundamentaciones, por eso mismo, dirá L. Kolakowski: "El mito no posee fundamentos, no los necesita, y no porque no pueda poseerlos; es al contrario: no puede poseer ninguno porque no necesita ninguno".<sup>180</sup> Aquello que fundamenta, no puede ser fundamentado a su vez. Y es que como bien indica A. Ortiz-Osés: "...la justificación o legitimación de la mitología pertenece al plano ontológico o metafísico y no al óntico o político como es el caso clásico de la ideología".<sup>181</sup>

También es del mismo parecer M. Eliade, cuando considera, incluso, que una de las principales funciones del mito es fijar y legalizar los niveles de lo real;<sup>182</sup> o que le lleva a decir a este mismo autor, que la totalidad de los mitos significativos (o auténticos), es fundamental porque explica y al mismo tiempo justifica la existencia del mundo, del ser humano y de la sociedad.<sup>183</sup> El mito no sólo es el fundamento de las conductas humanas y de las instituciones sociales, sino de la realidad como tal: del hombre, la sociedad y el mundo mismo.

Platón tenía muy claro que la mitología constituía la estructura del edificio social, por eso dice que si ésta se

---

<sup>179</sup> KERÉNYI. "De l'origine et du fondement de la mythologie", en JUNG y KERÉNYI, *op.*, *cit.*, pp. 18-19. Los conceptos 'aitía' y 'arkhaí' se encuentran en ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edit. Gredos. Madrid 1982. Traducción trilingüe de V. García Yebra. A los fundamentos también se les llamará 'principios'.

<sup>180</sup> KOLAKOWSKI, *op.*, *cit.*, p. 63.

<sup>181</sup> Cf. ORTIZ-OSÉS, *op.*, *cit.*, p. 122.

<sup>182</sup> Vid. ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*, *op.*, *cit.*, p. 384.

<sup>183</sup> Vid. ELIADE, M. *La búsqueda*, *op.*, *cit.*, p. 107.

alejara de la sabiduría y la medida (como él tratará de demostrar *infra*), todo se caería y se derrumbaría, tanto la cimentación como lo que se ha edificado sólidamente encima de ella;<sup>184</sup> de modo que el fundamento es como la cimentación y la estructura de una casa: no se ven exteriormente, pero hace posible que las personas puedan vivir en ella. Este papel tan radical que cumple el mito resulta insustituible. La ausencia del mismo en nuestras sociedades occidentales, quizás llevó a decir a Ll. Duch, que la gran crisis que padecen los individuos en concreto y la sociedad en general, es una crisis de legitimación;<sup>185</sup> y el mito ofrece, precisamente, un abanico de legitimaciones, cumpliendo así la función de ofrecer una cimentación o estructura sobre la que se constituya la vida humana, la cual ha sido denominada como: justificadora, legitimadora, legisladora o fundamentadora.

Es así como los mitos, fundamentan conductas, verdades, valores e instituciones, etc., y para ello, narran que todo aquello que existe en una sociedad, ya sea de orden natural o cultural, se halla cerca de la esfera de lo sagrado, y así, y sólo así, queda justificado, legitimado o fundamentado. Lo sagrado se constituye de esta forma en el ámbito de las fundamentaciones últimas y de las legitimaciones básicas de todo lo que tiene sentido para el hombre y para la sociedad.

Por ejemplo, en lo que atañe a la educación, los valores y órdenes morales se han sustentado en el mito, de la misma

---

<sup>184</sup> Cf. *Leyes VII, 793c ss*, en PLATÓN, *Obras completas*. Edit. Aguilar. Madrid 1969. Trad.: P. Samarach et al. Este texto ha sido cotejado con la traducción de Edit. Gredos de Madrid, y con la de la Association Guillaume Budé de Société d'éditions "Les Belles Lettres" de París. (Vid. Bibliografía General). Las citas textuales, después de compararlas, han sido tomadas de la edición de Aguilar, porque nos parecieron, en la mayor parte de las ocasiones, que contenían un lenguaje más accesible.

<sup>185</sup> Cf. DUCH, *op. cit.*, p. 62

forma que se sustenta la verdad, como se comentó *supra*. Veámoslo.

#### 1.4.1.1 Fundamentando el valor y la moralidad

##### 1.4.1.1.1 El valor

Además de crisis en los individuos, en la sociedad y de crisis de legitimación, se dice también -asegura J. Alsina-, que occidente ha dejado de tener confianza en sus valores.<sup>186</sup> Es decir, que está aquejada de una crisis de valores y eso sucede cuando se sustenta que los valores son relativos al sujeto, momento histórico o a la cultura y entonces: "todo tiene valor" que es lo mismo que decir que "nada vale".<sup>187</sup> Esa crisis de valores de la cultura occidental -comenta. C. García Gual-, ha mostrado que las explicaciones de la filosofía y de la ciencia no eran ni ejemplares, ni únicas, ni tampoco la culminación del progreso intelectual y moral que habían prometido, además de no poseer una validez total para el hombre.<sup>188</sup> Y es que en momentos cruciales, el hombre anhela valores universales, permanentes. Especialmente, el educador tiene la sospecha de que los valores con los que educa tienen que ser permanentes, porque no se puede educar con valores relativos (aquellos que hoy son valiosos y mañana no), debido a que los valores creados por los hombres, como señala L. Kolakowski acertadamente, tienden a la desaparición

---

<sup>186</sup> Cf. ALSINA, J. *Tragedia, religión y mito entre los griegos*. Edit. Labor. Barcelona 1971, pp. 63 y 65.

<sup>187</sup> Tesis mantenida por Platón.

<sup>188</sup> Cf. GARCÍA GUAL, *op.*, *cit.*, p. 105.

total.<sup>189</sup> Sin embargo, un filósofo de la talla de B. Russell, dice sustentar la tesis de que los valores son relativos (luego subjetivos), ante la imposibilidad de encontrar argumentos para probar que algo tiene valor intrínseco.<sup>190</sup> Probablemente, los argumentos que demandaba el filósofo inglés para adherirse a la tesis contraria (que los valores son absolutos, universales y permanentes), sean proporcionados por el mito.

Por ejemplo, uno de los estudiosos del mito y filósofo crítico L. Kolakowski, puede hacer la lúcida observación de que la herencia de los mitos es una herencia de valores engendrados por la tradición, los cuáles son transmitidos siempre en su forma mítica. Esto significa, señala este filósofo, que el mundo de los valores es una realidad mítica, es decir, vivenciamos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas, en la medida en que las vivimos como provistas de cualidades valiosas, como si participaran -añade este mismo autor-, de una realidad que trasciende la totalidad de la experiencia posible, pues, afirma tajantemente: "el valor es el mito, es algo trascendente".<sup>191</sup> El valor es algo que tiene que ver con lo trascendente, no hay de otra. Precisamos, pues, disponer de un sistema de referentes últimos orientadores de nuestra acción (o sea, valores), concluye L. Kolakowski, y estos referentes es precisamente lo que los mitos nos enseñan, por lo tanto resulta inevitable que intentemos despertar, nuestra tan

<sup>189</sup> Cf. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 13.

<sup>190</sup> Cf. RUSSELL, B. *Religión y ciencia*. F. C. E. México 1951, p. 162, citado por FRONDIZI, R. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Edit. F. C. E. México 1988, p. 124.

<sup>191</sup> Cf. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, 17 y 33-34.

dormida, conciencia mítica.<sup>192</sup> Necesitamos los valores para darle sentido a nuestra vida, precisamos por lo tanto dar cabida en ella a los mitos que los hacen posibles, si queremos ser auténticamente humanos. Éste es un asunto que compete a la educación.

#### 1.4.1.1.2 La moralidad

Por otra parte, quien más profundamente ha incidido en el aspecto de la moralidad ha sido sin duda el mismo filósofo (L. Kolakowski), cuando comenta que, en la experiencia mítica captamos en el mismo acto lo que sabemos y lo que nos obliga; y, está ausente el distingo entre ser y deber ser, mismo que se lleva a cabo en una reconstrucción intelectual posterior; por lo que, la función de la conciencia mítica consiste, por sobre todo, en despertar el sentimiento de la obligación, es decir, la conciencia de la deuda respecto del ser, y es precisamente esta conciencia la que introduce una verdadera atadura entre los integrantes de una comunidad.<sup>193</sup> En la experiencia mítico-cúltica no se percibe distingo entre ser y deber, es decir, se vive el mensaje respecto a la estructura del hombre y de la realidad, sintiendo al mismo tiempo el deber para con ella; o sea, en el mito, el saber lo que son las cosas va unido a la obligación para con ellas.

Dicho en palabras de J. Campbell: los miembros de una comunidad se unen porque los símbolos tienen ese poder de

---

<sup>192</sup> En el sentido que le da L. CENCILLO: "ausencia de una base cierta y fija naturalmente dada para conocer, valorar, optar y actuar" en *op.*, *cit.*, p. 40.

<sup>193</sup> *cf.* KOLAKOWSKI, *op.*, *cit.*, pp. 99 y 131.

hacerlo, por lo que ser y creer son uno.<sup>194</sup> De modo, que si ser y creer son uno y ser y deber, también; entonces, creer y deber corren con la misma suerte: son lo mismo; con lo que sólo se despierta el sentimiento del deber (obligación) en el ser humano, desde una experiencia, que como tal, conlleva la certeza y por lo tanto produce la creencia. La experiencia tiene que consistir en vivenciar que todos estamos entrelazados o interrelacionados, inexorablemente, en una unidad muy amplia, de modo, que lo que le pase a cualquier partecita de esa unidad (hombres, naturaleza, etc), nos pasa a todos. Y entonces, sólo así, el deber para con nosotros y para con toda la realidad, viene garantizado. Pero esa certeza no podría ser completa si el mito estuviese desconectado del ritual, como hemos comentado con anterioridad.

Pero si la moral no viene dada internamente -como en el mito-, entonces sólo queda imponerla desde fuera, por cualquier instancia, como veremos (*infra*) que lo hará Platón. Y es que desde la filosofía - observa G. Bataille-, las reglas morales se definen desde el pensamiento reflexivo, y es por medio de la razón como se asegura el orden de las cosas, por lo que la moral no se deriva de la experiencia mítica, sino del orden profano establecido racionalmente. De ello se deduce, que en la filosofía, la moral se impone desde fuera, lo cual significa que cualquiera podría hacerlo.<sup>195</sup> Pero si la experiencia mítica logra que no haya distinción entre ser y deber y entre ser y creer, la obligación es concomitante a la experiencia mítica, y es una obligación

---

<sup>194</sup> Cf. CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 107.

<sup>195</sup> Cf. BATAILLE, G. *Teoría de la Religión*. Edit. Taurus. Madrid 1990, pp. 74-75.

para con el ser. Sólo porque tiene conciencia de ello, el hombre se siente necesitado de hacer algo con él mismo y respecto a los demás hombres, la naturaleza, y el Cosmos, o sea, respecto del ser completo. Esta conciencia de obligatoriedad conlleva la responsabilidad hacia todo lo que constituye al Ser. No sólo hacia nosotros mismos y nuestros semejantes, sino hacia la naturaleza (incluida la nuestra) y el universo todo; de modo que el hombre se constituye en el "mantenedor del orden cósmico", no en su dueño (como los occidentales lo creemos). Mito y culto tienen el poder de despertar y vivenciar emociones muy intensas, en lo específico: la vivencia de la solidaridad hacia todo y hacia todos. Por lo tanto, la moralidad intrínseca al mito (o mito-culto), es una moralidad más cósmica. En definitiva podemos concluir, que los mitos fundamentan la moralidad, de modo que sin mitos no hay moralidad, y sin moralidad no hay hombre auténtico, ni comunidad;<sup>196</sup> además de que posiblemente sin ella (sin esta moralidad), estemos en condiciones de destruir la naturaleza, y de sucumbir nosotros con ella.

En el siguiente capítulo, cuando se trate el tema de la moralidad homérica, que no es sino una moralidad mítico-cúltica-religiosa, haremos referencia a los elementos de la moralidad tal y como hoy los entendemos: individuo, libertad, responsabilidad, voluntad y culpa. Por lo tanto, ese punto complementará lo aquí presentado.

La función fundadora hace posibles ciertos aspectos concomitantes a la educación mítico-religiosa, y que como

---

<sup>196</sup> Vid. SCHÖMANN, F. G. *Der Attische Prozess*, Hall 1824 y *Griechische Alterthümer*, Berlín 1824, en NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 129

veremos en el próximo punto, no los poseen otras modalidades de educación, pero veamos aspectos que también incluye.

#### 1.4.2 Algunos otros aspectos de la educación mítico-religiosa

Presentaremos, pues, a modo de pincelada, una descripción de ellos, por ejemplo:

##### 1.4.2.1 Integra y armoniza

Es el filósofo L. Dupré, quien se ocupa de decirnos, que el mito es el primero y más poderoso instrumento de integración existencial que posee la mente,<sup>197</sup> de modo que el principio de la unidad de lo diverso es también el principio de la armonía. Ya había observado el genial psicoanalista. C. G. Jung, que los mitos son los medios que nos devuelven el contacto de nuestra conciencia (que está orientada a lo externo) con nuestras fuerzas interiores, y que el lenguaje de las imágenes nos habla de los poderes de la *psique* a fin de poder reconocerlos e integrarlos en nuestras vidas, porque son poderes comunes al espíritu humano desde siempre y que representan la sabiduría de la especie a través de la cual el hombre ha sobrevivido a los milenios.<sup>198</sup> Es por eso que L.

---

<sup>197</sup> Cf. DUPRÉ, *op. cit.*, p. 178.

<sup>198</sup> Cf. JUNG, C. G. citado por CAMPBELL, *Los mitos, op. cit.*, p. 24. Por esa razón este psicoanalista habla de un "inconsciente colectivo".

Campbell especifica, que las mitologías nos ayudan a identificar los misterios de las energías que nos atraviesan, y se constituyen en claves para unir las fuerzas dentro de nosotros.<sup>199</sup> También nos recuerda este estudioso del mito, que los mitos tienen como misión limpiar las puertas de la percepción de lo maravilloso y a la vez terrible y fascinante de nosotros mismos y del universo del que somos sus oídos, ojos y mente.<sup>200</sup> La integración empieza siempre por el mismo individuo; o sea, nos pone en la frecuencia necesaria que nos permite lograr la integración y la armonía en la sociedad, en la naturaleza y en el Cosmos, esto se lleva a cabo -comenta M. Eliade-, por el simple hecho de que el hombre encuentra en el corazón de su ser, en lo más íntimo de él, los ritmos cósmicos.<sup>201</sup> Sería, por lo tanto, un sacrilegio y una inmoralidad -comenta Ad. E. Jensen-, omitir la integración del hombre en la ley divina de la vida u obrar contrariamente a ella.<sup>202</sup> En los pueblos antiguos esa integración se llevaba a cabo automáticamente. Nosotros los occidentales vemos su necesidad, porque no estamos integrados.

El papel integrador que juega el mito en el proceso de organización de la conciencia individual -confirma L. Kolakowski-, es irremplazable, pues no puede ser sustituido por convicciones reguladas según los criterios científicos.<sup>203</sup> En definitiva, los mitos, dirá J. Campbell, integran al individuo a su sociedad, y la sociedad al campo de la naturaleza, uniendo el campo de la naturaleza con nuestra

---

<sup>199</sup> Cf. CAMPBELL, *Reflexiones sobre la vida*, op., cit., pp. 42 y 57.

<sup>200</sup> Cf. CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 297.

<sup>201</sup> Cf. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, op., cit., p. 39.

<sup>202</sup> Cf. JENSEN, op., cit., p. 228.

<sup>203</sup> Cf. KOLAKOWSKI, op., cit., p. 120.

propia naturaleza;<sup>204</sup> pero también puede expresar las relaciones que siguen vigentes con poderes superiores o cósmicos;<sup>205</sup> y son por lo tanto, concluirá J. Campbell, agentes estructurantes que funcionan para armonizar el orden humano con el celestial, constituyéndose de esta forma en un intermedio mediador, a través del cual el microcosmos del individuo se pone en relación con el macrocosmos del todo.<sup>206</sup> El orden humano se pone, entonces (no en relación como si fuese un "otro"), sino en consonancia y armonía con el cosmos todo.

Los mitos, por otra parte, y es algo sabido, son historias ejemplares. Debemos a M. Eliade, en fechas recientes, haber mostrado este aspecto.

#### 1.4.2.2 Provee de modelos ejemplares

El autor de referencia (M. Eliade) hace la siguiente afirmación:

El mito viene definido por su propio modo de ser: no se deja atrapar en tanto que mito más que en la medida en la que revela que algo se ha *manifestado plenamente*, y esta manifestación es a la vez *creadora y ejemplar*, pues conforma la base tanto de una estructura de la realidad como de un comportamiento humano ..... Los mitos revelan las estructuras y los múltiples modos de ser en el mundo. Por ello son el modelo ejemplar de los comportamientos humanos...<sup>207</sup>

<sup>204</sup> Cf. CAMPBELL, *El poder del mito*, p. 93.

<sup>205</sup> En palabras de CENCILLO, *op.*, *cit.*, p. 521.

<sup>206</sup> Cf. CAMPBELL. *Las máscaras de Dios, Mitología primitiva, op.*, *cit.*, p. 183.

<sup>207</sup> ELIADE, *Mitos, Sueños y Misterios, op.*, *cit.*, pp. 13-14.

Para M. Eliade, la función principal del mito es revelar y fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas, entre ellas, las que tienen que ver con la educación. Revivir lo que los dioses y los héroes hicieron se traducía, entonces, en una sacralización de la existencia, que no es sino una sacralización del cosmos y de la vida, de modo -considera M. Eliade-, que al imitar éstos los actos ejemplares, o simplemente explicar sus aventuras, el hombre de las sociedades arcaicas se separaba del tiempo profano y retornaba al "Gran Tiempo", al tiempo sagrado.<sup>208</sup> Con esto vemos que el mito vivo proporcionaba una especie de modelo de existencia en su totalidad ("actuar como los dioses"); y es por esta razón que el autor de referencia le atribuye la facultad de conferir significación y valor a la existencia toda del hombre;<sup>209</sup> es decir, dar consistencia y fundamento ontológico a la existencia humana, cumpliendo así con una función paradigmática. Pero "comportarse de una manera ejemplar" es para M. Eliade, "comportarse de una manera universal, de modo que un mito se convierte en un modelo para "todo el mundo" y en un modelo para la "eternidad".<sup>210</sup> Comportarse ejemplarmente, entonces, es comportarse universalmente, como todo el mundo debería de hacerlo, de ahí que su rol en la constitución del hombre, y por lo tanto en la educación, sea inmenso.

---

<sup>208</sup> Cf., *ibid*, pp. 21-22.

<sup>209</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., p. 10. Vid., también: HONKO, L., citado por DUCH, op., cit., p. 58.

<sup>210</sup> Cf. ELIADE, *Mitos, Sueños y Misterios*, op., cit., p. 14

Sólo M. Eliade relaciona la función ejemplar y modélica del mito con el sentido educativo que tuvo en la antigüedad; pero desde la perspectiva de otros estudiosos del mito, éste cumple una función a la que denominan exclusivamente con el término 'pedagógica', pero que de hecho...

#### 1.4.2.3 Enseña a vivir

Los mitos y ritos -pone de relieve J. Campbell-, nos enseñan a vivir, pero a vivir bajo cualquier circunstancia, y lo hacen, cuando nos ayudan a poner nuestra mente en contacto con la experiencia de estar vivos. Por ejemplo -asegura este autor-, enseña a los jóvenes a penetrar en el laberinto de la vida, de tal forma que prevalezcan en ella los valores espirituales;<sup>211</sup> y lo hace -continúa comentándonos-, guiándonos paso a paso hacia la salud, fuerza y armonía de espíritu a través del lapso predecible del nacimiento a la muerte.<sup>212</sup> Para lograrlo, los mitos le dicen al joven cómo han hecho el pasaje por este mundo otros, cómo lo puede hacer él y cuáles son las bellezas a lo largo del camino; de forma que le sirve para: a) inducirlo a la vida de este mundo, y b) ayudarlo a retirarse de él.<sup>213</sup> Es así como mitos y ritos de iniciación posibilitan al joven a morir como infante y renacer como adulto y morir como adulto y renacer como anciano, y de esta forma -observa este autor-, mitos y ritos cumplen con una función de instrucción espiritual.<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Cf. CAMPBELL, *El poder del mito*, pp. 31, 65, 168-169.

<sup>212</sup> Cf. CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 249.

<sup>213</sup> Cf. CAMPBELL, *El poder del mito*, op., cit., pp. 114-115.

<sup>214</sup> Vid. CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 250; *Reflexiones para la vida*, op., cit., p. 58, y *El poder del mito*, op., cit., pp. 98 y 203.

En definitiva, algunas de las enseñanzas para vivir que proporciona los mitos consisten en realizar exitosamente los dos pasajes fundamentales: de la niñez a la adultez y de la madurez a la muerte; pero fundamentalmente enseñan a comportarse, en todos los momentos concretos de la vida cotidiana, de acuerdo con valores espirituales. Todo esto lo lleva a cabo el mito en codependencia con el culto, al tiempo que induce a experiencias trascendentales.

Además de la función pedagógica, el mito efectuaba una especie de "cura de almas". Veámoslo.

#### 1.4.2.4 Cura

L. Kolakowski nos recuerda que E. Cassirer, ya había visto en el mito un instrumento apto para superar crisis y períodos de desesperanza colectiva;<sup>215</sup> pero será M. Eliade, quien en lo específico nos diga, que hay muchas circunstancias en la vida que llevan al hombre a la desesperación, y que por eso hay mitos y ritos que lo ayudan a recuperar la luz y la alegría. Por ejemplo, este autor constata, que el mito cosmogónico tiene una poderosa eficiencia terapéutica, de modo que por el simple hecho de pronunciar el mito y realizar el ritual, se reactualiza el tiempo mítico del origen, y así sucede, frecuentemente, que después de esa recitación, ciertas enfermedades son curadas; por eso, dice que este mito logra ayudar al enfermo a

---

<sup>215</sup> Cf. CASSIRER, E. citado por KOLAKOWSKI, op., cit., p. 126.

recomenzar su vida.<sup>216</sup> Todo esto resulta sumamente misterioso, y útil si pensamos en la infinidad de penosas circunstancias que se deben afrontar en la vida. Pero además -mantiene el autor de referencia-, los mitos y ritos pueden constituirse en la solución ejemplar de toda crisis existencial, porque develan un mundo que deja de ser privado y opaco, para convertirse en transpersonal, significativo y sagrado (obra de los dioses). La solución religiosa -añade M. Eliade- pone las bases para un comportamiento ejemplar, y, en consecuencia, fuerza al hombre a revelarse a sí mismo como lo real y lo universal. Trascendencia y ejemplaridad -concluye-, fuerzan al hombre religioso a salir de situaciones personales, a ir más allá de la contingencia y lo particular, y a acceder a los valores generales, a lo universal.<sup>217</sup> El culto, por su parte, dice J. Campbell, cumple la función de purificar (*katharsis*) periódicamente a la comunidad de sus corrupciones (*miasmas*),<sup>218</sup> para seguir en consonancia con el universo.

Por lo que los mitos (algunos mitos) y algunos cultos, intervienen terapéuticamente, tanto en situaciones individuales como en colectivas, cumpliendo con una función protectora del psiquismo, no menos importante que la nutrición del cuerpo

Éstos han sido algunos aspectos concomitantes a la educación mítico-religiosa. A continuación expondremos la idea de hombre y de educación implícita en esta educación; es

---

<sup>216</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., pp. 38-45.

<sup>217</sup> Cf. ELIADE, *Mitos, Sueños y Misterios*, op., cit., p. 16.

<sup>218</sup> Vid. CAMPBELL. *El héroe de las mil caras. El héroe de las mil caras*. Edit. F. C. E. México 1980, pp. 30-31.

decir, que se puede inferir o que se desprende de todo lo expuesto. Nos referiremos a ella como "ideas implícitas", porque nunca fueron conscientes para los miembros de las comunidades donde mito y rito fueron vigentes. No lo fueron porque no necesitaban serlo. Sólo cuando se desconfió de la posibilidad de educar de mitos y cultos, se producirá un vacío educativo y esta necesidad se hará consciente en la pregunta: ¿es posible educar al hombre?, de Píndaro, que después retomarán sofistas y filósofos. La educación mítico-cúltico-religiosa no era una educación consciente, porque resultaba evidente para todos, que tanto el mito como el culto se constituían en el eje de la educación, por lo que no fue puesto en cuestión. Por todo lo comentado y porque Platón negará que el mito posea una idea de hombre y de educación (como se verá en el próximo capítulo), expondremos a continuación las contenidas en la educación mítico-religiosa.

#### 1.4.3 La idea de hombre y de educación implícita en la educación mítico-religiosa

El ser humano, estructuralmente dispone de una dimensión mitológica que no es sino una dimensión mística, porque lo sagrado -afirma M. Eliade-, es un elemento de la estructura de la conciencia;<sup>219</sup> o más tajantemente, como lo expresa R. Barthes, los mitos constituyen una "estructura fundamental de la realidad humana".<sup>220</sup> W. Dupre, por su parte, llama a esa

<sup>219</sup> Cf. ELIADE, *La búsqueda*, op., cit., p. 8.

<sup>220</sup> BARTHES, R. citado por CENCILLO, op., cit., p. 10.

dimensión del hombre: "miticidad", cuando dice que: "Miticidad es la verdad primaria del hombre como una persona que es, como un ser constitutivamente conectado a la vida comunitaria y a él mismo".<sup>221</sup> Es decir, lo sagrado es una dimensión del hombre, lo cual significa, que en su estructura (en lo que es), siempre está (se dé cuenta o no, lo sepa o no<sup>222</sup>), conectado con todo lo que existe, es por lo tanto, un ser cósmico. Esta dimensión, llámesele mítica, cósmica, mística o religiosa, nos permite advertir cuán maravillosa es la misteriosa dimensión del universo -observa J. Campbell-, y qué maravillosos somos cada uno de nosotros cuando nos reconocemos partícipes de ella, ya que el misterio de ser es el misterio de nuestro propio ser profundo, lo cual nos hace experimentar un pavor reverencial hacia el universo y hacia nosotros mismos;<sup>223</sup> y es que fundamentalmente, manifiesta L. Kolakowski, todo cobra sentido por la presencia de la vertiente mítica de la existencia.<sup>224</sup>

Parece ser, observa L. Kolakowski-, que llevamos dentro de nosotros la necesidad de remitirnos a la realidad mítica, y esta necesidad sólo puede satisfacerse con la presencia del mito, por lo que es imposible reemplazarlo.<sup>225</sup> Con lo que resulta, que precisamente por su dimensión mítica, el hombre es un ser necesitado de mito, lo cual significa que es un ser necesitado de educarse a partir de las experiencias que le

<sup>221</sup> DUPRÉ, W. *Religion In Primitive Cultures. A Study in Etnophilosophy*. Edit. The Hague-París, Mouton 1975, p. 266, en DUCH, op., cit., p. 34. La traducción es propia.

<sup>222</sup> Según E. CROSS, el problema se debe a un entendimiento incorrecto. Vemos a la realidad fenoménica y a nosotros mismos separados de la totalidad, pero en realidad siempre todo ha estado unidos (*La realidad transfigurada. En torno a las ideas del joven Nietzsche*. Edit. UNAM. México 1985, pp. 115-116.

<sup>223</sup> Vid. CAMPBELL, *El poder del mito*, op., cit., p. 64 y *Los mitos*, op., cit., p. 249, así como OTTO, R. *Lo santo*, op., cit., passim.

<sup>224</sup> KOLAKOWSKI, op., cit., p. 132.

<sup>225</sup> Cf., *ibid.*, pp. 47 y 126,.

brindan los mitos y cultos, lo cual significa tomar contacto con un legado muy antiguo, una tradición en la que descansan sus raíces. Precisamos, pues, del camino que nos abre el mito, luego posiblemente, la educación del hombre de todas las latitudes y de todos los tiempos, sea la razón por la que el mito fuera creado y sea tan necesario para nuestra especie.

Entonces, para mostrarle al hombre y para que pueda vivenciar esa conexión, existen símbolos, mitos y cultos que le revelan -dice M. Eliade-, la condición humana en tanto que modo propio de existencia en el universo; de forma que el hombre puede tomar conciencia de su existencia con respecto al cosmos y a sí mismo.<sup>226</sup> Ha sido precisamente por el mito, por su enseñanza de historias primordiales -enuncia este mismo autor-, que ha podido el hombre constituirse esencialmente.<sup>227</sup> Por ejemplo observa J. Campbell, la mitología abre nuestra mente a la dimensión del misterio del ser, que se halla tanto dentro como fuera de nosotros,<sup>228</sup> y hace una conexión entre nuestra conciencia despierta y el misterio del universo, que nos permite vernos en relación con la naturaleza, como cuando le hablábamos al Padre Cielo o a la Madre Tierra.<sup>229</sup> Por lo tanto, mitos y cultos deben mostrarle la realidad de esa conexión y él en su vida tiene que ser lo que es, como le indicaba la enigmática E que estaba inscrita en el templo de Delfos, según Plutarco<sup>230</sup>, y que tenía el sentido de: "sé tú", es decir, la obligatoriedad

<sup>226</sup> Cf. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, op., cit., p. 189.

<sup>227</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., p. 23.

<sup>228</sup> Cf. CAMPBELL, *El vuelo del ganso*, op., cit., pp. 12 y 126.

<sup>229</sup> Cf. CAMPBELL, *Reflexiones sobre la vida*, op., cit., p. 58.

<sup>230</sup> Cf. PLUTARCO. De *E Delphico*, 9, 388, en *The E Delphi*, en *Plutarch's Moralia*, vol. V, Editoriales. Harvard University Press. Cambridge, Mass & Williams Heinemann, Ltd London, 1969, citado en clase por E. CROSS.

de ser lo que se es: un hombre conectado con todo lo que existe<sup>231</sup>, como le sugieren los mitos, como condición para ser plenamente humano y poder cumplir así su papel en el cosmos.

Que el hombre es un ser mítico significa, que el hombre es un ser "naturalmente"<sup>232</sup> religado a la naturaleza, luego al Cosmos todo. Pero como eso sólo lo consigue con símbolos, imágenes y ritos, entonces, la educación del hombre tiene que ser una educación que lo conforme en su dimensión mítico-religiosa, que no es sino su dimensión mística o cósmica, su interrelación con todo lo que existente, para lo cual los mitos le enseñan a integrarse o armonizarse y a comportarse según las normas morales, lo cual supone vivir "conforme al orden del mundo". De esta forma el hombre se coloca en el lugar que le corresponde dentro de la totalidad, donde no hay fisura entre ser y deber ser, pensamiento y vida, de modo que puede sentirse plenamente enraizado en lo real, con claridad respecto a su lugar en el mundo y, por lo tanto, con una vida plena de sentido.<sup>233</sup> Y éstas son las ideas de hombre y de educación implícitas en la educación mítico-religiosa, ideas de una universalidad incomparable que sustentaron la educación de los pueblos antiguos -cuyas derivaciones veremos en la educación tradicional griega-, y que todavía sostienen la educación de ciertos pueblos primitivos (entre los que se encuentran algunos de nuestros pueblos indígenas).

---

<sup>231</sup> La teoría cuántica sostiene que "...todas las partículas están interrelacionadas en el cosmos" (vid. Ley de incertidumbre de H. BOHR).

<sup>232</sup> No nos referimos a una idea innatista sino ontológica.

<sup>233</sup> Es preciso mencionar, que en mitos específicos, pudieran encontrarse diferentes ideas de hombre y de educación, pero en esta tesis sólo hemos intentado rescatar la idea filosófica.

Recapitulando:

- El mito, fundido como debe estar en una *praxis* ritual y al alcance de todos, son historias verdaderas de la vida de los dioses, que surgen de una visión o revelación, la cual es sólo vivenciable. Estas revelaciones poseen el poder de descubrir al hombre esferas que no pueden ser alcanzadas por la razón discursiva, porque, entre otras cosas, puede mostrar simultáneamente significaciones pertenecientes a diferentes dimensiones de lo real. Poseen asimismo, el poder de tocar las fibras más sensibles de su ser, para que pueda salirse de sí mismo y acceder a lo universal. Pero fundamentalmente ostenta el poder de develar al hombre su lugar en lo sagrado, de modo que éste pueda entrar en contacto con su propia persona más profunda, es decir, integrarse en él mismo como condición de poder integrarse en la sociedad y en la totalidad. Debido a esa integración que lleva a cabo, no existe para él fisura entre pensamiento y vida.

- El conocimiento le viene dado al hombre en el mito como una intuición o iluminación de la divinidad, por lo que son portadores de una sabiduría ancestral, que fundamenta la verdad absoluta al referir realidades experienciales condicionadas a un mundo incondicionado. Habla, pues, de lo que se ha manifestado plenamente, lo plenamente real: la divinidad.

- También, enseña a vivir al hombre, porque le provee de aprendizajes sobre asuntos trascendentales (como los ya mencionados) que tienen que ver con la vida, la enfermedad y la muerte, así como respecto a asuntos más cotidianos de la vida (como son el pasaje de una edad a otra).

- El culto, por su parte, se compone de acciones, que no sólo revelan, sino que consuman el contacto del hombre con lo

sagrado, por lo que éste se vive como mantenedor del orden cósmico. Pero por sobre todo...

- El mito y el culto ostentan como función esencial, el servir de fundamento de la existencia del mundo, del ser humano (en conductas, valores, verdades y pensamientos) y de la sociedad, porque juntos proporcionan: verdades, valores universales, principio y modelos ejemplares sobrenaturales, además de una moralidad más cósmica, donde captamos en el mismo acto lo que somos, lo que son las cosas y nuestra obligatoriedad para con nosotros y para con ellas. Asimismo suministran una idea de hombre cósmico, interconectado con todo lo que existe, por la que éste se siente parte de una unidad que lo abarca, lo protege y da sentido a su vida, así como de una idea de educación en el sentido de que éste debe ser educado en el mito y el culto. Estas ideas de hombre y de educación implícitas en la educación mítico-cúltica de los pueblos antiguos son universales, es decir, válidas para todos los pueblos de todos los tiempos. Por todo ello mitos y cultos conectados se constituyen en el fundamento originario de la educación del hombre sobre el que se asentó la educación tradicional griega.

Es preciso subrayar, que tanto mito como rito no llegan al hombre vía el intelecto, sino que tocan fibras sensibles de su ser que no son racionales, aunque en un segundo momento, puedan pasar a la conciencia.

Los mitos, cultos y algunas experiencias trascendentales constituyeron la forma de educación que mantuvieron los pueblos antiguos para la mayor parte de sus miembros. Podemos pensar, que para unos pocos elegidos o iniciados, existían

modalidades -mantenidas en el secreto- por las que podían acceder a conocimientos y experiencias trascendentales de nivel superior.

Pero si como hemos visto la educación mítico-cúltico-religiosa proporcionaba el fundamento originario e ideas de hombre y de educación más universales, entonces precisaremos abordar en el siguiente capítulo qué sucedió en Grecia con la educación antigua y qué persistió de ella en la educación tradicional (como fue denominada en la época clásica), lo cual supone averiguar acerca de los mitos y cultos griegos y todas las peripecias que sufrieron en los diferentes momentos de su historia: antigua y arcaica, hasta llegar a la clásica, donde la filosofía tomará cartas en el asunto y propondrá un modelo de educación alternativo que ejercerá una poderosa influencia en la educación occidental.

# CAPÍTULO II

## CAPÍTULO II: LA EDUCACIÓN EN GRECIA

Los mitos y cultos griegos conformaron la religión griega, primero la antigua y después la olímpica. La educación antigua fue una educación mítico-cúltica y continuó siendo, con su legado inestimable, el aliento de la educación en las siguientes épocas. Es por esa razón que en la última de ellas (la clásica) se la denominó "educación tradicional". Será también en este último momento cuando sus fundamentos, ideas de hombre y de educación, serán puestos en cuestión por parte de la filosofía.

Para averiguarlo, en este capítulo abordaremos el origen de los mitos y cultos griegos en la Creta minoica, porque de ella provienen la mayor parte de sus temas, y de la revolución religiosa que produjeron las invasiones ario-semitas. Mostraremos seguidamente, la información -sumamente fragmentada- acerca de este legado, su moralidad e ideas de alma y cuerpo en la época antigua, donde situamos a Homero y Hesíodo. Posteriormente hablaremos de la época arcaica, buscando los mismos elementos en poetas líricos, trágicos y filósofos presocráticos. Enseguida -haciendo un paréntesis- recompondremos la educación en ambas épocas y cómo llegó a la clásica. Y finalmente, abordaremos la ilustración ateniense de esta última época y el papel que jugaron, en ella: sofistas, Sócrates y Platón. Nos detendremos en estos dos filósofos, pero principalmente en Platón, para mostrar sus críticas a la educación tradicional y sus propuestas de un nuevo fundamento, ideas de hombre y de una nueva educación.

## 2.1 ORIGEN DE MITOS Y CULTOS

Algunos estudiosos del mito -no simbolistas-<sup>234</sup> sostienen, como Ch. Jamme, que no sabemos con seguridad cuándo tuvieron su origen los mitos;<sup>235</sup> o como el filósofo L. Kolakowski, que no conocemos el comienzo absoluto de las mitologías y que por lo tanto, sólo podemos producir conjeturas al respecto.<sup>236</sup> Sin embargo, los simbolistas<sup>237</sup>, siguiendo las pautas que les marcó C. G. Jung, sustentan posiciones como la de M. Eliade cuando manifiesta, que los mitos y los símbolos vienen de demasiado lejos, son parte del ser humano y es imposible no hallarlos en cualquier situación existencial del hombre en el Cosmos.<sup>238</sup> En el mismo sentido, el filósofo E. Cassirer constata, que no hallamos ninguna cultura que no esté dominada por elementos míticos y penetrada por ellos.<sup>239</sup> K. Kerényi, ahondando un poco más, explicita que los mitos provienen, precisamente, de un arcaico sustrato psíquico de la humanidad, hasta el punto de llegar a expresar la hipótesis del origen orgánico de la mitología;<sup>240</sup> apoyándose para ello en la teoría de los arquetipos del psicoanalista mencionado y en su pervivencia

---

<sup>234</sup> G. S. KIRK, L. KOLAKOWSKI, Ch. JAMME, Ll. DUCH, A. DANIELÉLOU, G. DURAND, R. GRAVES, G. COLLI, J. P. VERNANT, A. WATTS, Ad. E. JENSEN, F. JESI, M. DETIENNE y Ll. CENCILLO entre otros. Estos autores en ocasiones comparten puntos de vista con los simbolistas, y otras veces, difieren, como podrá verse.

<sup>235</sup> Cf. JAMME, *op.*, *cit.*, p. 18.

<sup>236</sup> Cf. KOLAKOWSKI, *op.*, *cit.*, p. 125.

<sup>237</sup> J. CAMPBELL, K. KERÉNYI, M. ELIADE y W. OTTO, entre otros.

<sup>238</sup> Cf. ELIADE, M. *Imágenes y símbolos*, *op.*, *cit.*, p. 25. Se desarrollarán posteriormente más aspectos importantes que menciona este autor como: la religiosidad o miticidad del hombre y la universalidad de los mitos; a los cuáles, también hacen referencia otros autores.

<sup>239</sup> Cf. CASSIRER. *El mito del estado*, *op.*, *cit.*, p. 9.

<sup>240</sup> Cf. KERÉNYI. " De l'origine..." en JUNG y KERÉNYI. *Introduction à l'essence de la mythologie*, *op.*, *cit.*, p. 32.

en el inconsciente colectivo de la humanidad. Como se puede observar, para algunos autores no simbolistas, no es posible conocer cuándo se originaron los mitos; empero para los simbolistas, su origen es sumamente remoto. Por eso, para asunto tan oscuro, quizás tengamos que recurrir al vidente Tiresias, quien en las *Bacantes* de Eurípides dice así:

Tradiciones ancestrales poseemos  
antiguas como el tiempo  
que ningún razonamiento abarcar puede,  
ni investigarse aún con la cúspide de la mente.<sup>241</sup>

Según Tiresias, las tradiciones ancestrales que poseen los griegos -y los demás pueblos de la cuenca mediterránea- son tan antiguas como el tiempo, y debido a tal causa no pueden ser abarcadas con el razonamiento, pero -suponemos- sí con la palabra del mito.

Pueden constatarse dos momentos de aparición de mitos y ritos. Las primeras pruebas tangibles de pensamiento mitológico -comenta el prestigiado estudioso J. Campbell-, datan del período del hombre de Neandertal, que vivió aproximadamente entre 250.000 y 50.000 a. C., y que comprenden en primer lugar, enterramientos con víveres comestibles, herramientas, animales sacrificados y cosas por el estilo; y segundo, un cierto número de capillas en grutas de alta montaña donde se han preservado cráneos de osos de

---

<sup>241</sup> *Las Bacantes*, 201-204 en EURÍPIDES, *Les bacchantes*. Tomo VI. Société d'édition "Les Belles Lettres" (Association Guillaume Budé). París 1979.

las cavernas ceremonialmente dispuestos en composiciones simbólicas. Parece ser, que aquellos hombres imaginaron que existía un cierto entendimiento mutuo que compartían con el mundo animal.<sup>242</sup> El hombre de Neandertal se mantenía firmemente enraizado en la tierra, pertenecía a ella, pero desapareció con el fin de la glaciación, hace unos 40.000 años, y entonces surgió, abruptamente -informa el mismo autor-, otra raza de hombres: el *homo sapiens*, que es nuestro antepasado directo. Normalmente se asocian con este hombre las hermosas pinturas rupestres de los Pirineos franceses, de la Dordogne francesa y de Cantabria, al igual que esas figuritas femeninas de piedra, de hueso de mamut o de marfil que han sido denominadas "venus paleolíticas" y que, aparentemente, son los trabajos más antiguos jamás producidos por el arte humano. La mujer es inmediatamente mítica en sí misma. La madre es sentida como el poder de la naturaleza y el padre como la autoridad de la sociedad. Las venus paleolíticas fueron encontradas siempre en las cercanías de chimeneas; mientras que las figuras de hombres vestidos aparecieron en los profundos y oscuros interiores de las grutas, entre los frescos de los rebaños y animales. Tienen el aspecto, por sus ropas y actitudes, de los chamanes de nuestros pueblos indígenas, y sin duda estaban asociados con rituales de caza e iniciación.<sup>243</sup> Es por eso que el prestigiado estudioso del mito R. Graves puede asegurar, que el lenguaje del mito poético comenzó en la antigüedad en la Europa mediterránea y septentrional, y se trataba de un lenguaje mágico vinculado a ceremonias religiosas populares en honor a la diosa Luna, o Musa, algunas de las cuáles datan de la época paleolítica, y -para este autor- éste sigue

---

<sup>242</sup> Cf. CAMPBELL. *Los mitos*, op., cit., pp. 43-44.

<sup>243</sup> Cf. *Ibid.*, p. 50.

siendo el lenguaje de la verdadera poesía ("verdadera" en el moderno sentido nostálgico de "el original inmejorable y no sustituto sintético").<sup>244</sup> El connotado historiador de las religiones K. Kerényi, sostiene también la opinión de que los mitos presentan tradiciones prehistóricas que apenas han sufrido transformación;<sup>245</sup> y que, por otra parte, no sería de extrañar, dado que el etnólogo Ad. E. Jensen hace referencia a las excelentes técnicas de transmisión oral que desarrollaron los pueblos primitivos, que pueden observarse en las sagas de Islandia,<sup>246</sup> y que todavía continúa en pueblos tradicionales en la actualidad. Todo esto nos lleva a suponer, que los mitos pudieran haber tenido su origen en la prehistoria, que es hasta donde alcanzan las pruebas arqueológicas, o bien..., todavía más lejos. Se puede observar, que en este primer momento de aparición de la Diosa Madre, el hombre del Paleolítico vivía en unión idílica con la naturaleza, que le proporcionaba una comprensión intuitiva de la misma, con todos sus contenidos (hombres, animales, árboles, etc.), pero poco a poco esa unión fue resquebrajándose.

El segundo momento epifánico de la Diosa Madre -afirma R. Graves-, sucede en el Neolítico agrario (a partir de 10.000 a. C.), donde a juzgar por los artefactos y mitos sobrevivientes, se puede encontrar un sistema de ideas religiosas notablemente homogéneo basado en la adoración de la Diosa Madre de muchos títulos y de muchos nombres,<sup>247</sup> denominada también: Tierra Madre, Gran Madre, Gran Diosa, Diosa Suprema, Diosa Tierra y Diosa Blanca. Sucede, aporta de

<sup>244</sup> Cf. GRAVES. *La Diosa Blanca*, op., cit., p. 10.

<sup>245</sup> Cf. KERÉNYI. *La religión antigua*, op., cit., pp. 19-20.

<sup>246</sup> Cf. JENSEN, op., cit., p. 45.

<sup>247</sup> Cf. GRAVES. *Los mitos griegos*, op., cit., pp. 13-14.

nuevo J. Campbell-, que en la aldea neolítica, esta generosa Diosa Madre, como madre dadora de la vida, mantenedora de la misma y receptora de los muertos para su ulterior renacimiento, puede que fuera considerada como una patrona local de la fertilidad (en el primer período de su culto, quizás alrededor de 7500-3500 a. C., en Levante), como suponen muchos antropólogos, sin embargo, incluso en los templos de la primera de las grandes civilizaciones (Sumeria, alrededor de 3500-2350 a. C.), la Gran Diosa de veneración suprema fue mucho más que eso. Quizás, como lo es ahora en Oriente -continúa comentándonos este autor-, haya sido un símbolo metafísico: la principal personificación del poder del Espacio, el Tiempo y la Materia, dentro de cuyos límites todos los seres se originan, viven y mueren; la sustancia de sus cuerpos, configuradora de sus vidas, pensamientos y receptora de sus muertos; y todo lo que tenía forma o nombre, era criatura en el interior de su útero.<sup>248</sup> Es preciso señalar, que el legado de la Edad del Bronce proporcionó muchos de los motivos básicos del pensamiento mitológico tanto occidental (o griego) como oriental.

Las costumbres, tradiciones, ideas y mitos viajaron de Asia Menor a las islas del Egeo, allí conformaron la cultura minoica. Los mitos de las épocas arcaica y clásica conservarán muchos de estos mitos legados y acuñados (o conservados) en Creta.

---

<sup>248</sup> Cf. CAMPBELL, J. *Las Máscaras de Dios: Mitología Occidental*. Alianza Editorial. Madrid 1992, p.23. La diosa Shakti del Shivaísmo de Cachemira, antes de las invasiones indo-germánicas o arias, era la diosa suprema con todas estas consideraciones.

## 2.2 LA CULTURA, MINOICA

Las primeras poblaciones conocidas que entraron en Grecia por mar desde Asia Menor, llegaron alrededor de 3500 a. C., -informa J. Campbell-, llevando una cultura agropecuaria desarrollada del alto Neolítico: cerámica fina, herramientas y armas de piedra pulimentada, cuchillas de obsidiana y las habituales estatuillas femeninas.<sup>249</sup> Se instalaron, en un principio en la Grecia marítima (Creta, Chipre e islas aledañas), pero después se extendieron hasta abarcar: la Grecia continental, islas del mar Egeo, Asia Menor y hasta la Magna Grecia (Sicilia). De forma -añade R. Graves-, que la mayor parte de la mitología griega fue formulada en territorios que mantenían estrechas relaciones políticas con la Creta minoica;<sup>250</sup> siendo de esta manera, -comentará J. Alsina-, que toda Grecia pudo disponer de un importante caudal religioso minoico (o cretense) y místico, por añadidura,<sup>251</sup> mismo que le proporcionará gran parte de la vitalidad de que dispondrán los mitos y cultos griegos que educarán a sus hombres. Todo fue armónico hasta...

### 2.2.1 Las primeras invasiones

Alrededor de 2500 a. C. -comenta J. Campbell-, un pueblo tosco de pastores procedente del norte se fue extendiendo con

<sup>249</sup> Cf., *ibid.*, p. 164. Estatuillas femeninas del mismo tipo se encuentran también en el periodo formativo de las culturas mesoamericanas.

<sup>250</sup> Cf. GRAVES. *Los mitos griegos*, op., cit., p. 25.

<sup>251</sup> Cf. ALSINA, op., cit., p. 111.

su culto de aspecto masculino de la vida, en marcado contraste con las estatuillas femeninas de la cultura tesálica neolítica.<sup>252</sup> Se trataba de las primeras invasiones helénicas. Estos invasores de Grecia, aporta R. Graves en *La Diosa Blanca*: "...fueron los aqueos que irrumpieron en Tesalia alrededor del año 1900 a. de C.; eran pastores patriarcales que adoraban a una trinidad de dioses masculinos e indoeuropeos, formada originalmente tal vez por Mitra, Varuna e Indra (que luego se llamaron Zeus, Poseidón y Hades). Poco a poco conquistaron toda Grecia y trataron de destruir la civilización semi-matriarcal de la Edad de Bronce, pero más tarde transigieron con ella".<sup>253</sup> Estas invasiones van a desempeñar un papel considerable en la historia de la humanidad. Comienza el período micénico en el que se da un sincretismo religioso, -expone J. Alsina-, una síntesis de elementos minoicos e indoeuropeo; ya no se tendrá una sola divinidad femenina, sino que se contará con un número considerable de dioses, cuyos nombres reaparecerán en la época posterior: Zeus -el gran dios indoeuropeo aportado por los griegos-, Hera, Artemis, parece que también Dioniso, Apolo y Atenea son nombres de divinidades, que recibían culto en la acrópolis micénica.<sup>254</sup> La civilización micénica duró alrededor de cinco siglos, desde 1600 a 1100 a. C., aproximadamente -nos dice A. Toynbee.<sup>255</sup> Al parecer dice F. Nietzsche, la diversidad extraordinaria del culto griego es el resultado de los combates, donde los medios son: a)

<sup>252</sup> Cf. CAMPBELL. *Las Máscaras de Dios. Mitología Occidental, op., cit.,* p. 165.

<sup>253</sup> GRAVES, R. *La Diosa Blanca, op., cit.,* p. 78. No hay que olvidar que en 1644 a. C. Se produjeron grandes destrucciones naturales provocadas por la erupción del volcán Santorini. En el hinduismo la trilogía se denominó: Brahma, Vishnú y Shiva.

<sup>254</sup> Cf. ALSINA, *op., cit.,* p. 112.

<sup>255</sup> Cf. TOYNBEE, A. *Los griegos: herencias y raíces.* F. C. E. México 1995, p. 112.

ajustes de cuentas; b) moderación del vencedor; c) recurso a la violencia para imponer elementos extranjeros; y finalmente, d) progresiva extensión de cultos extraños.<sup>256</sup> Este mismo autor relata, que cuando una ciudad o una región era conquistada, el vencedor llevaba con él sus cultos, y los cultos de ese país eran ocultados, a veces -asegura-, no se trataba de nuevas divinidades, sino de nuevas interpretaciones o de nuevos mitos, entonces eran necesarias fusiones o ficciones mitológicas.<sup>257</sup> Estas guerras de conquista consiguieron reemplazar progresivamente a la Diosa por dioses guerreros masculinos y ella pasó a ser una deidad secundaria. Mitos y cultos irán mostrando fusiones, desplazamientos y reemplazos.

Las primeras invasiones, si bien provocaron cambios en la religión y en los mitos y cultos vigentes, no fueron demasiado destructoras. Lo peor estaba por venir.

### 2.2.2 La última invasión: los dorios

Una generación después de la toma de Troya por los aqueos (guerra relatada en la *Ilíada* de Homero) en 1183 a. C., otra horda indoeuropea -dice R. Graves-, invadió el Asia Menor y Europa, llegando después a Grecia, matando, saqueando e incendiándolo todo.<sup>258</sup> Eran los dorios que procedentes de Tesalia, bajaron hacia Grecia del sur a fines del II milenio

<sup>256</sup> Cf., NIETZSCHE, *op.*, *cit.*, p. 72.

<sup>257</sup> Cf., *ibid.*, p. 132

<sup>258</sup> Cf. GRAVES. *La Diosa Blanca*, *op.*, *cit.*, p. 80.

a. de C. De forma que hacia 1200 a. C., los arios habían penetrado en la llanura indogangética, instalándose sólidamente en Grecia y las islas aledañas, indo-europeizándolas. Este proceso - dirá A, Daniélou- no sólo no terminó hasta el siglo XIX de nuestra era, -como consideran muchos historiadores-, sino que incluso, esta colonización aria continúa hasta la actualidad. No se conoce -puntualiza el mismo autor-, otro ejemplo parecido de expansión lingüística y cultural en la historia de la humanidad.<sup>259</sup> Cuando llegaron los dorios -escribe R. Graves-, la sucesión patriarcal se convirtió en regla, la genealogía se hizo patrilineal, aunque todavía los ritos consistían en sacrificios a la Diosa Madre; por lo que se convino, en el sistema familiar olímpico como una transacción entre los puntos de vista helénicos y pre-helénicos: una familia divina de seis dioses y 6 diosas, encabezada por los cosoberanos Zeus y Hera, que formaban un consejo de dioses al estilo de Babilonia. Pero, tras una rebelión de la población pre-helénica descrita en la *Ilíada* como una conspiración contra Zeus, Hera quedó subordinada a aquél, Atenea se declaró totalmente en favor del Padre, y al final Dioniso aseguró la preponderancia masculina en el consejo, desalojando a Hestia (uno de los nombres de la Diosa). Sin embargo, las diosas, aunque quedaron en minoría, no llegaron nunca a ser excluidas por completo (como en Jerusalén), porque los venerados poetas Homero y Hesíodo, asevera Herodoto: "habían dado a las deidades sus títulos y distinguido sus diversas incumbencias

---

<sup>259</sup> Cf. DANIELÉLOU, *op.*, *cít.*, pp. 34-35. El estudioso de la lengua vasca L. Núñez Astrain relata la desaparición de todas las lenguas existentes en Europa, la cuenca del Mediterráneo y la India -entre las que se encuentra la lineal a cretense-, con la única excepción de algunas caucásicas, el finés y el euzkera (vasco), en *El euzkera arcaico. Extensión y parentescos*. Edit. Txalaparta. Tafalla-Navarra 2003, p. 28.

y facultades especiales".<sup>260</sup> De todas formas, asegura este mismo autor (R. Graves), el lenguaje del mito fue corrompido al final del período minoico cuando los dorios comenzaron a sustituir las instituciones matrilineales por las patrilineales y a remodelar o falsificar los mitos para justificar los cambios sociales.<sup>261</sup> Era tal el odio a los dorios, que F. Nietzsche relata, que cuando Cleomenes penetró en el templo de Atenea Polias, diosa protectora de Atenas, la sacerdotisa le dijo: "¿Acaso ignoras que ningún dorio puede pisar este santuario?. Y Cleomenes le respondió: "Mujer yo no soy dorio sino aqueo".<sup>262</sup> Y es que como cuenta Herodoto:

Respecto a las ceremonias rituales de Deméter que los griegos llaman Tesmoforias, también voy a guardar silencio sobre el particular. Sólo mencionaré lo que un sagrado respeto permite contar de este tema. Las hijas de Danao fueron las que trajeron consigo esos ritos de Egipto y los enseñaron a las mujeres pelargas. Pero posteriormente, cuando toda la población del Peloponeso se vio obligada a emigrar a causa de los dorios, los ritos se perdieron y sólo los peloponesios que se quedaron en sus tierras y no emigraron, los arcadios, los conservaron.<sup>263</sup>

En la mitología pueden observarse los enfrentamientos religiosos que se suscitaron con motivo de las invasiones.

<sup>260</sup> HERODOTO, II, en GRAVES. *Los mitos griego*, op., cit., p. 22.

<sup>261</sup> Cf. GRAVES, *La Diosa Blanca*, op., cit., p. 10.

<sup>262</sup> NIETZSCHE, op., cit., p. 126.

<sup>263</sup> HERODOTO, *Historia*, II, 171, op., cit., Edit. Gredos. Madrid 1977, pp. 464-465, citado por NIETZSCHE, op., cit., p. 133.

Fue así como vio su fin la Edad de Bronce y se inició una época oscura que duró 450 años, aproximadamente, en la que se perdió la escritura.

### 2.2.3 La revolución religiosa

Los cultos pelásgicos (pre-dorios) fueron erradicados implacablemente por los dorios, comenta F. Nietzsche, de modo que las guerras fueron también, en parte, guerras de religión.<sup>264</sup> Abundan de esta época, testimonios relativos a las luchas religiosas, como los que relata W. Otto en su obra *Teofanía*. Allí dice, que tal como lo indican sobre todo la *Teogonía* de Hesíodo (el más antiguo texto griego sobre mitología) y también la tragedia, los griegos sabían de un mundo de dioses de tiempos arcaicos que fue vencido por Zeus y los Olímpicos. Los Titanes eran hijos de Urano y Gea, caracterizados más tarde por poderes turbulentos y obstinados, de cuyo enfrentamiento con Zeus el mito de Prometeo constituye el testimonio más famoso.<sup>265</sup> Otra confirmación la ofrece el mismo Hesíodo, -apunta el renombrado simbolista W. F. Otto-, cuando el poeta cuenta cómo Zeus venció a los dioses arcaicos y reordenó el universo otorgando honores como a hijos y parientes suyos, a los

<sup>264</sup> Cf. NIETZSCHE, *op.*, cit., p. 201.

<sup>265</sup> Cf. OTTO. *Teofanía*, *op.*, cit., p. 99, refiriéndose a HESÍODO. *Teogonía*, 881 y ss. Cuando los autores, aludiendo a la Grecia antigua, hablan de "época arcaica" quieren expresar comúnmente, la época anterior a la edad oscura. Sin embargo cuando hagamos mención aquí a "pueblos arcaicos" estaremos hablando de pueblos muy antiguos, primitivos o tradicionales.

dioses que desde entonces asumían el poder junto con él.<sup>266</sup> En la tragedia de Esquilo resuenan los lamentos del titán Prometeo, que invocan a los primordiales elementos divinos, el éter celestial, los vientos, los ríos, las olas, la Madre Tierra y el ojo solar, como testigos de su violación.<sup>267</sup> El mismo poeta trágico, comenta acerca de la acusación contra Orestes que le hacen las Erinias (vigilantes de Leyes sagradas de la naturaleza), así se produce -dice W. Otto-, un choque entre los dioses antiguos y los nuevos; de forma que el viejo derecho de las deidades telúricas de los poderes primordiales protesta contra el nuevo espíritu olímpico.<sup>268</sup> Perseo, por su parte, representa a los helenos dóricos que desafiando el poder de la Triple Diosa (Selene, Afrodita y Hécate) decapitó a la Medusa; es decir, -explica R. Graves-, los helenos-dorios, saquearon los principales templos de la diosa, despojaron a las sacerdotisas de sus máscaras de gorgonas y mataron a la Quimera, anulando de esta forma el antiguo calendario medusino y reemplazándolo por otro.<sup>269</sup> También -señala este mismo autor- que los mitos de las disputas de Zeus con su esposa Hera (otro nombre de la Diosa) con su hermano Poseidón y con Apolo de Delfos, indican que los aqueos danaenos y los pelagos ofrecieron una firme

---

<sup>266</sup> Véase HESÍODO. *Teogonía*, 881 y ss en OTTO, *Teofanía op., cit.*, p. 99.

<sup>267</sup> Cf. ESQUILO, *Prometeo*, 88 ss, citado por OTTO. *Los dioses de Grecia, op., cit.*, p. 11.

<sup>268</sup> Cf. OTTO, W. *Los dioses de Grecia, op., cit.*, pp. 12-13.

<sup>269</sup> Cf. GRAVES. *Los mitos, op., cit.*, p. 19. Medusa, Quimera, La Esfinge, Centauros, Titanes, Ninfas, Musas, Arpías, Monstruos, Gigantes, Cíclopes, Gorgonas, Horas, Náyades, Erinias o Euménides, Nereidas, Oceánicas, Moiras, etc., son figuras representativas de la religión pre-helénica de la Diosa. El calendario medusino debió de ser -probablemente- un calendario lunar. Tradiciones como la maya y la del Shivaísmo de Cachemira mantienen, todavía, calendarios lunares, lo cual nos da un indicio de su antigüedad.

resistencia en un principio a la revolución religiosa.<sup>270</sup> Como resultado de las luchas religiosas se reelaboraron los mitos antiguos. Desde entonces, mitos y ritos griegos exhibirán una especie de mestizaje; es decir, la presencia camuflada de la herencia preindoeuropea y la de los conquistadores; produciéndose con ello un sincretismo donde la primera herencia permanecerá en un sustrato subterráneo pero actuante, y la segunda se mostrará en la superficie, asumiendo un carácter "oficial" Así veremos operar la religión en la Grecia clásica: los misterios a la Diosa Madre (Deméter, Cibele, etc.) en Eleusis, Corintio y Samotracia, las orgías a Dionisos en los medios rurales y los cultos a los olímpicos sostenidos por el estado.

Pero también la nueva recomposición, además de los cambios que introdujo en los mitos, divorció -es de suponer- a algunos mitos de sus cultos correspondientes, con lo que perdieron parte de su fuerza educativa. Este divorcio podría la razón por que algunos mitos y cultos llegaron a la época clásica debilitados y fueron cuestionados en su valor educativo por la filosofía.

De todas formas, si el dios de los invasores conquistaba la preeminencia, el antiguo culto debía proseguir, relata F. Nietzsche, tal vez sustraído al público, en el *adyton* (lugar prohibido) y con acompañamiento de misterios;<sup>271</sup> es decir, en secreto. Esa fue la razón de que los cultos a la Diosa, en la forma de misterios, perduraron en Eleusis, Corintio y

<sup>270</sup> Cf. GRAVES. *La Diosa Blanca*, op., cit., p. 80. Los aqueos danaenos y pelagos fueron los primeros invasores que se adhirieron a la religión de la Diosa.

<sup>271</sup> Cf. NIETZSCHE, op., cit., p. 131. No hemos encontrado trabajos que muestren qué daño específico causaron al legado de mitos antiguos las nuevas invasiones, sólo vestigios, como hemos expuesto.

Samotracia hasta el siglo IV d. C., y aún muestran su presencia en la cultura campesina de Grecia, Europa y toda la cuenca mediterránea, compuesta por la religión popular y el folklore de pastores y agricultores, que ha sobrevivido generación tras generación y por eso reaparece anualmente en la ronda de celebraciones estacionales y se expresa en creencias, costumbres, leyendas, música, danzas y fiestas, etc. En ellos todavía se conserva el amor por la naturaleza, lo cual sólo puede significar lo poderosa que sigue siendo la Madre Tierra, la cual toca fibras que permanecen dormidas en lo más profundo de nosotros.

Recapitulando: El origen de mitos y cultos se pierde en los tiempos. Los primeros vestigios de ellos datan de la época del hombre de Neandertal, quien se mantenía firmemente enraizado en la tierra. Después con el *homo sapiens*, aparecen las primeras venus prehistóricas, que denotan, que en la Europa Mediterránea, el lenguaje del mito estaba asociado a ceremonias religiosas en honor a la Diosa Madre. Después, durante el neolítico agrario, se encuentra también un sistema de ideas religiosas basado en la adoración de la Gran Diosa, quien era un símbolo metafísico y la contenedora de todo lo que tenía nombre. Este legado llegó a la Creta minoica y desde allí proporcionó muchos de sus temas a los mitos griegos. Las invasiones arias, con dioses guerreros como Zeus, Poseidón y Hades, hicieron su irrupción en la Grecia continental y más tarde en la marítima. Estos pueblos invasores, por ser nómadas, no le tenían amor a la tierra. En un principio (los aqueos) transigieron con la religión de la Diosa, pero las últimas invasiones, particularmente la de los

dorios, destruyeron todo. El efecto se vio reflejado en la revolución religiosa. Los nuevos mitos mostraron o un sincretismo o un disfrazamiento de temas anteriores; mientras que los cultos, se perdieron u ocultaron en el secreto. Es de suponer que muchos mitos que se desconectaron de sus cultos, perdiendo de esta forma su fuerza educativa, y de esta manera llegaron a conocerse en la Grecia clásica.

Al parecer, a la devastación bélica y de la naturaleza se siguió otra de carácter cultural, porque, el sabio Solón relata, que cuando se reunió con eminentes ancianos egipcios, con intención de intercambiar sabiduría, el más anciano de ellos le dijo que los griegos eran como niños, porque no tenían escritura ni tradiciones, por lo que poco podían conocer de mitología, cultos e historia; sin embargo ellos (los egipcios), desde tiempos remotos, llevaban registro en sus templos de todo lo que consideraban bueno, grandioso o notable en el mundo; además de que a diferencia de otros pueblos, no habían sufrido cataclismos, de los que sólo escapaban los ignorantes y los iletrados.<sup>272</sup>

Efectivamente, los sobrevivientes guardaron entre sus recuerdos: nombres, relatos, ritos tradiciones, costumbres, proverbios, refranes, etc., todo ello muy fragmentado. Poco después, diversas historias empezaron a circular de un lado para otro, por boca de vates y aedos,<sup>273</sup> dando inició así a

<sup>272</sup> Vid. *Tímeo*, 22a-23c y *Critias*, 109d.

<sup>273</sup> Homero ofrece múltiples descripciones de los antiguos aedos de cuya tradición surgió la épica. El propósito de ellos era mantener vivos en la memoria de la posteridad los "hechos de los hombres y de los dioses". (Vid. HOMERO, α 337, en JAEGER, *Paideia, op., cit.*, p. 52). De todas

una tradición oral que transmitió el legado que se pudo recuperar. Nos interesa destacar este legado, porque, quizás, puedan encontrarse en él mitos auténticos; sobre todo, por lo que se refiere a su excelso valor educativo, el cual -como pudimos ver- consiste en ofrecer el fundamento originario sin el cual no puede haber educación verdadera. Mostraremos, pues, las peripecias por las que tuvieron que pasar mitos y cultos en la época antigua y arcaica, hasta llegar a la clásica. Resaltaremos en cada una de ellas aquellos elementos que fueron transformándose lentamente como: moralidad, relaciones cuerpo-alma, concepción de los dioses, etc., y que después veremos jugar un papel preponderante en la educación de la época clásica.

En la primera época (la antigua), podemos suponer, que dominó la educación mítico-religiosa con toda su vitalidad; en la segunda, poetas y filósofos presentan ya un cambio de mentalidad con tintes contrarios; y en la tercera (la clásica), Sócrates preparará el terreno para que Platón dé el puntillazo definitivo a la educación mítico-cúltico-religiosa. Es decir, Platón elaborará una sofisticada estructura teórica, la cual presentará como la fundamentación que tiene que sostener la educación de los griegos; realizando para ello, una crítica feroz a todo lo concerniente a la educación tradicional que pudiera trastornar sus planes; principalmente llevará a cabo una crítica de los contenidos míticos transmitidos por los poetas épicos (Homero y Hesíodo) y trágicos, pretendiendo mostrar con ello que la educación tradicional, no sólo no educaba,

---

formas, es bueno inscribir la información más preciada en la piedra, ésta perdura más que los hombres, y después, se puede llegar a conocer su significado. Éste es el caso de un legado que se es conservado en muchas culturas de la tierra, incluida la mesoamericana.

sino que corrompía a la juventud. Pero la teoría de la educación, platónica, como veremos, no cayó como un rayo en una noche de verano, sino que se iba constituyendo a partir de elementos que encontró en su medio y que se fueron desarrollando progresivamente hasta llegar a Platón.

### 2.3 LA ÉPOCA ANTIGUA

Se considera época antigua al tiempo anterior a Homero que se pierde en la bruma del tiempo; aunque Homero - particularmente-, por muchas cosas que se mencionarán y en la erudita opinión de E. R. Dodds, pertenece al mundo antiguo.<sup>274</sup> La época arcaica se extiende de Homero a las guerras médicas; y la clásica, comienza con el triunfo de Grecia sobre los persas y finaliza con la derrota de Atenas por Esparta en la guerra del Peloponeso. Posteriormente, con el imperio de Alejandro Magno da inicio la época helenística.<sup>275</sup>

A continuación presentaremos algunos datos que hemos recogido, referentes a los mitos cultos y moralidad de la época antigua anterior a Homero, que se añaden a los ya expresados *supra*. Es preciso mencionar, que la información sobre esta época es escasa y fragmentada. Pasaremos después a presentar, algunas particularidades del legado de Homero y Hesíodo y ver si podemos encontrar en ellos, los motivos que tanto incomodarán a Platón, especialmente, de Homero ("el poeta educador" por excelencia).

---

<sup>274</sup> Cf. DODDS, *op. cit.*, p. 39.

<sup>275</sup> Algunos de estos datos han sido proporcionados en *ibid.*, nota 1, p. 60.

### 2.3.1 Mitos, cultos y moralidad anteriores a Homero

Algunos de los relatos que guardaban las gentes en su memoria, y que circulaban de boca en boca o que eran escuchados de los aedos, procedían de la Creta minoica, es decir, de la época antigua. Estos mitos, que se refieren a la época anterior a las invasiones dóricas -observa el connotado historiador I. Burkhard-, se hallaban envueltos en una brillante y densa atmósfera rica en elementos telúricos y cósmicos, en visiones del mundo y en experiencias incorpóreas.<sup>276</sup> Y es que la fe antigua -aporta W. Otto-, se arraigaba en la tierra y en los elementos, como la misma existencia; de forma, que: tierra, procreación, sangre, y muerte son las grandes realidades que la dominan. Sus deidades -asegura- son allegadas a la tierra, además de que todas tienen parte en la vida y en la muerte, cosa que las distinguirá de los nuevos dioses (dioses de los invasores) que no tienen nada que ver con la tierra, ni con los elementos, ni con la muerte.<sup>277</sup> El culto a los muertos era antiquísimo, se trataba de un culto a los antepasados, que como dice F. Nietzsche, surge del culto a los héroes (que se constituían en protectores de la tribu) que era anterior al culto a los dioses;<sup>278</sup> asimismo, comenta el autor de

---

<sup>276</sup> Cf. BURCKHARD, I. *Historia de la cultura griega*. Vol I. Edit. Obras Maestras. Barcelona 1953, p.28.

<sup>277</sup> Vid. OTTO. *Los dioses de Grecia*, op., cit., pp. 10-12.

<sup>278</sup> Cf. NIETZSCHE, op., cit., p. 62. Vid.: NILSSON, M. P. *Historia de la religiosidad griega*. Edit. Gredos. Madrid 1970, p. 13. El culto a los muertos tiene una procedencia muy antigua y persiste hasta la actualidad, como es el caso de los pueblos indígenas mexicanos.

referencia, los demonios (de *daimon*), eran antepasados que se constituían en guardianes de los mortales y que andaban errantes por la tierra.<sup>279</sup> Todos estos cultos, afirma el filósofo, prepararon el terreno a las doctrinas de los dioses que mueren y renacen,<sup>280</sup> las cuáles debieron de jugar un papel relevante en la época antigua.

Estos mitos agrarios hablan de la adoración a la Diosa Madre (en todas sus formas) y a su séquito de: cíclopes, centauros, monstruos, quimeras, ninfas, Erinias, Moiras etc., que se correspondían -observa J. Alcina-, con cultos compuestos de danzas orgiásticas y manifestaciones místicas.<sup>281</sup> Eran pues, experiencias religiosas extáticas. En la época antigua hablar de religión, cultos y mitos era hablar de una y la misma cosa; es decir, estaban íntimamente conectados, de la misma forma que en la educación mítico-cúltico-religiosa.

Respecto a la religión antigua, F. Nietzsche refiere, que el *numen* (potencia actuante) de la divinidad oculta, se representaba en los árboles, los animales, los trozos de madera y en las piedras; de modo -atestigua-, que el paso a su representación en forma humana, fue un paso enorme, porque el hombre primitivo temblaba ante los dioses con forma humana, como si eso fuera "impiedad"; al parecer -dice este filósofo-, fueron los poetas los que dieron a los diferentes dioses su forma antropomórfica,<sup>282</sup> en concordancia con el

<sup>279</sup> Cf. HESÍODO, *Los trabajos y los días*, v. 253, en *ibid*, p. 64.

<sup>280</sup> Cf., *ibid.*, pp. 65-66.

<sup>281</sup> Cf. ALSINA, *op.*, *cit.*, p. 181.

<sup>282</sup> Cf. NIETZSCHE, *op.*, *cit.*, p. 167. A las Musas se las adoraba en las fuentes y en los bosques sagrados, por eso fueron sagrados ciertos bosques. El culto de las serpientes venia asociado al culto a los árboles. Se veneraba a Atenea Polias en la madera de olivo, a Dionisos en

testimonio de Herodoto que se verá *infra*. M. P. Nilsson añade, que les dieron esa forma, por la antipatía que sentían hacia las ideas primitivas y fantásticas de la religión de la Diosa.<sup>283</sup> En Delfos, comenta F. Nietzsche, antes de que se aliaran a los dorios, se reunían los oráculos de los árboles, del agua, las fuentes, del fuego y de los vapores de la tierra, porque la leyenda dice que Gaia (la tierra), cuando todavía poseía el oráculo y un laurel mántico, se levantaba junto al precipicio y nombró a Dafne, sacerdotisa de la adivinación.<sup>284</sup> Por lo que podemos ver, la religión antigua no presentaba figuras antropomórficas, éste será más bien un rasgo propio de la religión olímpica. Posiblemente a los poetas esas formas monstruosas se les hicieron horrendas y no apropiadas para representar a la divinidad.

Es así como el séquito de la Diosa se componía, por ejemplo, de las Erinias. Éstas -comenta W. Otto-, son femeninas, como la mayoría de las divinidades de la esfera terrenal, el cual es un dominio maternal de figuras, tensiones, órdenes, cuya santidad penetra toda la existencia humana; en el centro -observa- está la tierra misma, como diosa primordial; de su seno brota la vida, toda la abundancia y a su seno regresan, por lo que nacimiento y muerte le pertenecen; por eso, es tan inagotable su vitalidad, tan ricos y bondadosos sus regalos, tan sagradas e inviolables sus leyes, como son, que: todo ser y acontecer ha de someterse a un orden firme y la furia de las Erinias se

---

la higuera, a Afrodita en el cedro y a Hera en el peral salvaje. Afrodita era representada como un obelisco y Artemisa como una columna. Así también, Dionisos se representaba como un toro, Atenea como una lechuza, Hécate como un pez, Hera como una vaca, Apolo como un cisne, y Zeus en forma de águila (*vid., ibid., p. 160 ss.*).

<sup>283</sup> Cf. NILSSON, *op., cit.*, p. 75.

<sup>284</sup> Cf. NIETZSCHE, *op., cit.*, p. 221.

despierta cuando se altera ese orden. Esta creencia en un orden eterno -asegura el autor-, no ha podido ser extinguida nunca.<sup>285</sup> Del mismo modo, la moralidad antigua -observa W. Otto-, considera como leyes fundamentales: la hospitalidad y obligación frente a los indigentes, desamparados y errantes, los derechos de la sangre y el parentesco (es castigado, particularmente, el matricidio), perjurar y faltar a la palabra empeñada.<sup>286</sup> Estas leyes eran consideradas pautas de comportamiento que guiaban a los hombres para que permaneciesen en consonancia con la naturaleza.

En su séquito también se encontraban los Centauros -dice M. P. Nilsson-, éstos eran espíritus de la naturaleza asociados a las montañas, los árboles, las grutas y las corrientes, al igual que los Sátiros y los Silenos, que son las contrafiguras de las Ninfas; también se presentan los Cíclopes, que son representantes de la naturaleza en sus aspectos más ideales y que se mezclan en ellos lo divino y lo brutal, éstos -asegura el autor, no respetarán a Zeus, porque dicen "somos mucho más fuertes".<sup>287</sup> En resumen -indica M. P. Nilsson-, la religión antigua era una religión naturalista compuesta por dioses que dominaban los diferentes fenómenos naturales y otros que representaban las ocupaciones o los

---

<sup>285</sup> Cf. OTTO, *Los dioses de Grecia*, pp. 14-15. No hemos encontrado datos concluyentes relativos a si estas leyes eternas incluían lo que hinduistas, budistas y judíos denominan 'karma', que son impresiones con las que se nace (luego destino) causadas por acciones y pensamientos procedentes de otras vidas pasadas.

<sup>286</sup> Cf. *ibidem.*, pp. 16 ss. A. Ortiz-Osés reporta, que en la religiosidad a la diosa Amaya de la mitología vasca, los mandamientos o pautas de conducta que se solicitaban eran: 1) No mentirás; 2) No robarás; 3) No estarás por encima; 4) Cumplirás tu palabra; 5) Respetarás al otro; y 6) Asistirás al necesitado. (*Vid., op., cit.*, p. 77). Muchos de estos mandamientos persisten todavía en religiones monoteístas (como islamismo y cristianismo), así como entre los campesinos de toda Europa.

<sup>287</sup> Cf. NILSSON, citado por KIRK, *El mito, op., cit.*, pp. 164 ss.

instintos de los hombres;<sup>288</sup> es decir, sus mitos relatan el curso natural del mundo. Por eso, la religión de la Diosa se consideraba una religión de la naturaleza, basada en experiencias místicas que se contraponía a las religiones cívicas o de Estado (como fue la olímpica), las cuáles tienen como objetivo principal la cohesión entre los miembros de la sociedad.<sup>289</sup> Por eso, la religión antigua -comenta W. Otto-, se distingue de la homérica porque lo masculino tiene menos peso que lo femenino; y fue ésa la razón de que la tradición conservara la historia de un violento encuentro que terminó con la victoria de los nuevos dioses masculinos (mismos que observaremos en Homero y Hesíodo) lo que supuso no solamente su triunfo, sino el cambio de valores esenciales inherentes a la religión de la Diosa.<sup>290</sup> Muy particularmente, cambió la relación con la naturaleza (con la propia y con la externa). Particularmente, la relación con la propia naturaleza se irá reflejando en las concepciones de alma, cuerpo y sus relaciones y vicisitudes. La naturaleza (exterior), por su parte, ya no será venerada, de modo que podremos ver cómo Sócrates carecerá de "sensibilidad ecológica" y será un hombre que todo lo encontrará en la ciudad y no sentirá la necesidad de salir al campo.

Todo esto ocasionó lo que ya vislumbrara W. Otto pero que expresa con más detalle R. Eisler. Esta autora refiere, que después de la llegada de los invasores se inició en Grecia un proceso, según el cual, la mente humana fue remodelada, algunas veces brutalmente y otras sutilmente, a veces en forma deliberada y otras en forma inconsciente, para

---

<sup>288</sup> Cf. NILSSON, *op. cit.*, p. 205.

<sup>289</sup> Vid. DANIELOU, *op. cit.*, *passim*.

<sup>290</sup> Cf. OTTO, *Los dioses de Grecia, op. cit.*, p. 22.

convertirse a una mentalidad de una sociedad patriarcal, guerrera, violenta y jerárquica, con valores de dominio netamente masculinos; las armas más poderosas de esa "reeducación espiritual" fueron la inculcación sistemática en la mente de los pueblos, del miedo a ciertas deidades a las que consideraron como terribles, remotas e inescrutables,<sup>291</sup> como fue el caso de: dragones, serpientes, titanes, gigantes, Gorgona, macho cabrío, etc. Este cambio de mentalidad, valores, creencias y de vivencias no fue sino un conflicto de religiones: una que había sustentado durante milenios el pueblo griego, vencida y desgajada después de las invasiones; y otra, que se reformuló por motivos políticos, cosa que sucede con las conquistas, cuando las religiones de unos y otros pueblos se contraponen. Esto tuvo que producir un desgajamiento en los hombres griegos, quienes sabían haber traicionado sus corazones, y probablemente, se manifestaban públicamente creyentes de la religión oficial, pero guardaban en sus hogares y en lo más profundo de su corazón (y lo guardan todavía) los secretos de la naturaleza que le proporcionaba la antigua religión que calaba más hondo y más profundo, hasta tocar los aspectos más profundos que nos constituyen.<sup>292</sup> Aunque, como comentará Hesíodo: "Cada vez que la ciudad sacrifica, la ley antigua es la mejor";<sup>293</sup> por eso continuó, como parte de la religiosidad antigua -observa F. Nietzsche-, que nadie tuviera derecho a atacar el culto, así como la creencia masiva de que los dioses eran visibles entre los hombre, y que éstos, a su vez, pudieran experimentarse en

---

<sup>291</sup> Cf. EISLER, R. *El cáliz y la espada. Nuestra Historia, Nuestro Futuro*. Edit. Cuatro Vientos. Santiago de Chile 1990, pp. 9-95.

<sup>292</sup> Véase si no el relato que hace Cl. PINKOLA de su experiencia psicoanalítica con cuentos (que son mitos camuflados). (*Vid. Mujeres que corren con los lobos*. Edit. Punto de Lectura. Madrid 2000).

<sup>293</sup> HESÍODO, citado por NIETZSCHE, op., cit., p. 128

vida como dioses;<sup>294</sup> de ahí los procesos de impiedad (asebeia) que se suscitarán en la época clásica.<sup>295</sup>

De todas formas, dirá F. Nietzsche, el sistema teológico de las doce divinidades olímpicas no nacerá por motivaciones religiosas, sino políticas. Debido a ello -menciona-, no existía un culto a los doce dioses, ni un templo que les estuviese dedicado, sino que se buscaba tan sólo, una estructura fija,<sup>296</sup> que ofreciera estabilidad a los estados griegos. Herodoto, referente a la constitución de la religión olímpica, expresa lo siguiente: "...yo creo que Homero y Hesíodo...,...son los que han establecido los nacimientos y parentescos de los dioses, les han dado sus nombres, distribuido sus cargos y oficios y fijado su figura".<sup>297</sup> M. P. Nilsson considera, incluso, que Homero creó el estado de los dioses bajo la soberanía de Zeus.<sup>298</sup> Sin embargo W. Otto opina, que los poetas ya encontraron conformada esa religión.<sup>299</sup> Cualesquiera que fuese el caso, la religión olímpica que se adoptó como religión oficial, con seis dioses y seis diosas a las órdenes de Zeus, incluía también leyendas de héroes, aunque -como nos dice de nuevo W. Otto-, el mundo

<sup>294</sup> Cf., NIETZSCHE, *op.*, *cit.*, p. 128. Los griegos conservaron durante mucho tiempo su "ojo mítico", al que K. Kerényi denomina "sensibilidad mítica", (*loc.*, *cit.*) y la pervivencia del mito a lo que podríamos llamar su "religiosidad".

<sup>295</sup> Aunque la piedad consistía, para el griego antiguo en una religiosidad, una especie de sentido o actitud religiosa de veneración hacia todo lo existente, después Platón llamará hombre piadoso al que es grato a los dioses (*vid.* *Eutifrón*, 7a), lo cual sólo puede significar que se ha perdido la religiosidad en el sentido antiguo y que se llama piadoso el hombre que cumple los ritos (ofrendas, sacrificios, etc.,) estipulados para con los dioses en una religión cívica.

<sup>296</sup> Cf. NIETZSCHE, *op.*, *cit.*, p. 121.

<sup>297</sup> HERODOTO, II 53, 1-2, citado por NILSSON, *op.*, *cit.*, p. 10.

<sup>298</sup> Cf. NILSSON, *op.*, *cit.*, pp. 10-11.

<sup>299</sup> Cf. OTTO, *Los dioses de Grecia*, *op.*, *cit.*, p. 7. En términos generales los autores sostienen que Homero y Hesíodo recogieron los mitos de una tradición oral anterior a ellos, pero que hicieron con ellos una labor de: selección, codificación y sistematización.

de los dioses antiguos no se olvidó totalmente, pero sí fue desplazado del primer lugar permaneciendo en el fondo, por eso la religión olímpica se refiere todavía a: Titanes, Centauros, Cíclopes, Erinias o Euménides, Cárites y Moiras; o dioses como: Deméter, Gea, Hécuba, Hera, Dioniso, y la misma Afrodita.<sup>300</sup> Efectivamente las figuras y dioses antiguos no se olvidaron, pero sí fueron asimilados (o arrinconados) a conveniencia, perdiendo de esta manera, muchas de sus propiedades primitivas. Al parecer, esta religión olímpica no llegó a resultar muy exitosa, porque desacralizaba los mitos antiguos confundiendo profundamente a quienes todavía tenían contacto con ellos y noticia de aquel mundo. La religiosidad antigua ofrecía profundas experiencias de religiosidad, mientras que la olímpica, que se constituyó en una religión cívica, sólo adaptaba a la nueva situación. Pudiera ser que la religión antigua permaneciera arraigada en las zonas rurales, mientras que la olímpica mantuviera su sede privilegiada en las ciudades, que poco a poco empezaron a aflorar nuevamente, y ya en la época de Homero, eran evidentes.

En la Grecia antigua (anterior a Homero), mito y culto debieron de permanecer unidos, dispensando la efectividad educativa de que son capaces, pero ya en Homero, en el mismo lenguaje se observa la diferenciación palabra-acción (*mythos-erga*)<sup>301</sup>, como pudimos observar en la etimología de 'mito'. J. Campbell sostiene que los mitos griegos se divorciaron de sus

---

<sup>300</sup> Cf. OTTO, *Los dioses de Grecia*, pp. 10-12. F. NIETZSCHE comenta que los cultos cívicos eran de un inusitado esplendor y que los griegos empleaban en ellos, más de la mitad de su tiempo, dinero y energía (*vid.*, *op.*, *cit.*, pp. 15 y 52). También pervivieron los misterios a Dionisos y Deméter, así como el ditirambo (canto de un coro que era la voz de las potencias naturales).

<sup>301</sup> *Loc.*, *cit.*

cultos en la época del Homero, porque allí el mundo se había convertido en el mundo del hombre;<sup>302</sup> de ahí, quizás, los rasgos antropomórficos de los dioses; y R. Caillois nos comenta a su vez, que cuando aconteció ese distanciamiento, se produjo la decadencia del mito, porque, al margen del rito, el mito pierde, si no su verdad de ser, por lo menos lo mejor de su poder de exaltación: su capacidad de ser vivido, y ..., ya no es sino literatura, como los mitos clásicos que nos transmitieron los poetas.<sup>303</sup> El parecer de W. Otto es, que el culto se fue diluyendo lentamente, aunque todavía acompañó al mito durante siglos, e incluso en épocas posteriores, algunas de sus formas tuvieron suficiente fuerza como para conminar lo divino, cuya presencia en su día suscitaron; y no será sino hasta el momento que el culto empiece a perder su frescura originaria y a petrificarse, -añade este autor-, cuando empezará la gran época del mito en sentido estricto; aún así -sostiene este autor-, a pesar de la desaparición de la proximidad divina, el mito se nos sigue presentando como algo pleno de poder.<sup>304</sup> Los mitos griegos, particularmente, se concretaron en la escritura -manifiesta Ch. Jamme-, quedando así plasmados, mientras que el culto, que permaneció más en el ámbito de lo popular, ha dado muestras de mayores variaciones en el transcurso del tiempo.<sup>305</sup> Con lo que vemos, que tanto los mitos como los cultos pueden morir, pero en el caso de los mitos no se convierten en letra muerta porque pueden conservarse por escrito. La mayor parte de ellos

---

<sup>302</sup> Vid. CAMPBELL, *Los mitos*, op., cit., p. 73

<sup>303</sup> Cf. CAILLOIS, R. *El mito y el hombre*. F. C. E. México 1993. Aunque es preciso mencionar, que la tesis que sostiene Julián MARÍAS en su texto *La educación sentimental* es que el hombre de occidente educó sus sentimientos a través de la "gran literatura" entre la que se encuentra ocupando un lugar especial la greco-romana, y en ella los mitos (Alianza Editorial, Madrid 1993).

<sup>304</sup> Cf. OTTO. *Dioniso*, op., cit., pp. 22 y 24.

<sup>305</sup> Cf. JAMME, op., cit., pp. 165-166.

debieron llegar a Homero y Hesíodo como relatos, que aún así -como indicó W. Otto-, poseen una fuerza inigualable; y de esta forma transitando por la época arcaica, llegaron a la clásica. Los Misterios de Eleusis deben de ser un ejemplo de lo que debieron ser mitos y ritos unidos, aunque originalmente no tuvieran que resguardarse en el secreto. Por todo lo mencionado, a los mitos griegos más antiguos se les puede aplicar la categoría de "mitos auténticos" con todas sus bondades, pero respecto a muchos que llegaron a la época clásica desconectados y recompuestos para dar gusto a los invasores, parece que ya no es posible aplicarles tal término.

En resumen. En los mitos más antiguos, las deidades están arraigadas a la tierra. Hablan de la adoración de la Diosa Madre y de su séquito, que asumen formas de: montañas, árboles, animales, piedras, etc. Asimismo existía el culto a los antepasados y la creencia en un orden eterno expresado en leyes naturales que guiaban a los hombres para que permaneciesen en consonancia con la naturaleza. Los cultos, por su parte, se componían de danzas extáticas y de experiencias místicas. Conformaban, pues, una religión naturalista con mitos que relataban el curso natural del mundo. Pero con la victoria de los nuevos dioses masculinos, cambiaron la mentalidad, creencias y valores esenciales, particularmente, la relación con la naturaleza (la propia y la externa), hasta convertirse en una sociedad patriarcal, guerrera, violenta y jerárquica donde predominó el dominio hacia todo lo existe (personas, cosas, naturaleza, etc.)

Poco a poco, tras un largo período de selección y codificación, gran parte de los testimonios antiguos fueron reemplazados. El resultado culminó en la poesía épica de Homero y Hesíodo. Esta poesía fue transmitida, no a través de una autoridad sacerdotal, sino por poetas, bajo una forma musical y rítmica (recitada o cantada), frecuentemente, con instrumentos musicales. Aunque quizás Hesíodo, por parte de su obra pueda pertenecer a la época arcaica, como se verá *infra*, lo hemos incluido en este apartado, porque ambos poetas se nutren de las más antiguas tradiciones, y porque las críticas a la poesía, por parte de los filósofos, serán hechas a "los poetas", es decir a Homero y Hesíodo, considerados ambos como los "educadores del pueblo griego".

Empezaremos con el poeta Homero, destacando en primer lugar el legado que aportó y algunos puntos de vista de estudiosos y comentaristas sobre la moralidad y la idea de cuerpo y alma que se desprenden de su obra. Estos últimos puntos nos van a resultar de suma utilidad, porque serán fuertemente cuestionados en la época clásica por el filósofo Platón, quien llevará a cabo una denodada crítica a los mitos que presenta este poeta, fundamentalmente por su forma de referirse a los dioses; además de que defenderá la inmortalidad del alma, idea totalmente contraria a la que se desprende de la obra de Homero, pero que finalmente le servirá para plantear una teoría del hombre que sostendrá la primera teoría de la educación que será formulada en la filosofía y la modalidad de educación que diseñará en *República* y *Leyes*. Esta teoría de la educación, hará suya Aristóteles en sus aspectos fundamentales y llegará a ejercer una influencia innegable en la educación de occidente.

### 2.3.2 Homero

#### 2.3.2.1 El legado homérico

Toda la Hélade contaba con una poesía épica local que hundía sus raíces en la época micénica, asegura A. Bernabé Pajares,<sup>306</sup> de modo que Homero y Hesíodo sólo son continuadores de ella. A partir del siglo IX se conoció oralmente el legado que rescató Homero aunque sus obras (*Iliada* y *Odisea*) se fijaron por escrito hacia el siglo VII. Y de esta forma, Homero fue considerado: "el educador de toda Grecia",<sup>307</sup> y adoptado oficialmente, en la Atenas de Pisístrato, mediando el siglo VI a. de C.<sup>308</sup> Fue así como la epopeya homérica se constituyó en la enciclopedia de los conocimientos de entonces. A pesar de ello -comenta E. Nicol-, sus poemas siguen constituyendo un testimonio tan limitado y fragmentario como lo fuera el de la época anterior a él,<sup>309</sup> como ya lo comentamos *supra*.

En los poemas homéricos podemos encontrar casi entero y definitivamente constituido el mundo panhelénico del Olimpo,

<sup>306</sup> Vid. BERNABÉ PALARES, A. "Introducción" en *Fragmentos de épica griega arcaica*. Edit. Gredos. Madrid 1979, pp. 8-9.

<sup>307</sup> Sentir de todos los griegos y palabras que se atribuyen a PLATÓN, *República*, 606e, y a JENOFANES, fr. 9 (Diehl). Existe vaguedad respecto a la existencia real del poeta, debido al largo proceso de elaboración que sufrieron los poemas antes de que se fijasen por escrito.

<sup>308</sup> Datos tomados de GOMEZ ROBLEDO, A. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. Edit. F. C. E.-UNAM, México 1986, pp.443 ss.

<sup>309</sup> Vid. NICOL, *La idea del hombre*, Edit. Stylo, México 1946, p. 78. Se citará como *La idea del hombre* (1946).

por lo que E. Nicol dice de ella, que es una religión organizada y bastante homogénea, hasta el punto de que puede considerarse como una religión racionalizada.<sup>310</sup> Aún así, los dioses griegos siguieron siendo potencias y no personas. La religión olímpica se presentó, del siglo VIII al IV a. de C., como una religión politeísta aunque, principalmente de Zeus, observa K. Kerényi.<sup>311</sup> Estos poemas fueron plasmados para la clase aristocrática; pero es sabido, que surgieron rapsodas homéricos que recitaban de memoria su obra por toda Grecia, y que las gentes recordaban de ella versos completos, de ahí la inmensa influencia que ejerció y la razón de los ataques que sufrirá por parte de los filósofos. Por otra parte -considera M. Eliade-, Homero no escribió un tratado de mitología ni registró todos los temas de la misma; de todo lo que se puede llamar el elemento nocturno, ctónico o funerario de la mitología griega, como son: orfismo, los misterios eleusinos, el coribantismo, el éxtasis dionisiaco, el culto a los muertos, de todo esto, Homero no dijo casi nada.<sup>312</sup> M. P. Nilsson observa, que sólo raras veces cita a Deméter, la diosa de los campesinos y a Dioniso, el dios del éxtasis religioso.<sup>313</sup> Es preciso recordar, que todos ellos (a excepción del orfismo) formaron parte integrante de la religión de la Diosa; aunque también es cierto que se pueden encontrar en él testimonios muy antiguos, como el que aparece en el Himno a la Tierra que comienza diciendo: "Cantaré a la Tierra, madre de todas las cosas, bien cimentada, antiquísima, que nutre sobre la tierra todos los seres que

---

<sup>310</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., pp. 61, 80, 92.

<sup>311</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 146.

<sup>312</sup> Vid. ELIADE, *Aspects*, op., cit., p.183 y ALSINA, op., cit., p. 110.

<sup>313</sup> Cf. NILSSON, op., cit., p. 12.

existen"<sup>314</sup>, y el inestimable Himno a Deméter,<sup>315</sup> que describe el mito de Deméter y Perséfone, así como la instauración de su culto en Eleusis.

Pero particularmente, el culto de los muertos es incompatible con el de los olímpicos. De todas formas, algo pervive. Los olímpicos tienen un límite a su poder: la muerte. Ningún dios -asume W. Otto-, puede devolver la vida a quien ha muerto ni puede proteger a los vivos ante la muerte que les está destinada; por lo que el destino, determinación (donde entra toda catástrofe) o necesidad (até) se encuentra por encima de los dioses, y el dominio del destino y de la muerte es el de la *Moiras* o *moiras* (que significan: "adjudicación o parte"); y que son poderes oscuros de la muerte en el círculo de la antigua religión de la tierra.<sup>316</sup> Muerte es destino, fue y sigue siendo una ley universal que dice que "todo ser que nace tiene que morir", y ante esta ley se estrellan hasta los olímpicos.

El legado homérico ofrece casi completo el mundo panhelénico del Olimpo. Brinda además, algunos testimonios muy antiguos, como los que se mencionaron, aunque se observa la ausencia de otros. Pero veamos qué sucede con la moralidad.

#### 2.3.2.2 La moralidad homérica

---

<sup>314</sup> HOMERO. "Himno XXX: A la Tierra Madre de todos", 1-7, en *Himnos homéricos*. Edit. Gredos. Madrid 1978. Trad.: A. Bernabé Pajares.

<sup>315</sup> *Cid.*, *ibid.*

<sup>316</sup> Cf. OTTO, *Los dioses de Grecia*, op., cit., pp. 220 ss.

Las nociones de individuo, libre albedrío (libertad) y responsabilidad, no son aplicables directamente a la mentalidad antigua, menos la de "voluntad", para la que ni tan siquiera existía vocablo que la mentara.

La idea fundamental que sostiene Homero es que la decisión viene de la divinidad.<sup>317</sup> Pero no sólo la decisión, sino las potencias de la vida humana que nosotros conocemos como estados de ánimo, inclinaciones y exaltaciones -observa W. Otto-, son formas ontológicas de naturaleza divina, que mueve íntimamente al hombre al ser poseído por poderes eternos.<sup>318</sup> El hombre no es movido por su voluntad. El hombre no es libre en sus decisiones, ésta es tarea de los dioses, pero incluso las actitudes y posiciones morales son realidades, o sea, que no son cosa del sentimiento y la voluntad, sino de la comprensión y el saber objetivos, asume W. Otto; así Homero, no dice que una persona piensa equitativamente y que asume una actitud amable, sino que "sabe" lo equitativo, lo amable; por eso la justicia, la honorabilidad y todo lo que nosotros entendemos como moral, pueden aparecer en un momento dado envueltas en el resplandor del ser divino.<sup>319</sup> Las relaciones entre el saber de la cosa (que es un sentir, como se entiende en el *sapere* italiano) y la obligatoriedad para con ella fue ampliamente comentada en el capítulo anterior. Ese saber de lo divino -comenta W.

---

<sup>317</sup> Cf. HOMERO. *Iliada* XIX, 85 ss en Tomo IV, Societé d'éditions "Les Belles Lettres" (Association Guillaume Budé). París 1970. Trad.: P. Mazon.

<sup>318</sup> Cf. OTTO, *Teofanía*, op., cit., p. 52.

<sup>319</sup> Cf., *ibid.*, pp. 52-53. Vid., también: JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 61. La convicción homérica de que no todo saber y todo logro nos vienen de los dioses, sino que incluso los pensamientos, decisiones, actitudes y acciones son obra suya, se expresa no sólo en la obra de Homero sino en sus sucesores hasta la llegada de la filosofía, particularmente la volveremos a encontrar en Sócrates y Platón.

Otto-, puede empañarse, se produce entonces la ofuscación (até) de que tanto habla Homero y después la tragedia; pero ésta, también proviene de la divinidad; de modo -añade el autor de referencia-, que no existe la libertad, porque quien yerra no lo hace por mala voluntad.<sup>320</sup> Por ejemplo, en la *Iliada*, fue la diosa Até (el hado ciego, la poderosa fuerza irracional) la que llevó a Agamenón a resarcirse de la pérdida de su favorita robándole a Aquiles la suya, diciendo lo siguiente: "No fui yo la causa de aquella acción, sino Zeus, y mi destino y la Erinia que anda en la oscuridad: ellos fueron los que en la asamblea pusieron en mi entendimiento fiero até el día que arbitrariamente arrebaté a Aquiles su premio. ¿Qué podía hacer yo? La divinidad siempre prevalece".<sup>321</sup> En el mundo homérico no sucede nada sin que los dioses intervengan, más aún, sin que sean ellos los actores y ejecutores propiamente dichos.

Si el hombre no es libre de sus actos, tampoco puede ser responsable de ellos. Al respecto -observa F. Nietzsche-, que en la antigüedad la falta del individuo se consideraba una impiedad de la tribu, un ultraje a la divinidad del que ésta se vengaría sobre la tribu entera, no sobre el individuo en lo particular.<sup>322</sup> La responsabilidad recaía sobre toda la sociedad. Pero, que el hombre no sea libre de sus actos y responsable de ellos no indica que no tenga que expiar el daño que hizo, es decir, como bien señala W. Otto, el que peca tiene que sufrir las consecuencias de sus actos, pero no necesita torturarse porque su acción está guardada en el seno

<sup>320</sup> Cf., *ibid*, p. 54. *Vid.*, también DODDS, *op.*, *cit.*, pp. 16-17.

<sup>321</sup> *Iliada* XIX, 86 *ss.*, en DODDS, *op.*, *cit.*, pp. 16-17.

<sup>322</sup> Cf. NIETZSCHE, *op.*, *cit.*, pp. 129-130. Sin embargo el concepto de 'katharsis' que no es sino el de 'purificación', bien pudieran ser resabios de las purificaciones de karmas que recaen en el individuo, su familia o la comunidad.

de los dioses,<sup>323</sup> y éstos le protegen de la peligrosa y desdichada autocontemplación o culpa. La característica de los dioses griegos, -comenta W. Otto-, consistía en no alimentar su deidad para el cuidado de determinadas leyes morales, y menos, para el establecimiento de un canon que determinase, de una vez por siempre, lo que debía ser considerado bien o mal, justo e injusto, sino por el contrario, asegura este autor, si bien los dioses griegos exigen reconocimiento y respeto, no piden obediencia incondicional y menos fe ciega; de forma, que los modos de conducta éticos no son órdenes a las cuales el hombre griego tenga que someterse; por eso, las reglas de conducta del hombre griego no apelan a la voluntad y a la obediencia, sino a la experiencia y a la comprensión;<sup>324</sup> misma que se lleva a cabo en la experiencia mítico-cúltica. Los dioses griegos no son legisladores, por eso no obligan con: mandamientos, preceptos y amenazas, sino que sólo demandan al hombre experiencias trascendentales. La ayuda que prestan los dioses griegos al hombre, consiste más bien -añade W. Otto-, en prevenirle contra ciertos pensamientos y búsquedas y en agudizar su mirada para que pueda ver el orden de la naturaleza.<sup>325</sup> Es así como frente a esta presencia inmediata del dios, nuestras nociones de individuo, voluntad, libertad humana y responsabilidad, pierden todo sentido; porque mientras el hombre sienta que sólo cometió un error por graves que sean sus consecuencias, éste (el error) no lo rebaja debido a que él se sabe en manos de la divinidad. Entonces -asegura el autor de referencia-, en vez de la

---

<sup>323</sup> Cf. OTTO. W. *Los dioses de Grecia*, op., cit., p. 200, y *Teofanía*, op., cit., p. 52.

<sup>324</sup> Cf., *Los dioses de Grecia*, op., cit., p. 212 y *Teofanía*, p. 95.

<sup>325</sup> Cf. OTTO. *Los dioses de Grecia*, op., cit., p. 201. Véase el mito de Dioniso, relatado en *Las Bacantes* de Eurípides.

autoacusación y autocondena, el reconocimiento del yerro es ennoblecido por la conciencia de lo divino y de su alianza con los dioses.<sup>326</sup> Para los griegos, la moralidad homérica, como lo fue antes de él -concluirá W. Jaeger-, serán no convenciones del puro deber, sino leyes del ser.<sup>327</sup>

Las ventajas de esta moralidad -según W. Otto-, son dos: 1) El hombre se siente y se sabe inscrito en el orden cósmico, donde todo cobra sentido; y 2) Se ahorra el tormento de la conciencia moral y de la autocondena.<sup>328</sup> De esta forma, asegura este mismo autor, sin quitarle su libertad, le brindan el amparo que necesita sin el cual no puede haber libertad verdadera;<sup>329</sup> esto es así, porque la culpa, y el remordimiento son la mayor de las cadenas, como lo ha descubierto también, muy recientemente, la psicología profunda. Al hombre occidental le resulta imposible comprender cómo si todo está tan entrelazado, se puede ser tan libre.

En la moralidad homérica el hombre no es libre de sus decisiones ni de sus pasiones, por lo tanto tampoco es responsable de ellas. La responsabilidad recae en toda la comunidad, de modo que cada uno es responsable de todos los demás y de todo lo que existe. La moralidad no es asunto del sentimiento, sino del saber, lo cual no impide al hombre sufrir las consecuencias de sus actos, pero estará protegido -siempre- de la temible culpa. Los dioses griegos apelan a

---

<sup>326</sup> Cf. OTTO, *Teofanía*, op., cit., p. 61. Vid. También: DODDS, op., cit., p. 19.

<sup>327</sup> Cf. JAEGER, op., cit., p. 61.

<sup>328</sup> Cf. OTTO. *Teofanía*, p. 55.

<sup>329</sup> Cf. *Ibid.* p. 79.

experiencias trascendentales con las que se lleva a cabo la comprensión de las cosas, no son legisladores. Por medio de mitos y cultos, recordaban al hombre griego su lugar en el mundo, respecto a la naturaleza, los dioses, los demás hombres y el cosmos todo y la necesidad, fundamental, de adecuarse a Leyes de la vida que le dictan ser él mismo, como condición para formar parte del cosmos. Estos mitos conllevan, pues, en su vivencia, una moral más cósmica, de la que ya se comentó en el capítulo anterior.

Por lo que pudimos observar, la moralidad homérica no presenta mucha diferencia respecto a la mítico-cúltico-religiosa y a la antigua, por lo que podemos considerar que las complementa. Haber tratado este tema resulta importante, porque después podremos compararla con lo que será la moralidad en Sócrates y Platón, particularmente, en la concepción de interioridad, la búsqueda del dominio sobre las pasiones y en los conceptos de: 'individuo', 'responsabilidad', 'libertad', 'voluntad' y 'culpa', que después llegarán a ser tan caros a occidente.

Otro aspecto importante a destacar en Homero, es su concepto de alma y cuerpo, porque éste será un tema de suma importancia en la filosofía platónica, como ya mencionamos *supra*, por eso nos interesa conocer de este poeta: ¿qué sucede cuando un hombre muere?

#### 2.3.2.3 Ideas de alma y cuerpo en Homero

Lo que sucede es, simple y sencillamente que se va al Hades (inframundo), lugar donde deambulan los muertos como sombras insustanciales y, cuando por un momento despiertan a la conciencia, se lamentan de haber perdido la luz del sol - informa sobre este estado W. Otto-, aunque de ninguna manera son nulos, tienen su propio ser y hasta pueden despertar por un momento, pero sólo a la conciencia y al habla, no a la acción o a la vida, porque su ser es "el ser de lo que ha sido".<sup>330</sup> No pervive una parte de ellos (el alma), como después veremos en Platón, ni se reencarna, sino todo lo contrario: el hombre se muere íntegramente, no le sobrevive el alma.

Para los griegos de Homero, dice T. M. Robinson, es el cuerpo el que constituye realmente a la persona, de modo que el principio de vida de alguien (literalmente vida = *psyché*), pudo haber sido considerado distinto, e incluso, como sobreviviendo a la muerte en el Hades, pero éste era un consuelo pequeño, porque aquello que sobrevivía lo hacía en un estado miserable e indeseable, que no dependía de las virtudes que la persona hubiera tenido en la vida terrestre.<sup>331</sup> Por eso Aquiles, como sabe que el fin de la vida es la muerte, profiere las siguientes lamentaciones: "¡Oh, no me consueles de la muerte, Odiseo! Preferiría labrar el campo al sueldo de un pobre que tiene poca fortuna que ser el rey de todo el dominio de los muertos".<sup>332</sup> Existe, pues, en Homero, el pensamiento de que hay que gozar de la vida,

<sup>330</sup> Cf. OTTO, *Teofanía*, op., cit., pp. 63 y 64. Vid., también: DODDS, op., cit., p. 28.

<sup>331</sup> Cf. ROBINSON, T. M. "Los rasgos definitorios del dualismo 'mente-cuerpo' en los escritos de Platón", p. 1. Ponencia inédita.

<sup>332</sup> *Odisea*, XI, 487, en HOMERO, Tomo II (VIII-XV). Société d'éditions "Les Belles Lettres" (Association Guillaume Budé. París 1992. Trad.: V. Bérard.

debido a que en breve ésta puede terminar con la muerte, observa W. Otto.<sup>333</sup> El muerto como tal, carece de valor, de forma que no aparece en él, el culto a los muertos de la antigua religión. En definitiva, en el Hades deambulan las sombras de lo que fueron, no perdura ninguna alma como entre los pitagóricos, órficos y después en Platón. Por eso - asegura W. Jaeger-, no hay nada menos homérico que la idea de que el alma humana sea de origen divino, así como tampoco existe en él la distinción dualista del hombre en cuerpo y alma.<sup>334</sup>

Recapitulando:

- En los poemas homéricos se encuentra casi entera y constituida la religión olímpica, la cual es ya una religión racionalizada. Se observa en este poeta la ausencia de elementos ctónicos, telúricos y de la religión de los muertos (la cuál es incompatible con la de los olímpicos). También se encuentra en él, como grata excepción, el Himno a la Tierra y el de Deméter.

- En Homero las nociones de libertad, responsabilidad, voluntad y culpa están ausentes. Nada sucede en la vida de los hombres sin intervención divina. Se observa la misma relación que vimos en el capítulo anterior entre el saber de la cosa y la obligatoriedad para con ella, aunque ese saber puede ser empañado por los dioses y entonces se produce el yerro. Éste es considerado como una impiedad de toda la

---

<sup>333</sup> Cf. OTTO, *Los dioses de Grecia*, op., cit., pp. 116 ss. E. Rohde difiere de esta idea que sostiene W. Otto, para él el culto de los héroes proviene de un culto primitivo de los antepasados, del que no se tienen vestigios en la epopeya pero sí en Hesíodo (*Psiche. La idea de alma y la inmortalidad en los griegos*. Edit. F. C. E., México 1983, IV, p. 3.

<sup>334</sup> Cf. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, op., cit., p. 80

comunidad, de la cual se cura ésta con purificaciones periódicas, pero el individuo, en lo particular, tiene que expiar el daño que cometió, mas no torturarse con la culpa. Los modos de conducta éticos, como en la religión antigua, no son normas que apelen a la voluntad y a la obediencia, sino a la experiencia y a la comprensión, porque son leyes del ser. Estos puntos que encontramos sobre la moralidad homérica complementan lo que ya dijimos sobre la moralidad en la educación mítico-religiosa del capítulo anterior y sobre la religión antigua.

- Cuando un hombre muere, se va al Hades, lugar donde deambulan los muertos como sombras. No hay nada menos homérico que la idea de que el alma sea de origen divino. En este poeta es el cuerpo el que constituye realmente a la persona (y no el alma). No hay reencarnación, por lo que hay que gozar de la vida porque ésta acaba con la muerte. No hay, pues, en Homero, asomos de distinción entre alma y cuerpo.

A lo que nosotros llamamos alma o conciencia, Homero le llama *thymós*. Para Homero, el *thymós* puede haber sido una "alma-aliento" o un "alma vital", pero ni es el alma, ni - como en Platón- "una parte del alma", sino; un órgano del sentimiento, asegura E. R. Dodds, porque antes de Platón, rara vez se la menciona (a la *psykhé*) como sede de la razón, su esfera es la del *thymós* homérico.<sup>335</sup> Es el corazón que envuelve las reacciones afectivas. Por lo que la palabra '*psykhé*' -concluye el autor de referencia-, podía tener algo

---

<sup>335</sup> Cf. DODDS, *op.*, *cit.*, pp. 28-29 y p. 136. *Vid.*, también: JAEGER. *La teología de los primeros filósofos griegos*, *op.*, *cit.*, p. 78. E. Rohde no concuerda con esta opinión, para él lo que se va al Hades es la *psykhé*. (*Vid.*, p. 10 *ss*). Es preciso recordar, que los egipcios enterraban a sus muertos momificados y les dejaban el corazón para que con él decidieran regresar de la otra vida.

de sobrenatural (voz interior, *daimon*), pero no tuvo un sabor a puritanismo, ni rango metafísico, ni estaba prisionera del cuerpo, sino que, para un ateniense del siglo V a. de C., era la vida o el espíritu del cuerpo.<sup>336</sup> Con esto podemos ver, que en Homero el hombre se muere definitivamente y no le sobrevive nada; pero incluso, lo que constituye a la persona es el cuerpo y no el alma como veremos después. También podremos observar, que el esquema religioso que adoptará Platón tendrá muchas consecuencias para el futuro del hombre, al atribuirle a éste un yo oculto de origen divino, rompiendo así el equilibrio entre el cuerpo y el alma, e introduciendo en la cultura europea una interpretación de la existencia humana sumamente puritana, como observa E. R. Dodds.

El segundo gran poeta es Hesíodo. En sentido estricto, su primera obra *Teogonía* pertenece a la época antigua, pero la segunda: *Los trabajos y los días*, será fiel exponente de la época arcaica, como ya se comentó *supra*. Veremos en él su legado en la primera, y una moralidad diferente a la mítico-religiosa en la segunda.

### 2.3.3 Hesíodo: su legado

Al lado de Homero colocaban los griegos, como su segundo poeta, al beocio Hesíodo. Éste tuvo una audiencia diferente a

---

<sup>336</sup> Cf. DODDS, *op.*, *cit.*, p. 137. Este mismo autor atribuye el dualismo puritano cuerpo-alma a la cultura chamánica, porque el chamán, en una experiencia individual que no puede extenderse a todos los hombres, abandona el cuerpo y viaja a lugares lejanos, incluso, al inframundo. Vid.: CASTANEDA, *op.*, *cit.*, y ELIADE, M. *El chamanismo o las técnicas arcaicas de éxtasis*. F. C. E. México 1996.

la de Homero. En lugar de dirigirse a la clase aristocrática, se dirigió al campesinado griego. A este poeta se le reconoce su influencia desde el siglo VIII a. C. Al parecer -menciona W. Jaeger-, Hesíodo se educó en el conocimiento de Homero antes de despertar a la vocación de rapsoda.<sup>337</sup> Elaboró dos obras: *Los trabajos y los días* y *Teogonía*. La primera tiene un objetivo moralizador, aunque se encuentran en ella, como comenta M. Eliade, mitos ignorados o apenas bosquejados en los poemas homéricos (por ejemplo, el mito de Prometeo), es decir, trajo a la luz mitos muy antiguos que tienen sus raíces en la prehistoria.<sup>338</sup> Por el contrario, en la *Teogonía*, asegura A. Gómez Robledo, Hesíodo lleva a cabo un relato -que bien pudiera ser una recomposición- de los mitos que pudo rescatar de su entorno;<sup>339</sup> aunque para W. Otto,<sup>340</sup> esta última obra, tiene los visos de ser la más antigua de todas las mencionadas.

Particularmente la *Teogonía*, donde completa la genealogía de los dioses -dice el poeta-, le fue inspirada por las Musas, quienes le dicen:

Sabemos cómo decir muchas cosas falsas que suenan como verdaderas;

Pero también sabemos cómo expresar la verdad cuando lo preferimos.<sup>341</sup>

<sup>337</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 69.

<sup>338</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., pp. 184-185.

<sup>339</sup> Vid. GÓMEZ ROBLEDO, op., cit., pp. 443 ss.

<sup>340</sup> *Loc., cit.*

<sup>341</sup> *Teogonía*, 27. HESÍODO. Edit. UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*). México 1978. Trad.: P. Vianello.

Hesíodo siente que en esta obra va más allá de los poetas anteriores, pues pretende decir la verdad acerca de los seres de quienes es más difícil saber: los dioses. Según el filólogo G. S. Kirk, el tema específico del poema lo constituyen los diferentes estadios que conducen a Zeus a obtener su supremacía.<sup>342</sup> Su obra va a revelar, entonces, el origen de todos los dioses reinantes en el Olimpo en un árbol genealógico que comienza con el nacimiento del mundo; para ello, indica W. Jaeger, tiene que recoger todos los mitos importantes, hacer que armonicen unos con otros, con lo que, seguramente, eliminó muchas versiones que le parecieron inexactas, e inventó tramas allí donde la tradición no las proporcionaba.<sup>343</sup> Así, todo griego arcaico conocía a grandes rasgos el esquema básico de esa ordenación de seres divinos y de los mitos fundamentales, así como de mitos más antiguos.

Hesíodo, por otra parte, asume M. Eliade, no se contenta sólo con registrar los mitos, sino que los sistematiza y al hacerlo introduce un principio racional en esta creación del pensamiento mítico,<sup>344</sup> al igual que Homero. Y aunque la innovación hesiódica consiste -aporta a su vez F. Jesi-, en haber otorgado al mito el predominio en la epopeya, la *Teogonía* no deja de ser una obra límite, la última creación de la poesía épica, porque el mito empieza a verse amenazado por la "proclamación de verdades" sobre la narración de sucesos;<sup>345</sup> de modo, dirá W. Jaeger, que será a Hesíodo, por esta obra, a quien se considerará el precursor

<sup>342</sup> Vid. KIRK. *El mito*, op., cit., p. 182. Gran parte de la información antigua que poseemos de la historia de los otros dioses antiguos procede de los himnos homéricos, Estesícoro, Píndaro, y el resto, de los poetas trágicos y líricos.

<sup>343</sup> Cf. JAEGER, *La teología...*, op., cit., p. 17.

<sup>344</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., pp. 184-185. Vid., también: NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 208.

<sup>345</sup> Cf. JESI, op., cit., p. 28.

de la filosofía, porque en ella se da la conjunción de las representaciones acerca de los dioses con el elemento de la actividad intelectual, es decir, aplica su razón a la interpretación o reconstrucción de los mitos;<sup>346</sup> lo que -indudablemente- guarda cierta conexión con el espíritu filosófico porque es ya una actitud religiosa que se ha vuelto reflexiva.

De la misma forma que la *Teogonía* presenta la primera interpretación de los mitos, su segunda obra, *Los trabajos y los días*, ofrecerá una moral de la que nos vamos a ocupar a continuación; porque será el inicio de la tentativa moralizadora que retomarán Sócrates y Platón y que plasmará su huella en la teoría de la educación platónica.

#### 2.3.3.1 La moral en *Los trabajos y los días*

El poeta, en la obra ya mencionada, como tiene conciencia clara de enseñar la verdad, emprende una franca moralización. En esta obra Hesíodo relata los mitos de: las edades, Prometeo y Pandora.

En el mito de las edades, el hombre primero vive en la de oro, y pasando por la edad de plata y bronce llega a la de hierro -supuestamente-, la edad en la que le tocó vivir al poeta. En la edad de oro -asume J. P. Vernant-, todo era orden, justicia y felicidad, era el reino de la pura *Diké* (la

---

<sup>346</sup> Cf. JAEGER, *La teología...*, op. cit., pp. 16 y 197.

diosa de la justicia).<sup>347</sup> Pero en la edad de hierro -observa G. S. Kirk-, Hesíodo relata, que el hombre empezó a vivir las desgracias de las que se vieron libres los hombres durante la edad de oro (reinado de Cronos), las cuáles eran: el esfuerzo las enfermedades y la vejez, y no precisamente de la muerte, porque, que todos deben morir, es una idea aceptada -incluso- por los hombres de la edad de oro,<sup>348</sup> así como el desconocimiento del mañana y la angustia del porvenir. En el mito de Pandora -dice J. P. Vernant-, la mujer se constituye en el origen de todos los males,<sup>349</sup> cuando antes, en la religión de la Diosa había ocupado el puesto contrario: ser la dadora de vida y creadora por excelencia. Por otra parte, añade este mismo autor, los mitos de Prometeo y Pandora, rinden cuenta de los males que han llegado a ser inseparables de la condición humana.<sup>350</sup> Por ejemplo, el mito de Prometeo, titán que roba el fuego a Zeus y el de Pandora, que trae los males al mundo -constata W. Jaeger-, eliminan el paraíso que era el mundo y da una explicación mítica de ciertos hechos morales, por ejemplo, después de la lucha por la supremacía, Zeus castiga a los rebeldes titanes y a su padre Cronos a los que envía al inframundo. Este castigo lo entiende Hesíodo en términos morales;<sup>351</sup> pasando a ser el Zeus de Hesíodo una fuerza moral, a través de su hija *Diké*.<sup>352</sup>

<sup>347</sup> Cf. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op., cit., p. 29. Anteriormente *diké* significó, exclusivamente: "dar a cada quien lo suyo".

<sup>348</sup> Cf. KIRK, *El mito*, op., cit., p. 241.

<sup>349</sup> Vid. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op., cit., p. 41. Aunque Hesíodo es un poeta cercano a la edad antigua y se encuentran entre sus mitos los más antiguos, esta idea de que "la mujer es el origen de todos los males" es evidentemente de origen patriarcal y, tanto el mito de Pandora como el de Prometeo (la mujer y el titán), revelan la nueva época en que todo lo que tuviera que ver con la religión de la diosa, debía de ser proscrito.

<sup>350</sup> Cf., *ibid.*, p. 21.

<sup>351</sup> Cf. JAEGER, *La teología...*, op., cit., p. 19.

<sup>352</sup> Cf. ALSINA, op., cit., p. 114.

Aunque para Hesíodo, como atestigua J. P. Vernant, no existe en realidad una edad de hierro, sino dos tipos de existencia humana rigurosamente opuestos: en uno coloca a la *diké* (justicia) y en el otro a la *hybris* (la soberbia);<sup>353</sup> como si fuesen el bien y el mal. Esta idea será retomada después por Platón, quien en *República* hablará de la templanza o dominio sobre los placeres y las pasiones como la virtud que tiene que reemplazar a la desmesura (*hybris*).<sup>354</sup>

E. Nicol, por su parte añade, que en *Los trabajos y los días* puede encontrarse por primera vez la conciencia retributiva; o sea, los dioses griegos se sentían agraviados en su ser mismo por la *hybris* humana y esa ofensa exigía una retribución a la que se llamará "némesis" y que consistirá en la sanción privada por el acto en cuestión. La mujer como causante de los males y ambos -hombre y mujer- impelidos a cometerlos, requerirán ser sancionados íntimamente por la culpa y el remordimiento. De esta retribución divina -hace la observación E. Nicol-, no se habla en los textos homéricos, porque los personajes épicos eran todos de dimensiones excesivas, no precisamente moderados.<sup>355</sup>

En definitiva, en *Teogonía*, Hesíodo lleva a cabo una recomposición de los mitos que encontró en su entorno, muchos de ellos más antiguos que los que presenta Homero. Relata en esta obra los diferentes estadios que condujeron a Zeus a

<sup>353</sup> Cf. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op., cit., p. 28. Vid., también: KIRK, *El mito op.*, cit., pp. 242-245.

<sup>354</sup> Cf. *República*, 430e.

<sup>355</sup> Cf. NICOL, E. *La agonía de Proteo*, op., cit., p. 101. En las épocas arcaica y clásica veremos reaparecer los conceptos: 'hybris', 'némesis', 'até', 'tyché' y 'diké'.

obtener su supremacía. Pero estos mitos presentan, no sólo una sistematización y racionalización como la que encontramos en Homero, sino que pretenden, además, decir la verdad sobre los dioses, lo cual significa, que la actitud religiosa se ha vuelto reflexiva, por lo que Hesíodo se constituye en el precursor de la filosofía. Por otra parte, como tiene una clara conciencia de enseñar la verdad, emprende una franca moralización por eso su Zeus pasa a ser una fuerza moral cuya mano es su hija *Diké* (la justicia), y va a considerar dos tipos de existencia humana: la que se deja guiar por la justicia y la que sucumbe a la *hybris* (soberbia o desmesura). También con él aparece por primera vez la conciencia retributiva (*némesis*) como sanción privada o culpa. Nada de esto vimos en Homero. La moralidad que empieza a emerger en Hesíodo, será después desarrollada ampliamente por los filósofos clásicos.

El legado de Homero y Hesíodo se implantó firmemente en Grecia, de modo -manifiesta G. S. Kirk-, que los griegos, desde los siglos IX y VIII a. C., vivieron y se expresaron en los términos que esa tradición les marcó;<sup>356</sup> pero cuando la épica, que fue la guardiana de la tradición, sucumbió ante testimonios que se consideraron más eficaces (como fue el caso de la filosofía) -afirma contundentemente J. Burckhardt-, dejó de sostener a la comunidad en sus valores fundamentales.<sup>357</sup> Efectivamente, -argumentará F. Jesi-, después de Hesíodo sobreviene la crisis de la poesía épica, que coincide, no accidentalmente, con el comienzo de la especulación filosófica, y desde entonces, las formas

<sup>356</sup> Cf. KIRK, *El mito*, op., cit., p. 258.

<sup>357</sup> Cf. BURCKHARDT, op., cit., p. 41.

preferidas del discurso mitológico serán la lírica y la tragedia.<sup>358</sup> Desde entonces empezarán a multiplicarse los problemas y a confundirse todo. Veamos -a continuación- cómo se concibieron en la época arcaica: a los dioses, la moralidad y al hombre, en los poetas líricos, filósofos presocráticos y poetas trágicos.

#### 2.4 LA ÉPOCA ARCAICA

La época arcaica fue un tiempo turbulento de extrema inseguridad personal. Apenas se estaba empezando a superar la miseria y empobrecimiento que habían dejado tras de sí las invasiones dorias, cuando surgieron nuevas dificultades: la gran crisis económica del siglo VII a. de C., que fue seguida por grandes conflictos políticos en el VI.<sup>359</sup> Fue también un tiempo de fuertes luchas intestinas, donde los aristócratas sucumbieron frente a los tiranos, y algunos de ellos (como Clístenes y Pisístrato) llevaron a cabo reformas de tipo social, político y económico que prepararán el ascenso de la democracia en la época clásica. Esta época arcaica se extiende de Homero a las guerras con los persas, momento que dará comienzo la época clásica.

Los grandes hombres de esta época son bastante paradójicos por estar situados entre dos mundos: uno antiguo y sagrado, y otro profano que empieza a emerger lenta pero firmemente, con la filosofía jonia. A esta época pertenecen:

---

<sup>358</sup> Cf. JESI, *op. cit.*, p. 6.

<sup>359</sup> Datos proporcionados por DODDS, *op. cit.*, p. 54.

Hesíodo, como ya se mencionó *supra*, el historiador Herodoto, el estadista y poeta Solón, los poetas líricos: Píndaro, Teognis, Tirteo, Arquíloco, Estesícoro y Simónides y los poetas trágicos Esquilo y Sófocles, aunque Esquilo presenta tradiciones muy antiguas en algunas de sus obras, como veremos *infra*, y bien podría ser fiel representante de la época anterior. De todas formas, se incluirán todos ellos en la época clásica, para darle unidad al tema y poder engarzar al último trágico (Eurípides) con la filosofía.

Lo primero que se destaca en este nuevo momento es que los poetas, que siempre se han sentido los educadores del pueblo, propugnan por una formación consciente del hombre diferente a la homérica, además de que se contraponen a los filósofos jonios, que irrumpen con un espíritu totalmente opuesto. Veámoslo.

#### 2.4.1 Los poetas líricos

Todos los poetas se hallaban profundamente inmersos tanto emocional como intelectualmente en el universo tradicional del mito; por eso, los líricos arcaicos aluden a los mismos dioses y héroes que Homero y Hesíodo, pero sin esa preocupación por exponer sistemática y ordenadamente a los personajes míticos. Sin embargo la poesía de Píndaro -apunta W. Jaeger-, relata mitos de una antigüedad enterrada en el suelo materno, mucho más lejana que la epopeya.<sup>360</sup>

---

<sup>360</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 197.

En época tan turbulenta y ante la necesidad de paz, hubo varios tipos de reacciones: 1) De la primera son exponentes tanto Teognis, Solón como Píndaro -observa W. Jaeger-, cuando construyen poemas en defensa de la nobleza con la conciencia, principalmente, de defender las ideas religiosas de ésta, que no eran sino las ideas religiosas tradicionales;<sup>361</sup> 2) La segunda consiste en una ola de legalismo, traducida como una lucha por la justicia, que en el terreno social condujo a un imperativo en la distribución de los bienes de la vida, y en el terreno religioso a una igualación de los destinos, que se traducía en que a determinada cantidad de felicidad correspondía una misma medida de desgracia; este pensamiento se expresó en la doctrina de la *hybris* y *némesis* (de la soberbia de los hombres y de su represión por los dioses) - que se tratará a continuación-, y en una divinidad (Zeus) que se constituirá en el protector de la justicia (todo esto ya fue encontrado en Hesíodo); y por último. 3) El resurgimiento del misticismo, como un intento de hacer saltar las fuertes ataduras de la religión cívica que no establecía relación entre el hombre y sus dioses, por cultos donde se experimentaba la unión con la divinidad, como fueron los Misterios de Eleusis,<sup>362</sup> que como vimos *supra*, son mitos y cultos muy antiguos -en íntima conexión- que adoptaron el secreto como medio de sobrevivencia.

Estas tres corrientes llegarán a la época clásica como posiciones políticas divergentes (aristocracia vs.

---

<sup>361</sup> Vid., *ibid.*, p. 118 ss.

<sup>362</sup> Vid., para estos dos últimos puntos: NILSSON, *op. cit.*, pp. 40, 205-206. En la religiosidad, la justicia había significado en Homero "la aspiración a dar a los dioses lo que les pertenece", que se tradujo en la época arcaica por: "dar a cada quien lo que le pertenece".

democracia), por un lado; y por el otro, como proyectos educativos opuestos (educación tradicional vs. nueva educación). Los misterios continuarán durante muchos siglos más y constituirán una parte importante de la educación del pueblo griego, como se verá más adelante. Pero quizás sea en la moralidad donde podamos detectar mejor el talante de los poetas de esta época, así, como en las relaciones cuerpo-alma, el espíritu ilustrado naciente.

#### 2.4.1.1 La moralidad arcaica

Como acertadamente expone E. R. Dodds, cuando pasamos de Homero a la literatura fragmentaria de la época arcaica (la poesía lírica) transitamos de la cultura de la "vergüenza" a la cultura de la "culpa", porque fue el crecimiento gradual del sentimiento de culpa (como se vio en Hesíodo) lo que transformó a la *até* en un castigo, a las Erinias en servidoras de la venganza y a Zeus en una personificación de la justicia cósmica.<sup>363</sup> Se transita, pues, de una cultura temerosa de la deshonra y el ridículo por el error cometido (como fue la homérica) a una cultura del remordimiento o pesar interno que provoca la mala acción (cultura que llega hasta nuestros días). Otra de las cosas que más sorprende - amplía E. R. Dodds-, es la conciencia viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre, que tiene su

---

<sup>363</sup> Cf. DODDS, *op. cit.*, pp. 31 y 39. Las Erinias eran servidoras de la Moira (determinación, destino, muerte) y cumplían sus órdenes que eran leyes de la naturaleza; a su vez, la justicia (*Diké*) era una hija de Zeus, pero no la función primordial de este dios; por eso que Zeus sea la personificación de la justicia lo convierte, no en un dios, sino en "la divinidad".

correlato religioso en el sentimiento de hostilidad divina en el sentido, de que a los dioses les duele la felicidad humana, o sea, son envidiosos de los hombres (*phthonos*).<sup>364</sup> Esa idea ya había sido expresada por Homero, aunque al hombre homérico no la tomó muy en serio, porque no siente culpa. La diferencia en la época arcaica consiste en una reacción emocional distinta con un acento nuevo en la desesperación y un énfasis nuevo y amargo en la futilidad de los propósitos humanos.<sup>365</sup> Por ejemplo Simónides lo expresa con las siguientes palabras:

Zeus controla el cumplimiento de todo cuanto existe y dispone como quiere. Pero la perspicacia no es cosa de los hombres: vivimos como bestias, siempre a merced de lo que nos traiga el día, sin saber nada del resultado que el dios reservará a nuestros actos.<sup>366</sup>

En estos versos vemos reflejado el sentir arcaico transmitido por los poetas.

Sólo al final de esta época, y a principios de la clásica, observa E. R. Dodds, la idea de envidia de los dioses se constituirá en una amenaza opresiva, expresión de una amenaza religiosa, y a veces, los autores de esa época moralizarán, interpretándola como *némesis* (justa indignación de los dioses); esto lo llevan a cabo introduciendo un eslabón moral: el éxito produce en los hombres complacencia, que a su vez engendra la *hybris*,<sup>367</sup> como vimos en Hesíodo.

<sup>364</sup> Vid., de HERODOTO: Solón, 1.32; Amasis, 3.40 y Artabaanus, 710, en DODDS, *op.*, cit., p. 40.

<sup>365</sup> Cf. DODDS, *op.*, cit., pp. 40 y 41.

<sup>366</sup> SIMÓNIDES DE AMORGOS, 1.1 *ss.*, citado por DODDS, *op.*, cit., p. 40.

<sup>367</sup> Cf. DODDS, *op.*, cit., pp. 41 y 42.

Otra idea que surgió en la época arcaica -trae a colación E. R. Dodds-, era la de la culpa heredada, por la que el pecador que se salía con la suya, sería castigado en sus descendientes; se propagaron además temores como el de la contaminación (*miasma*) y su correlato: el deseo de purificación ritual: *kátharsis*.<sup>368</sup> Estas ideas -subraya E. R. Dodds-, por la creencia en la solidaridad de la familia, se consideraban como leyes de la naturaleza de la época antigua; pero las purificaciones eran sencillas y no estaban en manos de profesionales. Por otra parte, los impulsos irracionales que en la época homérica eran considerados como parte del yo, cambian cuando hace su aparición en la época arcaica -observa E. R. Dodds-, la *moira* individual, que es una especie de "suerte" o "fortuna" individual que le viene dada al hombre desde su nacimiento,<sup>369</sup> se trata de una especie de karma, por lo que no es de extrañar, que este mismo autor añada, que la individualización de la *moira* sumada a la necesidad de racionalizar los inexplicados sentimientos de culpa, traerá como consecuencia la teoría de la reencarnación platónica.<sup>370</sup>

Como se habrá podido observar, esta moral arcaica es análoga a la moral de Hesíodo (al fin y al cabo de la misma época). Pero veamos cómo se concibe en ella al cuerpo y al alma.

#### 2.4.1.2 Las ideas de cuerpo y alma

<sup>368</sup> Cf., *ibid.*, pp. 44 y 46. La *kátharsis* en Teofrasto, Hipócrates, Platón y Aristóteles, se separó de su contexto religioso y se aplicó al campo de la psicología. Véase también nota 322 en p. 133.

<sup>369</sup> Cf. DODDS, *op.*, cit., p. 52.

<sup>370</sup> *Vid.*, *ibid.*, p. 148.

En el siglo VI a. C., entre los jonios, el 'yo' (que se denota con la palabra '*psyché*') -dirá E. R. Dodds-, será el yo emocional y no el racional;<sup>371</sup> y como tal, la sede del valor, de la pasión, la compasión, la ansiedad, más no del apetito animal; sin embargo, con la irrupción de las creencias órficas en esta misma época -comentará T. M. Robinson-, la *psyché* empezó a verse como una mejor candidata que el cuerpo para ser la persona verdadera, porque se creyó, no sólo que sobrevivía al cuerpo, sino que estamos vivos por el alma, y también por ella somos racionales y agentes responsables. En esta época, comentará el mismo autor, el orfismo tenía simpatizantes sólo entre los intelectuales, uno de ellos era Píndaro.<sup>372</sup> En el orfismo, el alma está separa del cuerpo, lo sobrevive y constituye nuestro yo racional y responsable. Ya desde este momento -entre los intelectuales- esta idea empieza a ser aceptada, desbancando con ello la sostenida por Homero, pero sobre todo, supondrá la división del hombre en su interior y tendrá serias repercusiones en el modo de concebirse al hombre, y por ende en la educación.

Recapitulando:

- En los poetas de la época arcaica encontramos un legado más antiguo que el que presentaron Homero y Hesíodo y sin ninguna preocupación por exponerlo en una forma sistemática y ordenada, por lo tanto sin asomos de racionalización.

---

<sup>371</sup> Cf., *ibid.*, p. 136.

<sup>372</sup> Cf. ROBINSON, *op. cit.*, p. 2.

- En ellos se encuentra presente con mayor claridad (como en Hesíodo), la doctrina de la *hybris* y de la *némesis* (soberbia del hombre y castigo de los dioses). Asimismo hace su aparición el concepto de justicia (en la figura de *Diké*, hija de Zeus), que ya no consiste como en Homero en dar a los dioses lo que les pertenece, sino a cada ser humano. Esto es producto de una ola de legalismo que condujo al imperativo de la distribución de los bienes de la vida, asemejándose con ello a las formas igualitarias que imperaron en la Creta minoica antes de las invasiones, pero colocadas éstas en un contexto religioso diferente. En la época arcaica la cultura de la vergüenza (propia de Homero) transita a la cultura de la culpa.

- Se observa también una conciencia viva de la inseguridad humana, en términos de discursos sobre la condición desvalida del hombre. Esta condición se expresó en el concepto de envidia de los dioses (*phthonos*). Correlativamente aparece, la culpa heredada por los descendientes y el aumento de las purificaciones rituales, así como el concepto de *moira* individual, que es una especie de suerte o fortuna que le viene dado al hombre por nacimiento. Todo esto supone, que los mitos ya no están cumpliendo su papel de brindar protección y cobijo al hombre, porque el hombre se siente solo y no inmerso en la divinidad.

- En un principio en la época arcaica el yo era el 'yo emocional', ya no el cuerpo como en Homero; pero con la irrupción de las doctrinas órficas entre los intelectuales, empezó a considerarse que el alma sobrevive al cuerpo porque es inmortal y ella es la mejor candidata para ser la persona verdadera.

De todas formas, a pesar de los cambios que se dieron en las relaciones cuerpo-alma y en la moralidad, entre los poetas de la época arcaica dominó un profundo sentido religioso; aunque lo que Píndaro o Esquilo expresaron sobre los dioses, con una intención reformista, apenas dejó huella en la religiosidad de sus contemporáneos. Y es que ciertos movimientos filosóficos, como los que trataremos a continuación, colaboraron poderosamente, desde finales del siglo VII hasta el siglo V a. C., a la ruptura de los vínculos del hombre con la divinidad, con el consiguiente desmoronamiento de la religiosidad, y con ello, de los mitos y cultos asociados a ella.

Pero veamos la influencia que tuvieron para la educación mítico-religiosa, las ideas que presentaron los filósofos presocráticos.

#### 2.4.2 Los filósofos presocráticos

La ilustración<sup>373</sup> no se inicia con los sofistas -dira E. R. Dodds-, sino con los filósofos jónios, y va a actuar particularmente en: Anaximandro Jenófanes, Heráclito, Pitágoras; y más tarde en: Parménides, Anaxágoras y Demócrito,<sup>374</sup> para seguir después con Eurípides, Sócrates y Platón. Con ellos se va a producir la mutación del pensamiento mítico-religioso en pensamiento racional. Es

---

<sup>373</sup> Con este concepto queremos referirnos al surgimiento de la filosofía como a un período ilustrado, mas no a la ilustración que tendrá lugar en el siglo XVIII.

<sup>374</sup> Vid.: DODDS, *op.*, *cit.*, p. 72, y ALSINA, *op.*, *cit.*, p. 95.

decir -explicará C. García Gual-, hará su aparición la crítica al mito, y la búsqueda de nuevas formas de explicar el mundo mediante un nuevo método fundado en razón, con objeto de encontrar un fundamento y causas a los mismos fenómenos que el mito daba como producidos por los seres divinos o heroicos.<sup>375</sup> Pero en lo que se refiere al cambio de fundamento en la educación, tendremos que esperarnos a Platón, quien elaborará una teoría del Ser y del conocer, la cual sostendrá la teoría del hombre de la que derivará su teoría de la educación y su programa educativo, para que ésta fuera la fundamentación racional que precisaba la educación griega de la época clásica, misma que contrapondrá a la educación tradicional.

Nos detendremos en los filósofos presocráticos, porque vamos a encontrar en ellos las primeras preguntas filosóficas, preguntas racionales acerca de la totalidad (luego de la divinidad). Nos interesan, particularmente, los cambios que se van a ir dando en la concepción de los dioses (o de la divinidad), porque van a suponer, desde respuestas cercanas a la religión de la diosa (y no a la olímpica), hasta un ataque a los dioses y con ellos a la concepción mítica del mundo, la cual se consolidará en una idea de Dios monoteísta y en la relativización de las ideas religiosas. Con todo ello, se empezará a destruir la mitología de los dioses (politeísmo) y a desmoronar el edificio de las ideas tradicionales. Esto se llevará a cabo a partir de una crítica de la poesía de Homero y Hesíodo, lo cual significa también una lucha contra la educación que tenía su base en la épica de estos poetas. Esta crítica incipiente marcará la pauta a

---

<sup>375</sup> Cf. GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 44.

seguir a los filósofos clásicos, particularmente a Sócrates y a Platón. Poco a poco la filosofía presocrática irá desalojando todo lo que tiene que ver con el mito y a elaborar unos métodos racionales para llegar a la verdad, la cual ya no será revelada por la divinidad. Interesa también seguirles la pista a los conceptos de alma y cuerpo, porque en Platón formarán parte integrante de su teoría del hombre. Este último y los demás temas mencionados, van a ser abordados en el próximo apartado, aunque vamos a omitir en él otros que tratan estos filósofos, porque no tocan los puntos que son de interés en esta investigación.

#### 2.4.2.1 La escuela jónica

Los primeros filósofos jónios (Tales y Anaximandro), buscan con el pensamiento, el origen, la naturaleza del universo y los procesos que se producen en él. Estos filósofos pretenden -observa M. Eliade-, acceder a la fuente de donde surgió lo real para, identificando la matriz del ser, develar su misterio.<sup>376</sup> Tales busca el principio racional de unidad de todas las cosas, el cual lo encuentra en el agua. Esta respuesta del filósofo se asemeja a una idea mitológica en la cual se dice, que la vida procede de las aguas primordiales. Pero lo más preponderante en él, para esta investigación, es que le atribuyen la siguiente frase sobre los dioses: "todas las cosas están llenas de dioses" o "todo está lleno de dioses".<sup>377</sup> Según W. Jaeger significa que

<sup>376</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., p. 139.

<sup>377</sup> TALES citado por ARISTÓTELES. De l'âme, A5, 411a y PLATÓN, *Leyes*, 899b. Esta idea suya se asemeja mucho a aquellas palabras que dijera

todo este mundo que nos rodea y que nos es tan familiar está lleno de dioses y de los efectos de su poder.<sup>378</sup> E. Nicol piensa, que se está refiriendo a la divinidad como principio cósmico, por lo que empieza a cambiar el modo cómo el hombre concibe a las divinidades.<sup>379</sup> W. Otto especifica por su parte, que "lo divino" no es lo absolutamente otro, sino lo que nos rodea, en lo cual vivimos y respiramos y que los dioses homéricos son formas primordiales de la vida infinita del universo, que se revelan en lo más elemental, como en lo vegetal, lo animal y hasta en el rostro humano.<sup>380</sup> En opinión de M. Eliade, Tales está atacando la concepción homérica.<sup>381</sup> Efectivamente, ataca la concepción homérica y está más cerca de la interpretación de W. Otto; pero pensamos, que en realidad Tales se remonta a la religión antigua de la Diosa, donde ella era la contenedora de todas las cosas y además se mostraba en los diferentes elementos naturales, es decir, era una religión monoteísta y politeísta (trascendente e inmanente) al mismo tiempo, como ya se mencionó *supra*, y esta religión no tenía nada que ver con la olímpica.

Anaximandro, por su parte, a la pregunta: ¿cuál es el origen de todas las cosas?, contesta: el *apeirón* ("aquello de lo que brotan todas las cosas y a lo que toda cosa retorna").<sup>382</sup> Según W. Jaeger se trata de "lo divino" como un principio absoluto, que no nace, no muere y lo abarca todo,

---

Heráclito a unos visitantes que le llegaron: "Entrad. También aquí hay dioses" (vid. ARISTÓTELES. *De part. Anim.* I 5, 645a 17. HERÁCLITO, A 9, en JAEGER. *La teología...*, op., cit., p. 28.

<sup>378</sup> Cf., *La teología...*, op., cit., p. 28.

<sup>379</sup> Cf. NICOL, *La agonía de Proteo*, op., cit., p. 71.

<sup>380</sup> Cf. OTTO, *Teofanía*, op., cit., pp. 66 y 98.

<sup>381</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., pp. 187-188. Emparentada con la idea de que Zeus es la personificación de la justicia y, por lo tanto, "la divinidad" por excelencia.

<sup>382</sup> ANAXIMANDRO, A 9.

lo cual no está presente en la concepción de los dioses de Homero y Hesíodo.<sup>383</sup> Por su parte M. Eliade interpreta, que Anaximandro propone una concepción total del universo sin dioses ni mitos.<sup>384</sup> Pero nos parece más bien que de nuevo el *apeirón* está haciendo referencia a la Diosa, como la Gran Madre Naturaleza que lo abarca todo y de donde todo sale y todo regresa. En otro fragmento este filósofo dice: "Pero cualesquiera que sean las cosas de donde procede la génesis de las cosas que existen, en esas mismas tienen éstas que corromperse por necesidad, pues estas últimas tienen que cumplir la pena y sufrir expiación que se deben recíprocamente por su injusticia, de acuerdo con los decretos del Tiempo".<sup>385</sup> Aquí sí da la impresión de que Anaximandro se está refiriendo al karma que tiene que ser expiado, de alguna forma, en alguna vida; pero W. Jaeger, F. Nietzsche y E. Rohde interpretaron la pena y expiación de las cosas como que al nacer, las cosas se individualizan y éste es un crimen que tienen que expiar.<sup>386</sup> Sostiene por su parte W. Jaeger, que Heráclito dijo algo parecido: "éstas viven la muerte de aquéllas, mientras que aquéllas mueren la vida de éstas".<sup>387</sup> La idea de expiación del pecado heredado ya vimos (*supra*) cómo se inició en la época antigua y adquiere nuevas connotaciones en la arcaica.

En el caso de los dos filósofos, si bien la pregunta que se infiere es filosófica, es decir, racional, la respuesta es del orden de lo mitológico, e incluso de la mitología más

<sup>383</sup> Cf. JAEGER, *La teología...*, op., cit., pp 29 ss.

<sup>384</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., p. 188.

<sup>385</sup> ANAXIMANDRO, A 9.

<sup>386</sup> Vid.: NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia*. Edit. Alianza Editorial. México 1995, p. 429, y ROHDE, op., cit., p. 119, citados por JAEGER, *La teología...*, op., cit., p. 40.

<sup>387</sup> HERÁCLITO. B 62, en JAEGER, *La teología...*, op., cit., p. 41, aunque pudiera estarse refiriendo W. Jaeger más bien al fr. B 88.

antigua que existió en Creta antes de las invasiones -que efectivamente no es la olímpica de la que habla Homero-, y que muchos aspectos de ella fueron mostrados en la época arcaica por los poetas, como ya se comentó en su momento.

Pitágoras de la isla de Samos, a diferencia de los anteriores, además de haber sido filósofo, fundó una secta que practicaba una vida ascética con mandamientos muy similares a los que circulaban en la religión antigua, a los que incluyó otros moralizantes y sobre la sabiduría de la vida. Estos escritos circulaban con el nombre de "Versos de oro."<sup>388</sup> Construyó su sistema de creencias morales con base en la creencia en la trasmigración de las almas que tomó del orfismo, asegura E. Nicol;<sup>389</sup> pero que según E. R. Dodds, procede de las experiencias chamánicas que debieron tener tanto él como Empédocles (quien hablaba de sus vidas pasadas), de las que derivaron, que un alma o yo separable mediante técnicas apropiadas, puede retirarse del cuerpo aún durante la vida, un yo que es más viejo que el cuerpo y que le sobrevive. Estas creencias -observa este mismo autor-, le debieron de producir a Pitágoras un horror al cuerpo y una reacción contra la vida de los sentidos, es decir, fueron interpretadas en un sentido moral con lo que apareció el puritanismo y con él una cultura de culpa,<sup>390</sup> que abrirá la puerta al dualismo cuerpo y alma platónico, en el contexto de la teoría sobre el hombre de este filósofo. Sin embargo esa

<sup>388</sup> Vid. MARTÍNEZ, J. L., (comp.) *Grecia. El mundo antiguo*. Edit. SEP. México 1984, pp. 236-239.

<sup>389</sup> Vid.: NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 179, y BUCKHARDT, I *Historia de la cultura griega*. Vol. III, Edit. Obras Maestras. Barcelona 1953, p. 411

<sup>390</sup> Cf. DODDS, op., cit., pp. 144 y 149. Vid., también: DIÓGENES LAERCIO, VIII, 3. En la experiencia chamánica del viaje astral, el alma sigue ligada al cuerpo, y si esa liga que los une se llegase a cortar, el hombre moriría.

vida que implantó Pitágoras asemeja más a la forma de vida que llevan en monasterios budistas e hinduistas, en los que se practican ascetismos, meditación que incluye experiencias chamánicas y donde subsiste la creencia en la reencarnación.

También a este mismo filósofo se le atribuye la primera crítica a los poetas Homero y Hesíodo, a quienes decía haber visto en el Hades expuestos a las más duras penas.<sup>391</sup> Y ya sabemos que la polémica contra Homero y Hesíodo, contra la poesía o contra los dioses, no es sino una polémica contra el mito y el culto, que la continuarán algunos de los filósofos a los que nos vamos a referir y que retomará después Platón.

**Heráclito** de Éfeso, fue denominado por sus contemporáneos el "oscuro", debido a que escribía aforismos muy enigmáticos, los cuáles era preciso descifrar. Ya comentamos que para este filósofo, al igual que para Tales, todo debía de estar lleno de dioses, porque en su casa los había.<sup>392</sup> También hace referencia a un *logos* universal por el que todas las cosas acontecen, y que todo lo abarca, lo comprende y lo gobierna.<sup>393</sup> Una especie de Conciencia universal, que el Shivaísmo de Cachemira consiste en una energía divina inteligente que crea, impregna y sustenta todo lo que hay en el cosmos.<sup>394</sup> Se asemeja -bastante- al apeirón de Anaximandro. En otros fragmento expresa Heráclito lo siguiente: "todas Leyes humanas están nutridas por una sola, la divina, pues tiene tanto poder cuanto quiere y basta para todo e incluso sobra";<sup>395</sup> y "la sabiduría consiste en decir, y

<sup>391</sup> Vid. DIÓGENES LAERCIO, VIII, 13.

<sup>392</sup> *Loc.*, cit.

<sup>393</sup> Frs. B 1 y B 72. Diels.

<sup>394</sup> Vid. *Bhagavad Gita*.

<sup>395</sup> Fr. B 114. Diels.

hacer cosas verdaderas, y obrar de acuerdo con la naturaleza".<sup>396</sup> Esto supone que hay una ley universal que no es sino una ley divina que rige las acciones de los hombres. Se trata, pues, de la ley del karma que ya se ha mencionado, que tiene como finalidad, que el hombre consiga armonizar con la naturaleza y tomar conciencia de su ser divino.

Un aspecto central de este filósofo es el concepto de unidad ("todas las cosas son uno"), pero esta unidad se lleva a cabo en y por la diversidad, es decir, Heráclito proclama: la "unidad de los contrarios"; es decir, la idea de un Absoluto trascendente (unidad) que crea un universo immanente (diversidad). Para expresar y mostrar cómo opera este principio de contradicción, emplea ejemplos cosmológicos.<sup>397</sup> Ese Absoluto es no dualista, de modo que los dualismos (macho-hembra, hombre-divinidad, bueno-malo) tienen que ver con el hecho de no reconocer la unidad que encierra la diversidad manifiesta en la que se desarrolla la vida humana. Es por esta razón que considera que todos los hombres están dormidos y que sólo cuando descubren la no dualidad, que todo es la divinidad, despiertan o se iluminan.

El principio de la "unidad de los contrarios", como pudimos ver en el capítulo anterior, era revelado en el mito por medio del lenguaje simbólico, que tiene el poder de hacer llegar ese misterioso mensaje a cualquier hombre. Heráclito expresa lo mismo a través de aforismos que no fueron entendidos en su tiempo, por eso se le llamó "el oscuro", pero que hoy en el contacto con las culturas orientales se

---

<sup>396</sup> Fr. B 112. Diels.

<sup>397</sup> Sobre la unidad vid.: Fr. B 50, y sobre la unidad de los contrarios vid.: Frs. B 8, B 10, B 51, B 54, B 57, B 58, B 59, B 60, A 61, B 67, B 80, B 88 y B 111. Diels.

tornan claros. Por otra parte, en otro fragmento muy hermoso dice: "No llegarías a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aún recorriendo todos los caminos: tan profunda dimensión tiene".<sup>398</sup> Al parecer, el filósofo se está refiriendo al *Atman*, el ser interno (o yo puro) del que se habla en la *Bhagavad Gita*, en el que indagando en sí mismo, el hombre se descubre formando una unidad con el Absoluto o Conciencia Universal.<sup>399</sup> Este conocimiento proviene de una experiencia religiosa, cercana a la que debieron hacer posible los grandes mitos (y cultos) en la época antigua, o a experiencias superiores de iniciación que han llevado a cabo, a lo largo de la historia: sabios, santos, videntes y gurús. Heráclito debió de tener una experiencia tal, cuando se escudriñó a sí mismo;<sup>400</sup> es decir, cuando meditó. Y, esta "alma" de la que nos habla Heráclito es un elemento esencial de la totalidad (no como después lo será en Sócrates), además de que no cabe en ella dualidad. Por lo que vemos, Heráclito habla de un hombre poseedor de un alma insondable que armoniza con el Cosmos porque está integrado en él por Leyes que todo lo rigen. Es preciso mencionar, que respecto a Homero expresa, que: "merecía ser expulsado de los certámenes de poetas o azotado"; aunque también comenta que "Homero es el más sabio de todos los griegos"<sup>401</sup> Esta ambivalencia es frecuente y sintomática del respeto que imponía Homero. También lleva a cabo algunos ataques a la religión popular,<sup>402</sup> lo cual no sería extraño, porque desde el nivel que él alcanzó en sus prácticas espirituales, lo que veía le debía de parecer alejado de la verdadera espiritualidad e insulso.

---

<sup>398</sup> Fr. B 45. Diels.

<sup>399</sup> Vid.: CAMPBELL, *El mito*, op., cit., p. 253 ss, y CROSS, op., cit.

Apéndice II.

<sup>400</sup> Vid., fr. B 101. Diels.

<sup>401</sup> Fr. A 42 y B 56. Diels.

<sup>402</sup> Fr. B 14 y B 15. Diels

Por todo lo expresado, Heráclito se constituye en un visionario a quien se le revela el sentido oculto de todo cuanto existe en el mundo como una totalidad y en la vida del hombre como parte integrante de la misma. El filósofo catalán E. Nicol, nos comenta, que encontró en la filosofía de este filósofo la primera teoría antropológica de occidente, al haber ofrecido una teoría del hombre integrada a una teoría del cosmos.<sup>403</sup> E. Nicol establece una relación entre los fragmentos que se refieren al cosmos y los que se refieren al hombre; pero en realidad, exclusivamente en el fr. B 45 mencionado *supra*, Heráclito establece el parentesco alma-cosmos, al decir que el alma es tan ilimitada que abarca el cosmos: el hombre está integrado en el cosmos. Y éste no es solamente un mensaje que transmiten los mitos, sino la idea de lo que es el hombre: un ser divino.

Es preciso mencionar, que desde la comprensión que se lleva a cabo en la educación mítico-cúltico-religiosa, es cosa sabida, que nada tiene sentido sino sobre el trasfondo de la totalidad. En Platón encontraremos también, una teoría del hombre sustentada en una teoría del Ser, mismas que intentará justificar o demostrar racionalmente, como paso necesario para formular su teoría de la educación. Heráclito, hasta el momento, presenta, solamente, el resultado de sus visiones o revelaciones en aforismos que no han sido entendidos entre los filósofos occidentales, porque su filosofía se desenvuelve enteramente en el terreno de una espiritualidad cercana a la mitología -o incluso- superior a ella.

---

<sup>403</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op., cit.*, p. 238.

Posiblemente los filósofos jonios puedan ser considerados los instauradores de la tradición intelectual de occidente, pero sus aportaciones retoman casi totalmente las enseñanzas mitológicas que expresan en un lenguaje racional,<sup>404</sup> o más bien poético -podríamos decir-, lenguaje en el que se ha expresado todo lo misterioso y recóndito. Para estos filósofos, por otra parte, no hay fisura entre mundo y logos. Llama la atención, particularmente, el hecho de que hayan sido más afines a religiones antiguas que a la olímpica.

#### 2.4.2.2 La escuela itálica

A diferencia de los filósofos mencionados, éstos van a ser verdaderos hombres de la ilustración, porque atacarán desde los nuevos conocimientos filosóficos, a los viejos dioses y al esquema mítico del mundo.

Jenófanes, aunque procedente de Asia Menor, será desterrado y viajará a Italia donde fundará la escuela de Elea. El centro de sus ataques recaerá en los poetas Homero Hesíodo, ("puesto que desde los tiempos más remotos, todos aprendieron de Homero..."), y en toda la tradición mítica. De hecho no distinguía entre Titanes, Centauros y otros seres

---

<sup>404</sup> Esta es la tesis fundamental que sustenta F. M. CORNFORD en *De la religión a la filosofía*, publicado en 1912 y en: *Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, de 1952, en VERNANT, J. P. *Mito Y Pensamiento en la Grecia antigua*, op., cit., pp. 335 ss, quien asegura que: los filósofos jónicos no inventan nada, sino que parten de las bases propuestas por la concepción mítica de la realidad, por lo que el mito, en ellos, está racionalizado.

mitológicos.<sup>405</sup> Dice de Homero y Hesíodo, que éstos: "han atribuido a los dioses cosas que los mismos hombres consideran vergonzosas y reprochables: el robo, el adulterio y el engaño"; de esa forma, "relataron un gran número de actos inconvenientes de los dioses".<sup>406</sup> Entonces se pregunta, ¿cómo pueden ser maestros quienes afirman que tales maldades afligen a los dioses? Este ataque es toda una lucha contra la educación mítico-cúltica-religiosa que procede de ellos, con vistas a imponer una nueva educación con base en la filosofía, porque ésta -dirá W. Jaeger-, trae una revolución intelectual que era irreconciliable con el viejo mundo del mito.<sup>407</sup> Esta crítica será retomada por Platón en *República* y le servirá para elaborar una justificación racional a su nueva teoría de la educación y al programa educativo inspirado en ella.

Otras ideas que expresa este filósofo sobre los dioses, tiene que ver con su imagen antropomórfica, cuando se refiere a que: "Los hombres creen que los dioses tuvieron nacimiento, así como lenguaje y aspecto parecidos al de ellos...,...si los bueyes (y los caballos) y los leones tuvieran manos y pudieran dibujar y hacer lo que los hombres hacen, los caballos dibujarían imágenes de dioses semejantes a los caballos y los bueyes semejantes a los bueyes, y harían cuerpos tomando como modelos sus propios cuerpos...,...los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros y los tracios, por el contrario, que tienen los ojos azules y son pelirrojos".<sup>408</sup> De nuevo observamos, que Jenófanes desconocía la forma de infinidad de dioses de la cuenta mediterránea,

---

<sup>405</sup> Vid., frs. A 10 y A 1. Diels

<sup>406</sup> Frs. B 11 y A 12. Diels

<sup>407</sup> Cf. JAEGER, *La teología...*, op., cit., p. 47.

<sup>408</sup> Frs.: A 14, B15 y B 16. Diels.

así como las más antiguas de la religión de la Diosa y de algunos dioses olímpicos, los cuáles no se hacían representar con la forma humana. Pero quizás la crítica más radical de su espíritu ilustrado tiene que ver con la idea de Dios. Jenófanes es el primero que declara la guerra a los viejos dioses de la tradición con estas palabras: "Existe un solo dios, el más grande entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni por aspecto ni por inteligencia.....todo lo ve, todo lo piensa, todo lo oye.....todo lo sacude con la fuerza del pensamiento, sin trabajo.....permanece en el mismo lugar sin moverse para nada, y no le conviene trasladarse de un lado a otro".<sup>409</sup> Con estos fragmentos Jenófanes barre con el antropomorfismo, el politeísmo e instaaura una nueva religión desde la filosofía, de carácter monoteísta. Jenófanes habla -exclusivamente- de un Dios trascendente. Esta aportación de Jenófanes causará mella en Platón y veremos reaparecer en él, una idea de un Dios único unida a una visión moralizadora de la conducta de los dioses. W. Jaeger nos dice por su parte, que a diferencia de Anaximandro, este Dios propuesto por el filósofo presocrático, es un dios consciente y personal;<sup>410</sup> y como en Aristóteles, -observarán W. Jaeger y E. Nicol-, Dios es concebido como un motor inmóvil, un dios noemático, Jenófanes nos encamina, de alguna forma, hacia un dios "pensamiento";<sup>411</sup> que como observará W. Jaeger, nos conducirá de la esfera cósmica a la ética; <sup>412</sup> y también a la intelectual. Este dios de la filosofía que es pensamiento, no tiene nada que ver con los dioses de la mitología que emanan de la naturaleza. Efectivamente, parece ser que el nuevo giro que desea dar

<sup>409</sup> Frs.: B23, B 24, B 25 y A 26. Diels.

<sup>410</sup> Cf. JAEGER, *La teología...*, op., cit., p. 49

<sup>411</sup> Cf., *ibid.*, p. 50, y NICOL, *La agonía de Proteo*, op., cit., p. 74.

<sup>412</sup> Cf. JAEGER, *La teología...*, op., cit., p. 50.

Jenófanes tiene que ver con un ataque a los dioses de la mitología para imponer la nueva religión de la filosofía que se va a ocupar de los asuntos morales e intelectuales; quizás por eso nos dice ese presocrático que: "No es que los dioses desde un principio hayan revelado todo a los mortales, sino que con la búsqueda incesante ellos buscan lo mejor".<sup>413</sup> Pero según el parecer de E. R. Dodds, la contribución más decisiva de Jenófanes fue el descubrimiento de la relatividad de las ideas religiosas, porque desde entonces todo el edificio de las creencias tradicionales empieza a desmoronarse,<sup>414</sup> cuando dice por ejemplo: "Lo cierto es que nadie se pudo pecar jamás de la verdad acerca de los dioses..."<sup>415</sup> Según Jenófanes, ningún hombre ha tenido nunca un conocimiento seguro sobre los dioses, tan sólo opiniones. Este filósofo desconoce el tipo de conocimiento que brindan los mitos. Pero resultará, que esto para los hombres ilustrados del siglo V a. C., será mortal, porque ellos pretenderán con su pensamiento y con su crítica, abarcarlo todo. De esta forma, Jenófanes de Elea denuncia con brutalidad el carácter escandaloso y falso de las tradiciones antiguas que proceden de Homero o de otra parte, y esta tradición se constituye en una gangrena que hay que extirpar. La ciudad desde este momento tiene que ponerse como tarea: amputar sus viejas historias.

Los filósofos que se mencionarán a continuación, aunque denominados presocráticos, van a pertenecer al siglo V a. C.

---

<sup>413</sup> Fr. B 18. Diels.

<sup>414</sup> Cf. DODDS, *op.*, *cít.*, p. 173.

<sup>415</sup> Fr. B 34.

Poco a poco la filosofía empieza a desalojar todo lo que tiene que ver con el mito. Parménides, en su obra: *Vía de la verdad*, observa G. S. Kirk, aunque su proemio aparece lleno de dioses y de alegorías míticas, su contenido no tiene nada que ver con dioses y mitos.<sup>416</sup> A pesar de que diga en él que las Musas le revelaron la verdad, habla más bien -aporta E. Nicol-, de un camino del pensar que hay que recorrer, pues conduce al hallazgo de la misma. Éste será ya el método racional de todo pensamiento filosófico y científico en la posteridad.<sup>417</sup> Es preciso recordar, que la verdad en el mito era una verdad absoluta porque era revelada por la divinidad; donde la cosa revelada (lo trascendente) tiene preeminencia sobre la palabra; mientras que en el *logos* filosófico, la preeminencia la tiene el pensamiento, de ahí la necesidad de llegar a la verdad por medios humanos, como el método. Según M. Detienne, Parménides inaugura el pensamiento del ser y su idealismo de hierro exige que los relatos sobre las cosas de la realidad física y la antigua mitología, queden relegados al desierto del no ser, por lo que se constituyen en un sinsentido.<sup>418</sup> Lo más trascendente será, relata J. M. Vernant, que los dos rasgos que caracterizarán al pensamiento de este filósofo serán: 1) Su rechazo a explicar los fenómenos de lo sobrenatural y de lo maravilloso; y 2) Su ruptura con la lógica de la contradicción que poseía el mito, instaurando una lógica de la no-contradicción que se constituye en la primera forma de la racionalidad.<sup>419</sup> Con estas dos exigencias contradictorias se da la decisiva ruptura con el mito, y el

---

<sup>416</sup> Cf. KIRK, *El mito*, op., cit., p. 258.

<sup>417</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 259.

<sup>418</sup> Cf. DETIENNE, op., cit., p. 134.

<sup>419</sup> Cf. VERNANT, *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*, op., cit., p. 362.

pensamiento racional empezará a adquirir compromisos, que lo alejarán todavía más de él.

Está muy divulgada la opinión, de que existió un texto de Aristóteles, donde decía que había sido Zenón de Elea el creador de la dialéctica;<sup>420</sup> mas sin embargo G. Colli encuentra, que tal invento se debió a su maestro Parménides, quien ya estaba implicado en el torbellino dialéctico al preguntarse: ¿es o no es?, pregunta a la que respondió: "es y no se debe seguir el camino del no ser"; solución - asegura G. Colli-, ofrecida por un sabio, sin la intervención de los dioses.<sup>421</sup> Esto lo hace Parménides -continúa expresándonos G. Colli-, porque desea oponerse al espíritu extremadamente destructivo de una dialéctica existente en el enigma, por su fondo religioso.<sup>422</sup> Desde Parménides, el conocimiento ya no procede de la divinidad, sino de medios humanos: los métodos, como pudimos ver. La dialéctica es el primer método de obtención del conocimiento que después será enterrado y sustituido por Aristóteles. La dialéctica que llevó a cabo Zenón cuando salió en defensa de su maestro, se proponía demostrar que las consecuencias que derivan de afirmar lo múltiple son mayores y peores que las que se quieren derivar de la tesis unitaria. Esta dialéctica que usa Zenón -nos expresa E. Nicol-, consiste en admitir una tesis provisional para efectos de la argumentación (una hipótesis), con el fin de comprobar si sus consecuencias concuerdan o no con el principio mismo, entre sí, o con hechos admitidos por quien

<sup>420</sup> Véanse: DIÓGENES LAERCIO, IX, 29, fr. 65 R; DIÓGENES LAERCIO, VIII, 57; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Dogmat.*, I, 6, 191 Bekker; Fr. 65 R, citado por AUBENQUE. P. *El problema del ser en Aristóteles*. Edit. Taurus. Madrid 1974, p. 246.

<sup>421</sup> Cf. COLLI, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>422</sup> Cf., *ibid.*, p. 94.

propuso la tesis. Aplicada de esta forma, la dialéctica no resuelve nada, sino que se constituye en un instrumento puramente crítico que no busca la verdad, sino que trata de justificar una verdad ya encontrada previamente.<sup>423</sup> Es preciso mencionar que nos interesa la dialéctica, porque se constituye en el primer método racional de obtención de conocimiento que desecha la mediación divina; y además, porque ella tendrá nuevos desarrollos en Sócrates y Platón, como veremos en su momento.

#### 2.4.2.3 la escuela física del siglo V

**Empédocles** (discípulo de Pitágoras) interesa aquí porque proclamaba su doctrina de la trasmigración de las almas. Dice así en *Las purificaciones*: "Es decreto de la Necesidad establecido por los dioses eternos, sellado por amplios juramentos: si alguien críminosamente se mancha las manos con un delito, o si alguien pronuncia un falso juramento, los demonios que obtuvieron vida longeva, los harán vagar entre ellos por tres veces mil estaciones, lejos de los bienaventurados, naciendo bajo forma mortal, en el transcurso del tiempo, cambiando los duros senderos de la vida.....hace tiempo yo fui niño y niña, arbusto, pájaro y pez que salta desde el mar".<sup>424</sup> Los mortales están en esta vida por causa del odio y de sus pecados. Empédocles, al parecer, era chamán -afirma E. R. Dodds-, pero vemos, cómo

<sup>423</sup> Vid.: Parménides, 128c, Fedón, 91 c ss., citados por NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 286.

<sup>424</sup> Frs. B 115 y B 117. Diels

con él principia el puritanismo griego;<sup>425</sup> porque profiere las siguientes palabras: "Alejaos de la culpa.... Ésta es la razón por la cual, apesadumbrados por graves culpas, nunca descargaréis de vuestro corazón las tristes angustias".<sup>426</sup> Por medio de estas enseñanzas pretende liberar a sus contemporáneos de temores y flaquezas, para que logren purificarse y poder vivir eternamente con los bienaventurados. La creencia en la reencarnación y en el *karma* refiere más bien a lo que hoy son las religiones orientales, como ya hemos mencionado.

*Anaxágoras* por su parte, habla ya como un astrónomo, es el intelectual puro. No se contamina para nada de religión, dice W. Jaeger.<sup>427</sup> Con él se inicia la primera tentativa de explicar el mundo, su origen y los fenómenos de la naturaleza de un modo físico, científico, con: observaciones, comprobaciones, etc.

Con este filósofo podemos ver el camino recorrido desde los primeros filósofos físicos y jónicos. En contra de la opinión de J. Burnet, J. P. Vernant dice, que C. R. Cornford descubre que la física jónica, no tiene nada en común con lo que nosotros llamamos ciencia, porque ignora todo acerca de la experimentación, no es el producto de la inteligencia que observa directamente la naturaleza, sino que más bien se pregunta ¿cómo un mundo ordenado ha podido emerger del caos?, y en su respuesta se perfilan las figuras de las antiguas

---

<sup>425</sup> Cf. DODDS, *op.*, *cit.*, p. 150.

<sup>426</sup> Frs. B 144 y B 145. Diels

<sup>427</sup> Vid. JAEGER, *La teología...*, *op.*, *cit.*, p. 155

divinidades de la mitología.<sup>428</sup> Sin embargo la de Anaxágoras sí tiene que ver con ella (la ciencia).

Recapitulando:

-Los filósofos jonios llevan a cabo preguntas filosóficas (racionales), pero su respuesta se mantiene en el terreno mítico, incluso, más cercana a la mitología antigua.

-Por influencia del orfismo, entre los intelectuales (p., e., Pitágoras,) el alma se separa del cuerpo y le sobrevive, porque es inmortal y racional. Esto produjo un horror al cuerpo y la necesidad de purificarlo constantemente. El hombre deja de ser una unidad integral.

-En Heráclito, el hombre es poseedor de un alma insondable que armoniza con el cosmos porque está integrada en él por Leyes que todo lo rigen, de donde obtiene la idea de que todas las cosas son una, es decir, la unidad de los contrarios, principio de contradicción presente en el pensamiento mitológico. Su filosofía se desenvuelve en el terreno de la mitología más antigua, o quizás, sea el resultado de profundas experiencias espirituales que no fueron entendidas ni en su tiempo ni en el seno de la filosofía occidental.

-Con Pitágoras y Heráclito aparece la primera crítica a los poetas que son los recopiladores y expositores de los mitos que alguna vez revelara la divinidad.

-En los filósofos jonios no se produce fisura entre mundo y *logos*.

-Jenófanes es el primer filósofo en llevar a cabo una severa crítica a los dioses, declara la relatividad de las

---

<sup>428</sup> Cf. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op., cit., p. 336.

ideas religiosas, realiza una denuncia de las ideas escandalosas y falsas de la tradición antigua y propone un Dios único y trascendente (monoteísmo). Como consecuencia, será necesario extirpar toda la tradición antigua que había educado al hombre griego y emprender un camino nuevo. El valor educativo del mito será puesto seriamente en cuestión por este filósofo. Desde este momento empezará su declive como factor clave de la educación griega.

-Parménides instauro un método para llegar a la verdad, además de la lógica de la no-contradicción contraponiéndose a la verdad revelada y a la lógica de la contradicción del pensamiento mítico. En él y después en Zenón, la dialéctica se constituye en el método de obtención del conocimiento.

-Empédocles sustenta también la doctrina de la trasmigración de las almas. En él encontramos una predica insistentemente sobre la mancha que produce todo delito cometido y la necesidad de purificaciones constantes para borrar la culpa, no renacer y poder permanecer con los inmortales.

-Sin embargo, Anaxágoras será el primer científico, y como tal, no tendrá nada que ver con la religión, porque sus verdades las buscará por medio de la observación y la comprobación.

Podemos suponer, entonces, que en este tránsito por la época arcaica, se empieza a socavar la tradición mítico-religiosa y la educación fundada en ella, al mismo tiempo que algunos filósofos (como Pitágoras, Heráclito y Jenófanes) expresan ideas religiosas ajenas a la religiosidad olímpica y más próximas a la espiritualidad oriental. De todas formas, para el tema que nos ocupa, la cuestión es, que sin esta

educación, sin tradiciones, sin "lo viejo"... , se pensará en reemplazarlo por "lo nuevo": "nuevos valores", "nueva educación" y "nuevas modalidades de llevarla a cabo".

Donde se observa con mayor precisión este pasaje de "lo viejo" a "lo nuevo" es en la poesía trágica, por eso vamos a incluirla a continuación. Nos interesa indagar en ella su fuerza educativa, y en la poesía de Eurípides particularmente, los componentes de sus obras que se alejarán del fondo religioso mítico-cúltico, preparando el camino a formas de educación que intentarán socavar y destruir los fundamentos de la educación mítico-religiosa que pervivía en Grecia, negándole con ello la capacidad de educar a los hombres.

Es preciso dedicar un inciso especial a las peculiaridades que tomó la poesía trágica, la cual se desarrolló de formas más antiguas, específicamente -a juzgar por lo que nos dice F. Nietzsche-, del ditirambo, que consistía en un coro que recitaba versos relativos al macho cabrío (consorte de la Diosa Madre).<sup>429</sup> Nuestro interés radica en averiguar, qué transformaciones fue sufriendo el mito en ella, particularmente en Eurípides, en quien observaremos un cambio de temas y de moralidad que contribuirán a su disolución y a la innovación en las formas de educar a los atenienses de la época clásica. A pesar de todo ello, la tragedia cumplió un papel importante en la educación, como se verá posteriormente.

---

<sup>429</sup> Vid. NIETZSCHE. *El nacimiento de la tragedia*, op., cit., pp. 84 ss.

### 2.4.3 La poesía trágica

Esquilo toma la estafeta, y continúa una tradición muy antigua de la que no se ha conservado nada. Este poeta y Sófocles pertenecen por el contenido de su obra, a la época anterior, y como fue común en los poetas de esa época, aporta mitos más antiguos que los de Homero y Hesíodo. Eurípides - como podrá verse a continuación- resulta ser un claro exponente de la ilustración ateniense de la época clásica.

Esquilo, resucitó el antiguo orden de la Diosa en *Las Euménide* (Erinias o Furias), quienes persiguen a Orestes por haber dado muerte a su madre, pero Atenea las retira a las cavernas debajo de la Acrópolis y las persuade, para que desde allí protejan a la ciudad de Atenas, dado que considera, que matar a la propia madre no significa derramar sangre de un familiar. En esta obra se observa cómo el nuevo orden de los olímpicos reemplaza al antiguo, porque, como vimos anteriormente, el matricidio era una de las mayores transgresiones al orden de la naturaleza que se podía llevar a cabo en la religión de la Diosa. Las Euménides se lamentan por boca del coro diciendo:

¡Ah, que pudieran tratarme así!  
 ¡Yo, la mente del pasado,  
 ser arrojada bajo tierra,  
 proscrita, como basura!<sup>430</sup>

---

<sup>430</sup> *Las Euménides* 164, en EISLER, *op. cit.*, p. 91.

En Esquilo el hombre lucha contra el destino y contra los dioses, y aunque la *Antígona* de Sófocles refleja la belleza y el terror de las viejas creencias, en el hombre de este trágico -es opinión de E. Nicol-, las potencias del destino se cruzan con sus pasiones y designios, de forma que la sustancia trágica no se centra tanto en el destino que juega el hombre, sino en la conciencia que éste tiene de su propia condición.<sup>431</sup> A lo que añade W. Jaeger, que lo trágico en el hombre es la imposibilidad de evitar el dolor, pero la reacción de Sófocles no es pasiva como en Esquilo, por lo que la acción dramática será el desenvolvimiento esencial del hombre doliente, que cumple así su destino y se realiza a sí mismo;<sup>432</sup> muy apegado al clima de la época arcaica, como pudimos ver. Esquilo muestra en sus obras, un increíble vigor que imprime a su mensaje religioso -admite W. Jaeger-; Sófocles posee también una piedad profunda, pero no la refleja en sus obras; frente a ellos, el sensible intelectualismo de Eurípides parece débil, por eso necesita cimentarlo con una dialéctica febril en sus personajes.<sup>433</sup>

Efectivamente, los personajes de Eurípides luchan contra su destino, y para hacerlo, hablan una y otra vez sobre su propia tragedia en lugar de limitarse a vivirla, de forma -comenta E. Nicol-, que el autor pone en boca de ellos ideas que son del dominio de la filosofía, por lo tanto, que no tienen nada que ver con la sustancia trágica, entonces se produce lo que ya dijera en la mencionada obra F. Nietzsche, que la intelectualización de la tragedia va a significar la

<sup>431</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op. cit., p. 275

<sup>432</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op. cit., p. 258 ss.

<sup>433</sup> Cf., *ibid.*, pp. 250 y 317.

muerte definitiva del mito.<sup>434</sup> E. R. Dodds ve en la introducción de elementos racionales en la tragedia de Eurípides, no tanto un indicio de la impotencia de la razón humana, sino la duda del propósito racional en la ordenación de la vida humana y en el gobierno del mundo.<sup>435</sup> Es por todo ello, que a Eurípides se le ha llamado el "poeta de la ilustración griega" o lo que es lo mismo el "filósofo de la escena";<sup>436</sup> viene siendo, entonces, el último gran poeta que surgió de Grecia alimentándose del mito, aunque es ya - comenta W. Jaeger-, una figura perteneciente a una nueva época, en la que la filosofía va a convertirse en la guía de la cultura y de la educación.<sup>437</sup>

Pero particularmente, se observan en Eurípides cambios en el antiguo concepto de la culpa y la responsabilidad que no presentaron ni Esquilo ni Sófocles, subraya W. Jaeger.<sup>438</sup> Sus héroes se quejan contra las injusticias del destino; esto es debido -indica J. Alsina-, a que Eurípides ha traído la responsabilidad humana a la tierra, por lo que el hombre ya no puede atribuir la responsabilidad de sus actos a los dioses, debido a que es un hombre libre por naturaleza; lo cual significa, que su bondad o maldad va a depender de sus actos,<sup>439</sup> no de los dioses. Pero con el crecimiento de la libertad individual (que inicialmente era sólo política), se va haciendo más patente el carácter problemático del hombre que se siente -mantiene W. Jaeger-, sujeto por cadenas que le parecen artificiales y que trata de mitigar con su razón.<sup>440</sup>

<sup>434</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 276.

<sup>435</sup> Cf. DODDS, op., cit., p. 178.

<sup>436</sup> Vid. JAEGER, *Paideia*, op., cit., pp. 303 y 311.

<sup>437</sup> Cf., *ibid.*, p. 311.

<sup>438</sup> Cf., *ibid.*, p. 316.

<sup>439</sup> Cf. ALSINA, op., cit., p. 77.

<sup>440</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 313.

Es decir, se produce en él una paradoja: en el momento que lleva a lo más alto su aspiración a la libertad, se ve obligado a reconocer su carencia absoluta de la misma. Veamos las palabras que profiere la anciana Hécuba: "Ningún mortal es libre o esclavo del dinero o de su destino; o la masa que gobierna el estado o las limitaciones de la ley, le impiden vivir de acuerdo con su albedrío."<sup>441</sup> Con Eurípides el hombre es una persona libre, responsable de sus actos, pero un individuo que se ha quedado solo y que no puede ya recurrir a sus dioses, todo lo tiene que encontrar en su interior (mas no en la interioridad de la que nos habló Heráclito). Por ejemplo, Helena considera que su adulterio lo realizó bajo la pasión erótica.<sup>442</sup> Esta es la razón de que se le considere - comentará W. Jaeger-, el primer psicólogo, porque es el descubridor del mundo subjetivo, al inquirir sobre el mundo de los sentimientos y de las pasiones, creando la patología del alma, y al introducir por primera vez en escena la locura con todos sus síntomas, es también, el descubridor del conocimiento racional de la realidad interior.<sup>443</sup> Todo esto indica, que el mundo en que vivía era un mundo sin fe.

Eurípides continúa la línea que ya iniciara Jenófanes y que llegará hasta Platón al criticar su moral y negar la existencia y el rango de los dioses, aunque los introduzca en sus tragedias, lo cual produce cierta ambigüedad, dice W. Jaeger.<sup>444</sup> En la misma medida en que se van desvaneciendo los dioses, Eurípides introduce el siniestro poder de *tyché* (azar, fatalidad), como la fuerza que rige todas las cosas humanas y hace del hombre un juguete, fiel complemento de su

---

<sup>441</sup> Hécuba, 864, en JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 321.

<sup>442</sup> Troyanas, 948, en JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 316.

<sup>443</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, p. 320.

<sup>444</sup> Cf. *ibid.*, p. 318. Vid., también NILSSON, op., cit., p. 89

debilidad y falta de libertad, que se contraponen a su insaciable afán de felicidad y apasionado sentimiento de justicia.<sup>445</sup> Un hombre contradictorio y dividido, que se cree libre pero que no lo es, que posee grandes limitaciones y desmesurados anhelos: un hombre conflictivo, problemático fiel reflejo de lo que ha sido el hombre en occidente. Y sucede, nos comentan J. P. Vernant y P. Vidal Naquet, que cuando el héroe es puesto en tela de juicio ante el público, es el propio hombre griego del siglo V a. C., quien se descubre problemático, pero eso no sucedía en el mito, porque éste llevaba a cabo su labor misteriosamente. Siendo un relato y no la solución a un problema, el mito aportaba respuestas sin formular nunca explícitamente los problemas;<sup>446</sup> protegiéndolo, cobijándolo y haciendo claro para él, el mundo y él mismo. Pero cuando el hombre empieza a verse como problemático, eso indica que algo ha cambiado en su mundo. Los dioses ya no lo cobijan, por lo que no se siente inmerso en la totalidad que todo lo cubre y a todo da sentido, lo que traerá como consecuencia: un hombre sólo, fragmentado, extraño a sí mismo y extranjero en su mundo, para el que él mismo y el mundo se constituyen en problemas, por lo que tendrá que preguntarse, desde ahora, por el sentido de la vida, que también se torna para él problemática. Sin embargo, es preciso mencionar, que posiblemente al final de su vida Eurípides tuvo conciencia de todo lo que aquí se ha mencionado, porque escribió *Las bacantes*, una obra donde relata el mito de Dioniso que muestra una profunda

---

<sup>445</sup> Cf. JAEGER, *Paideia, op., cit.*, p. 321.

<sup>446</sup> Cf. VERNANT Y NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, op., cit.*, pp. 18 y 24.

experiencia religiosa y mística,<sup>447</sup> ¿habrá sido una conversión del poeta en sus últimas horas? No es posible saberlo.

Los adversarios de Eurípides que trataron de oponerse a sus tragedias, -comenta W. Jaeger-, se sintieron profundamente perturbados y se apartaron con apasionada aversión de él.<sup>448</sup> El más visionario de ellos fue el poeta cómico Aristófanes, quien en *Las ranas*, pone en escena a Esquilo y Eurípides, discutiendo ambos sus méritos respectivos ante el dios de la tragedia (Dionisos), que ha bajado al Hades para resucitar al más valioso de ellos. El pleito se decide cuando el dios elige a Esquilo, por su indiscutible carácter de "educador del pueblo".<sup>449</sup> Aristófanes vio con inusitada claridad, y lo mostró al público de Atenas, que al perder el sentido religioso contenido en el mito, se perdía algo esencial. Y jamás el destino espiritual de una comunidad había conmovido tan profundamente al público ni se había sentido tan vigorosamente su trascendencia como cuando sintieron el dolor de la pérdida de la tragedia, dice W. Jaeger.<sup>450</sup> Y es que el pensamiento racional, liberado de la poesía -afirmará con increíble lucidez W. Jaeger-, se volverá contra ella e intentará dominarla, como podremos ver en Sócrates y Platón.

Resumiendo. Esquilo y Sófocles traen mitos de la religión de la Diosa. El primero, es un fiel representante de

<sup>447</sup> Vid. *Las bacantes*, op., cit.

<sup>448</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 312.

<sup>449</sup> Vid. *Les thesmophories et Les grenouilles [Las ranas, 830-1530]*, Tomo IV. Societé d'édition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé). París 1973. Trad.: H. van Daele.

<sup>450</sup> Cf. JAEGER. *Paideia*, op., cit., p. 344.

la época antigua. Sus personajes luchan contra el destino y contra los dioses, pero se acomodan a su situación. En el segundo, la trama se desarrolla alrededor de la condición trágica del hombre y de su desenvolvimiento como hombre doliente que cumple así su destino, siendo por eso un poeta de la época arcaica. Los personajes de Eurípides, también luchan contra el destino, pero lo hacen hablando de su tragedia con palabras de la filosofía, lo cual va a suponer la intelectualización de la misma (la poesía trágica) y su fin, que indica el fin del mito. También se observan en este trágico, cambios en la moralidad: sus personajes ya no atribuyen la responsabilidad de sus actos a los dioses, porque se sienten libres aunque no lo sean. El hombre se vuelve así problemático. Se ha quedado solo en su interioridad (como el hombre de Sócrates)). Esto no sucedía en el mito, porque éste hacia claro para el hombre: su ser mismo, su mundo y su lugar en él. La pérdida del sentido religioso de la tragedia, y lo que esto significaba para la comunidad, fue vislumbrada y expresada por el cómico Aristófanes en su comedia.

Todos estos antecedentes, nos preparan para abordar la filosofía de la Atenas del siglo V a. C., de: sofistas, Sócrates y Platón. Pero antes deseamos mostrar las noticias que nos han llegado de cómo era la educación a la que se llamó en la época clásica: "educación tradicional", la cual fue denominada así -y no solamente 'educación'- porque en dicha época se empezaron a llevar a cabo innovaciones en ella que la llevaron a su fin. De todo esto se hablará más adelante.

## 2.5 LA EDUCACIÓN TRADICIONAL GRIEGA

La mitología griega es cómplice de la poesía, es decir, se expresó poéticamente. Esta idea de la unión poesía-mito, la recupera W. Jaeger de los griegos, diciendo de ella al respecto, que para los griegos era una ley invariable.<sup>451</sup> Todos los poetas se supieron -siempre- realizadores de una función educativa, o sea, educadores: tanto los épicos (Homero, Hesíodo), como los líricos (Píndaro, Teognis, Simónides), así como los trágicos (Esquilo, Sófocles, Eurípides) y el cómico Aristófanes. Para todos los griegos, la poesía era considerada como potencia educadora, incluido Platón, como veremos. La poesía es educadora porque permanece íntimamente conectada con el mito, es decir, educa, porque transmiten mitos que tienen el poder de educar; aunque -también es cierto- que todas las tradiciones religiosas han expresado sus enseñanzas poéticamente.

Homero y Hesíodo, con su epopeya, son las figuras más representativas de la educación de los griegos, desde los siglos IX y VIII a. C., hasta la época helenista. La tragedia ática tuvo su momento álgido en la época clásica, después se convirtió en una forma literaria que era representada, pero que sólo tenía valor estético. En cambio los misterios, oriundos de la antigüedad, reaparecieron en la época arcaica y llegaron hasta el siglo IV d. C.

---

<sup>451</sup> Cf., *ibid.*, pp. 53-54.

En este apartado intentamos presentar aquella información que llegamos a encontrar sobre la educación de las distintas épocas (antigua, arcaica y clásica). Desgraciadamente, es muy poca, por lo que se podrán observar grandes lagunas.

### 2.5.1 En la época antigua (hasta Homero y Hesíodo)

No poseemos tradición escrita de los siglos anteriores que den testimonio de la educación antigua griega, sólo de algunos comentarios, aquí y allá, que hacen referencia al magisterio que dispensaba el sabio centauro Quirón y animales como: pájaros, lechuzas y criaturas salvajes, así como la encina profética de Dodona y los signos celestes. Todos ellos -asegura G. S. Kirk-, proporcionaban a videntes como Tiresias, Melampo y Poliido diversos conocimientos, entre los que se encontraba el del futuro. El centauro Quirón, particularmente, era maestro de casi todas las artes: caza, lanzamiento de jabalina, equitación, música, profecías y, sobre todo: las curaciones.<sup>452</sup> Es por eso que A. Daniélou nos dice, que la vía de la sabiduría viene dada por la búsqueda de la comprensión de la naturaleza del mundo y de la cooperación en la obra divina;<sup>453</sup> la cual se obtiene a través de diversas experiencias como: 1) la experiencia mística con la naturaleza en los cultos dionisiacos o en los misterios; o

<sup>452</sup> Vid. KIRK, *El mito*, op., cit. p. 167 ss. W. JAEGER asegura que el centauro Quirón fue el maestro de los héroes (*Paideia*, op., cit., p. 39); J. CAMPBELL relata por su parte, que un indio pawne le dijo en una ocasión, que en el comienzo de todas las cosas la sabiduría y el conocimiento estaban en el animal, y que de ellos, de las estrellas, del sol y de la luna, el hombre debía aprender (vid. *El poder del mito*, op., cit., p. 126).

<sup>453</sup> Vid. DANIELOU, op., cit., p. 12.

2) las vivencias que proporcionaban mitos y cultos. Debieron de existir otras experiencias espirituales, pero no hay referencia a ellas.

Podemos suponer, que en la educación antigua (anterior a Homero) tenían un lugar preponderante los mitos-cultos de la religión de la Diosa, además de: proverbios, refranes y tradiciones antiguas que proveían de leyes de la naturaleza como las ya mencionadas *supra*, que no son sino valores arraigados a la tierra que no tiene nada que ver con los valores heroicos que mencionará Homero. Pero es preciso mencionar, que el hombre antiguo tenía una comunidad orgánica con la naturaleza, de modo que recibía de ella el conocimiento que precisaba, pero que al cortarse esa comunicación viva, la naturaleza dejó de hablarle y él de responderle con mitos.

Los cultos extáticos y místéricos, pueden ser un ejemplo del tipo de educación que debió de ser la educación mítico religiosa en la Grecia antigua. La educación de estos últimos se tratará con detalle más adelante. Respecto a la tragedia, W. Jaeger hace la observación, de que durante mucho tiempo, el coro de la tragedia fue la escuela de la antigua Grecia, antes de que hubiera maestros que enseñaran la poesía, y su acción debió de ser mucho más profunda que en tiempos posteriores.<sup>454</sup> Al parecer existieron tragedias antiguas de las que no se conoce nada, además del ditirambo del que se originó la tragedia, como vimos *supra*.

---

<sup>454</sup> Cf. JAEGER, W. *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 231. El ditirambo es una canción cultural en honor a Dionisos en el que solía alternar el solista y el coro (vid. nota 51 de A. Sánchez Pascual en NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, *op.*, *cit.*) Pero para el propio F. Nietzsche, el ditirambo era exclusivamente un coro (p. 84).

Cuando cambian los valores en una sociedad, cambia también su educación, por lo que tenemos que suponer, que la educación homérica tuvo que ser diferente a la educación mítico-religiosa que debió poseer la Grecia antigua.

En la épica más antigua, comenta W. Jaeger-, no había ni asomos de llamar al poeta por su nombre, porque era, sencillamente, un vehículo anónimo de la inspiración de las Musas, que llevaba por el ancho mundo las leyendas de los antiguos tiempos.<sup>455</sup> A partir del siglo IX a. C. se empiezan a escuchar los mitos de Homero y después del siglo VIII a. C. lo mismo sucedió con la *Teogonía* de Hesíodo, además de infinidad de historias anónimas que rapsodas y aedos se aprendían de memoria y recorrían la Grecia toda, recitándolas. De forma que todos los griegos (citadinos y rurales) tenían conocimiento de los poetas y de relatos antiguos; por eso, Homero y Hesíodo eran conocidos en Samos como: "las gentes del mito";<sup>456</sup> de modo que los griegos fueron educados en los mitos que la tradición de los poetas les brindó.

Es así, como Plutarco dice, que Homero era considerado maestro de virtud y los mitos lecciones de buen comportamiento; por ejemplo Ulises se transforma en ideal de la humanidad y en figura modélica.<sup>457</sup> Son los personajes y los héroes homéricos quienes se constituyeron en modelos (ejemplos o paradigmas), o más bien, en tipos ideales que todo griego aspiraba a realizar (no sólo los de la clase

---

<sup>455</sup> Cf. JAEGER, *La teogonía...*, op., cit., p. 17.

<sup>456</sup> Vid. DETIENNE, op., cit., p. 86.

<sup>457</sup> Vid. PLUTARCO, *De Providentia*, II, 40, citado por DUCH, op., cit., p.

aristocrática), buscando emular con ello las excelencias de sus héroes, tales como: valentía, sentido del deber, piedad para con los dioses, honor, buena fama, etc. Y es que -dirá W. Jaeger-, Homero usa paradigmas míticos para todas las situaciones imaginables de la vida a las que un hombre puede enfrentarse, para: aconsejarle, advertirle, amonestarle, exhortarle, prohibirle u ordenarle algo.<sup>458</sup> Para este estudioso de la educación griega, el mito de Homero educa, porque ofrece modelos morales de héroes. Es preciso mencionar, que en los mitos antiguos eran los dioses los modelos para todo comportamiento humano, no los héroes.

En la época arcaica continuará educando el legado de Homero y Hesíodo, pero además veremos aportaciones que no aparecieron nítidamente en la anterior.

### 2.5.2 En la época arcaica

Según W. Jaeger, la formación consciente de un nuevo tipo de hombre era característica no sólo de Hesíodo, Tirteo y Solón, sino de Píndaro y Teognis, que se oponen a la ingenua naturalidad con que irrumpe el espíritu filosófico entre los jonios.<sup>459</sup> No compartimos esa impresión de W. Jaeger, pero si es acertada, entonces, también se oponen a otra naturalidad (la que procede de Leyes de la naturaleza) de las que hablan los mitos antiguos, que lograban, no una educación consciente sino una educación que hacía vibrar al hombre todo, empezando por su corazón; por lo que la

---

<sup>458</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 53.

<sup>459</sup> Cf., *ibid.*, p. 131.

formación consciente del hombre indicaría, que los mitos y cultos ya no brindan la protección y el cobijo que acostumbraban, y para reemplazarlos se está empezando a bosquejar una idea de educación que difiere de la que proporcionaban los mitos-cultos; es decir, se está empezando a realizar un solapado relevo, mismo que veremos consumarse en Platón. Por otra parte, ya pudimos observar cómo Hesíodo y los poetas líricos empiezan a moralizar directamente, a dar consejos, prescripciones, reglas, etc., lo cual antes no había sido necesario, porque los mitos aportaban una moral que les era intrínseca. Pero al parecer, los tiempos han cambiado, como lo indicará la preocupación por enseñar las virtudes de Sócrates y Platón, y de imponer una moral desde fuera, aspecto que es objetivo importante en esta investigación.

Los poetas arcaicos también contribuyeron a la educación con la explicitación de sentencias, que seguramente tenían una clara procedencia religiosa. Píndaro -observa W. Otto-, dirigiéndose a Hierón exclama la célebre sentencia: "Conócete y sé quien eres".<sup>460</sup> Misma que W. Jaeger traduce como: "Deviene lo que eres", ofreciendo con ella -dice- la suma de su educación entera, porque sintetiza todos los modelos míticos que propone al hombre.<sup>461</sup> La traducción de W. Otto parece más completa y tiene dos parte: "conócete a ti mismo" y "sé quien eres". Si la analizamos separadamente, la máxima apolínea "conócete a ti mismo" significa según W. Otto: conoce lo que es el hombre, ten presentes los límites de la humanidad, porque hay un abismo entre los hombres y los

<sup>460</sup> PÍNDARO, *Pítica III*, 72, en OTTO. *Teofanía*, op., cit., p. 115.

<sup>461</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 207.

dioses.<sup>462</sup> Por lo tanto: no quieras ser un dios. Apolo - comenta M. P. Nilsson- trajo un mensaje de límites a los deseos desmesurados del hombre que coincide con la otra máxima que proponen los sabios de la época: *medén agan* ("todo con medida")<sup>463</sup>. Misma que Platón tradujo como: "nada con exceso", una especie de aviso de *sophrónei*, que se podía traducir por "sé prudente",<sup>464</sup> "atemperate", "no cometas excesos", "no te dejes llevar por vicios y pasiones", "domina tus impulsos y pasiones". Pero si la máxima mencionada en primer lugar, la analizamos conjuntamente, en su segunda parte tiene un tremendo parecido con el significado enigmático de la E de Delfos, que según opinión de Plutarco, era de origen dionisiaco, estaba inscrita en la entrada posterior del templo de Delfos y quería decir: "sé tú".<sup>465</sup> Por lo que la sentencia de Píndaro, bien pudiera tener un origen tan antiguo, como muchos de los mitos que presenta, y remitir a la necesidad que tiene el hombre de descubrir (y experimentar) su origen divino, el cual se debía llevar a cabo a partir de experiencias trascendentales, coadyuvadas - seguramente- por el mito-rito, porque éstos remiten a experiencias que incluyen la obligatoriedad para con el ser y la necesidad de que el hombre actúe como un ser interconectado con todo lo que existe, las cuáles son las únicas posibilidades para que se constituya en plenamente humano. De todas formas, hablar de un "hombre nuevo", de otra idea de hombre, no tiene sentido desde la educación de los pueblos antiguos, porque en ella viene ya perfilado un hombre

---

<sup>462</sup> Cf. OTTO, *Teofanía*, op., cit., pp. 115; y *Los dioses de Grecia*, op., cit., p. 202. Vid., también: NILSSON, op., cit., p. 58.

<sup>463</sup> Cf. NILSSON, op., cit., p. 206.

<sup>464</sup> Vid. *Cármides*, 164e, citado por NILSSON, op., cit., pp. 58-59.

<sup>465</sup> *Loc.*, cit.

divino, interconectado a toda la realidad, por eso, ni siquiera era pensable un hombre que no lo fuese.

Es preciso mencionar, que entre los sabios y poetas líricos de este tiempo, estas sentencias poseen una extracción religiosa, pero que todas ellas adquirirán un sentido más moralizante en Sócrates y Platón. De todas formas, proferidas como procedentes de la divinidad, ejercieron una enorme influencia en el griego, hasta el punto de que éste se guió por ellas, por lo menos hasta el helenismo.

También con Píndaro, Simónides y Teognis hace su aparición la cuestión de la enseñanza de la virtud, si ésta puede o no ser enseñada. Píndaro en lo particular sostiene rotundamente, que "la areté (virtud) no se enseña". La razón que da para ello es que la virtud viene dada por la divinidad, de la misma forma que para el poeta su sabiduría procede de un don divino.<sup>466</sup> Después de este poeta, Protágoras, Sócrates y Platón volverán a replanteársela también, pero sus respuestas serán afirmativas y vendrán garantizadas por la modalidad de educación propuesta por cada uno de ellos.

A continuación realizaremos una descripción de la educación tradicional, tal y como fue vista por los atenienses en la época clásica, misma que va a ser puesta en crisis por: sofistas, el poeta trágico Eurípides y los filósofos Sócrates y Platón, como se verá posteriormente.

---

<sup>466</sup> PÍNDARO, *Olímpicas* II, 83 ss., citado por ALSINA, *op., cit.*, p. 69. Vid., también JAEGER, *Paideia, op., cit.*, p.208.

### 2.5.3 La educación tradicional en la época clásica

En este punto se expondrá de qué forma se hablaba de lo que llegó a esta época con el nombre de 'educación tradicional', o sea, de la educación a través de: la épica, la lírica, las representaciones trágicas, cómicas y los misterios.

#### 2.5.3.1 La educación por la poesía épica y lírica

Un comentarista como L. P. Vernant menciona, que por la voz de los poetas, el mundo de los dioses, en su distancia y su rareza se tornaba presente para los griegos. El canto de los poetas -dice-, acompañado por la música de un instrumento, no sólo se escuchaba en privado, sino también en público: durante los banquetes, las fiestas oficiales, los grandes concursos, juegos y en las representaciones de las tragedias y comedias.<sup>467</sup>

Los mitos, eran considerados valiosísimos por los griegos. No sólo circulaban por doquier, sino que el pueblo entero los guardaba en su memoria. Presentaremos a

---

<sup>467</sup> Vid. VERNANT, J. P. *Mito y religión en la Grecia antigua*. Edit. Ariel. Barcelona 1991, p. 17.

continuación el relato que hace de esa circulación de mitos y cultos, el filólogo catalán C. García Gual:

Los más viejos se los cuentan a los más jóvenes y éstos se inician en los saberes tradicionales de su pueblo mediante los grandes relatos de los dioses y los héroes fundadores. Las nodrizas les cuentan a los niños los fascinantes sucesos de un tiempo lejano y divino. Los abuelos y las abuelas recuentan a los pequeños lo que a ellos les contaron tiempo atrás sus propios abuelos, Y en las fiestas comunitarias se reitera, a través de rituales miméticos y de narraciones escogidas, la palabra de los mitos.

Pero junto a esa circulación familiar y colectiva, en cada sociedad suele haber unos individuos especialmente dotados o privilegiados para asumir la tarea específica de referir esos relatos tradicionales. Son los sabios de la tribu, los más versados en el arte de narrar, los profesionales de la memoria o la escritura, quienes están designados habitualmente para tan ardua labor<sup>468</sup>

El gran conocedor de los mitos griegos, C. García Gual, hace una interpretación de cómo pudieron haber sido transmitidos los mitos en Grecia. Este autor hace referencia a los profesionales de la memoria, que en Grecia se llamaban aedos y rapsodas, quienes viajaban por toda Grecia transmitiendo el legado tradicional, de modo que los mitos y toda clase de tradiciones ancestrales, eran conocidos de memoria por todos los griegos (citadinos y rurales). Es

---

<sup>468</sup> GARCÍA GUAL, *op.*, *cit.*, pp. 27-28. Vid., también un relato muy similar que ofrece VERNANT. *Mito y religión en la Grecia antigua*, *op.*, *cit.*, pp. 16-17.

preciso señalar, que la retentiva de los pueblos ágrafos fue particularmente notable. Era, pues, una cultura colectiva que estaba a cargo de capas entera de la sociedad.

Sin embargo la descripción que se encontraba vigente en la Atenas de los sofistas, viene relatada por boca del sofista Protágoras en el diálogo de Platón del mismo nombre. Esta educación se lleva a cabo de la siguiente manera:

Apenas el niño empieza a comprender el lenguaje, la nodriza, la madre, el pedagogo, el mismo padre, se esfuerzan sin tregua en hacerlo lo más perfecto posible; aprovechando todo lo que él hace o dice, le prodigan lecciones y explicaciones: esto es justo y esto injusto, esto es bello y esto es feo, esto es piadoso y esto impío; haz esto, no hagas aquello. Si el niño obedece por sí mismo, nada mejor; de lo contrario, se le endereza con amenazas y golpes, de la misma manera que se endereza un bastón retorcido y curvado.

Más tarde cuando ya se le envía a la escuela, se recomienda mucho más al maestro la buena conducta del niño que sus progresos en el conocimiento de las letras o de la cítara; el maestro, por su parte, pone en ello el máximo cuidado y, cuando los niños saben sus letras y están en disposición de comprender las palabras escritas, como ocurriera antes con el lenguaje hablado, hace leer a toda la clase, colocada en filas en los bancos, los versos de los grandes poetas y le hace aprender de memoria estas obras llenas de buenos consejos, y también de digresiones, de elogios en que se exaltan los antiguos héroes, para que el niño, movido por la emulación, los imite y aspire a ser semejante a ellos.

Los citaristas a su vez, ponen el mismo interés en inspirar al niño la sabiduría y en apartarle del mal; además cuando el discípulo sabe ya tocar su instrumento, el maestro le da a conocer otras obras bellas, las de los poetas líricos, que él hace ejecutar en la lira, obligando así a las almas de los niños a que se compenetren con los ritmos y melodías, a que las asimilen de tal forma, que queden con ellas más amansados y tranquilos y a que, bajo la influencia del ritmo y la armonía, se formen para la palabra y la acción, ya que todo la vida humana tiene necesidad de ritmo y armonía.

Más tarde aún se envía al niño al paidotriba (*sic*), para que, una vez formada su inteligencia, tenga ella a su servicio un cuerpo igualmente sano y para que, a causa de su debilidad física, no se vea forzado a retroceder ante los deberes de la guerra y ante las demás formas de acción...

Cuando ya han abandonado la escuela, es entonces la ciudad la que a su vez los fuerza a aprender Leyes y a conformar a ellas su vida.<sup>469</sup>

Como podemos observar, entre los dos relatos se presentan grandes similitudes, pero también diferencias. Las similitudes tienen que ver con el aprendizaje que llevan a cabo los niños en la casa y en la escuela de los mitos de los grandes poetas (Homero y Hesíodo) y de los poetas líricos, así como del aprendizaje de instrumentos musicales para acompañarlos. Para C. García Gual también participan aedos, rapsodas, y en las fiestas comunitarias (que no son sino cultos religiosos cívicos), también se rememoran. Protágoras, por su parte, pone el acento principal en la enseñanza moral,

---

<sup>469</sup> Protágoras, 325c-326d.

que llega hasta el castigo corporal; incluye -además- la enseñanza cívica junto con la escolar, que consiste en que el joven, frecuentando la plaza pública y el gimnasio, se pusiera en contacto con los hombres más avezados de la polis, y éstos, al tiempo que le enseñan Leyes, ponen de su conocimiento todos los asuntos de la ciudad para que intervenga en el régimen democrático de la misma. Con esto vemos, que para este sofista, el objetivo de la educación es la participación en la vida pública. Pero el mito -como vimos en el capítulo anterior- educaba, no porque dispusiera de elementos moralizadores, sino, fundamentalmente, porque tenía el poder de conformar al hombre, de colocarlo en el lugar que le corresponde en el cosmos, único modo de que pueda llevar a cabo las funciones que sólo a él le corresponden, que tienen que ver con la coparticipación en la obra divina, con lo que obtiene una moral más elevada al conformarse a Leyes del cosmos.

Las formas antiguas de la tragedia y el ditirambo siempre formaron parte de la educación, pero en la época arcaica surgió otra modalidad a la que llamarán 'tragedia ática' porque todos sus poetas son atenienses, misma que se complementará con la comedia ática, de la que trataremos someramente. Se alimentará, como toda la poesía, de las fuentes inagotables del mito, aunque irá incorporando cambios en él. En sentido estricto, la tragedia es una representación religiosa mítico-cúltica, no se recrea solamente el mito, como en la poesía épica y lírica.

### 2.5.3.2 La educación por las poesías trágica y cómica

Las representaciones trágicas se desarrollaban con motivo y en el contexto de las fiestas más importantes del dios Dionisos. La primera tuvo lugar hacia 534 a. C., durante la tiranía de Pisístrato. Se llamaban, las 'Grandes Dionisias' y se celebraban al principio de la primavera (finales de marzo), en el centro de la ciudad, en el flanco de la Acrópolis. Se denominaban "Dionisias urbanas", para distinguirlas de las llamadas "Dionisias rústicas", cuyos alegres cortejos, coros, torneos de danza y canto, animaban los pueblos y aldeas de las campiñas áticas en pleno mes de diciembre. Como parte integrante de estas fiestas se desarrollaba el espectáculo dramático durante tres días, junto con: concursos de ditirambos, procesiones de jóvenes, sacrificios, paseos y exhibiciones del dios, por lo que las representaciones trágicas eran parte de un complejo ritual.<sup>470</sup> Estos poemas se interpretaban en escena por actores con máscaras (símbolo del dios Dionisos), y por el coro, quien con cantos, danzas y acompañamiento musical, era portavoz de Leyes y poderes de la naturaleza en la antigua religión de la Diosa, como acertadamente fuera expresado por F. Nietzsche.<sup>471</sup> Quizás por esa razón, el coro provocaba en los espectadores efectos que -a juzgar por lo que nos dice W. Jaeger-, eran del orden del éxtasis dionisiaco.<sup>472</sup> Es decir sacudían al espectador (que en realidad era un copartícipe), al extremo

<sup>470</sup> Todos estos datos han sido proporcionados por VERNANT y VIDAL-NAQUET. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, op., cit., 1989, pp. 19-20.

<sup>471</sup> Cf. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, op., cit., p. 73 ss.

<sup>472</sup> Vid. JAEGER, *Paideia*, op., cit., pp. 231 ss.

de provocarle una experiencia muy similar a la que se vivía en la escena. Es preciso mencionar, que en la experiencia extática se produce la desaparición del individuo en la divinidad. El individuo se sale de los límites del yo y se pierde en la divinidad, experimentando un gozo indecible, que va acompañado por una comprensión directa del mundo. Por eso, como expresará M. Zambrano, esa experiencia nunca podrá lograrla la razón filosófica, porque está hecha de razones del corazón que sólo el delirio da a conocer.<sup>473</sup>

A pesar de la función educativa implícita en esta experiencia, W. Jaeger opina, que la tragedia debe su origen ético y educador a la epopeya y no a su origen dionisiaco;<sup>474</sup> contradiciendo con ello al joven F. Nietzsche, quien expresamente indica, que tanto la literatura griega (epopeya y lírica) como el canto del coro, la tragedia y la comedia, crecieron sobre el suelo del culto o como prolongación de éste.<sup>475</sup> Esta opinión de W. Jaeger está en correlación con la que dice que la epopeya educa porque ofrece ejemplos moralizadores. Pero, como hemos expuesto con anterioridad, los versos del coro de las *Euménides* de Esquilo, son portadores de los poderosos mensajes de la Madre Tierra, mucho más profundos que cualquier ejemplo moralizador y que la *kátharsis* de la que habla Aristóteles, quien la entendía como una especie de purificación del terror ante lo tremendo y la compasión ante lo miserable que provocaba al espectador lo que sucedía en la escena.<sup>476</sup> Como podemos observar, para el estagirita, este concepto ha perdido toda implicación religiosa para cumplir un papel estrictamente psicológico.

<sup>473</sup> Cf. ZAMBRANO, *op.*, *cit.*, p. 210.

<sup>474</sup> Vid. JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 55.

<sup>475</sup> Cf. NIETZSCHE, *El culto griego a los dioses*, *op.*, *cit.*, p. 32.

<sup>476</sup> Cf. *Poética*. 1453a.

La tragedia ática se complementaba con la comedia ática. El poeta debía de ser, al mismo tiempo, trágico y cómico.<sup>477</sup> La comedia es una derivación del *komos* y de las borracheras de las fiestas dionisiacas rurales, con sus rudas canciones fálicas, dice W. Jaeger.<sup>478</sup> Su objetivo consistía en mostrar, jocosamente, la realidad de su tiempo. Quizás haya sido el cómico Aristófanes el más fiel representante de la crítica contra la educación naciente. Este poeta arremeterá contra Sócrates, como veremos *infra*, de la misma forma que lo hizo anteriormente contra Eurípides (*vid., supra*).

De origen también muy antiguo, y con íntima conexión mito-culto, llegaron también a la época clásica, los misterios.

### 2.5.3.3 La educación que proporcionaban los misterios

Los misterios extáticos fueron práctica común en la religión antigua, de hecho conformaron la parte medular de la religión minoica a la Gran Diosa, comenta J. Alsina.<sup>479</sup> Como ya se comentó *supra*, resurgieron en la época arcaica. Estos cultos supusieron una especie de "culminación" de la educación del hombre griego. Casi todos los hombres más ilustres de Grecia habían vivido la experiencia que allí se

<sup>477</sup> *Vid. El banquete*, 223d.

<sup>478</sup> *Cf. JAEGER, Paideia, op., cit., p. 327.*

<sup>479</sup> *Cf. ALSINA, op., cit., p. 112.*

desarrollaba. Estaban abiertos a todas las clases sociales, incluidos los esclavos. Se encomendaba, que se asistiera a ellos por lo menos una vez en la vida, ya adultos. Persistieron de la época antigua cultos místéricos en: Corinto, Samotracia y Eleusis. Estos cultos, a juzgar por la opinión de M. Eliade, poseen una estructura cósmica,<sup>480</sup> siendo su objetivo primordial unirse con la divinidad, con lo cual se trasciende la dualidad, comenta J. Campbell.<sup>481</sup> Es preciso mencionar que en ellos, como en la tragedia, mito y culto son una y la misma cosa.

Los Misterios de Eleusis tienen que ver con el mito de Deméter y Perséfone. Homero relata cómo la diosa Deméter (uno de los nombres de la Diosa Madre, y considerada la diosa de la agricultura), después de encontrar a su hija, robada por Hades y llevada por éste al inframundo, instauró en las afueras de Atenas estos cultos.<sup>482</sup> Estos misterios -relata G. Colli-, consistían en iniciaciones y rituales complejos, cuya finalidad se fundaba exclusivamente, en introducir, por medio de etapas sucesivas, en una experiencia de carácter extático. Al final de esta experiencia, el iniciado llegaba a un estado de visión (*épopteia*) la cual debía mantenerse en secreto. A los iniciados se les llamaba: "los que han visto", "los que saben".<sup>483</sup> De lo poco que se conoce sobre Eleusis, se supone -dice M. Eliade-, que la experiencia central era una revelación relativa a la muerte, resurrección y origen divino del hombre; de forma, que gracias a esta revelación, los iniciados en los misterios accedían a otra forma de ser

---

<sup>480</sup> Cf. ELIADE, *Aspects du mythe*, op., cit., p. 195.

<sup>481</sup> Cf. CAMPBELL, *El poder del mito*, op., cit., p. 290.

<sup>482</sup> Vid. *Himno a Deméter*.

<sup>483</sup> Cf. COLLI, *La sabiduría griega*. Edit. Trotta. Madrid 1995, pp.30 y 32. Originalmente no eran cultos secretos, como vimos *supra*.

superior y, al mismo tiempo -añade- se aseguraban un destino mejor después de la muerte.<sup>484</sup> Según un comentario de Klager, los misterios no infunden esperanza alguna en la inmortalidad personal, sino en la eternidad de la vida dentro del eterno ciclo del nacimiento y la muerte, en el que ésta "no es la destrucción de la existencia, sino una mutación liberadora de vida".<sup>485</sup> Por lo que la esperanza era en una vida eterna y en el detenimiento de la rueda de nacimiento y muerte.

Existen pocos relatos de esta experiencia uno de ellos se encuentra en el himno mencionado. En él Homero dice así: "Dichoso el que...,... ha visto estas cosas".<sup>486</sup> Píndaro por su parte, exclama: "Dichoso el que entra en el seno de la tierra después de haber visto estas cosas: ése conoce el fin de la vida y también conoce el principio que le dio Zeus".<sup>487</sup> La celebración de los misterios de Eleusis era uno de los momentos cumbres de la vida griega, una fiesta de conocimiento, de conocimiento místico, porque como decía Cicerón: "nos hace vivir no sólo con alegría, sino con una mejor esperanza en la muerte"<sup>488</sup>, por lo que las experiencias en los misterios de Eleusis imprimían un sello indeleble en aquellos que las habían vivido, y por lo mismo se constituía en experiencias excepcionalmente educativa, que cambiaban al hombre radicalmente. Seguramente existieron en la antigüedad numerosos cultos que cumplían experiencias de esta índole, pero no han quedado testimonios acerca de ellos. Es preciso

<sup>484</sup> Cf. ELIADE, *La búsqueda*, op., cit., p. 157.

<sup>485</sup> Vid. KLAGER citado por ECKSTEIN, H. "Introducción", p. XXI, en ROHDE, E. *Psique*, op., cit., p. XXI.

<sup>486</sup> *Himno a Deméter*, 476-482.

<sup>487</sup> PÍNDARO, fr. 137, en COLLI, *La sabiduría griega*, op., cit., p. 99.

<sup>488</sup> CICERÓN. *Sobre Leyes*, 2, 14, 36, en COLLI, *La sabiduría griega*, op., cit., p. 117.

señalar asimismo, que existieron otros niveles de iniciación más avanzado al que accedían unos pocos.

Recapitulando:

- En la educación de la época antigua se hace referencia al papel que jugaron en ella el centauro Quirón, ciertos animales y la encina de Dodona (los cuáles proporcionaron conocimientos a los videntes), también a las experiencias extáticas y místicas. Pudiera considerarse que esta educación contiene las bondades de la educación mítico-religiosa.

- Después de la época oscura, Homero y Hesíodo, por los mitos que recavaron, se constituyeron en los educadores del pueblo griego. A Homero, particularmente, se le atribuye haber presentado modelos de héroes que pueden ser emulados por los jóvenes.

- En la época arcaica, con Píndaro, la educación se hace consciente, con lo que puede observarse que ritos y cultos ya no protegen y cobijan al hombre como antes, por lo que se empieza a perfilar un reemplazo a esta educación. Por ejemplo vemos que se empieza a moralizar desde Hesíodo. Los poetas líricos contribuyeron también con la explicitación de sentencias de contenido religioso como: "Conócete a ti mismo" y "Todo con medida"; que significan que el hombre tiene que conocer los límites que le separan de los dioses y ser medido. A ellas se une una más misteriosa: "Sé tú", la cual dice al hombre que forma parte de una totalidad más amplia (es decir, que es divino) y que tiene que actuar en consecuencia. En estos poetas aparece la cuestión de si la virtud puede ser enseñada, a lo que Píndaro contesta, que ésta nos viene dada por la divinidad. Después de él Protágoras, Sócrates y Platón contestarán afirmativamente,

porque la virtud será garantizada en sus programas educativos.

- A la época clásica los mitos llegaron al pueblo griego por la voz de los poetas, con acompañamiento musical en: banquetes, fiestas oficiales, concursos, juegos, tragedias y comedias. Eran transmitidos no sólo por profesionales, sino por: padres, abuelos, nodrizas y maestros. Estos últimos - como lo hace saber Protágoras- acompañaban sus relatos de recomendaciones sobre lo que está bien y lo que está mal. Las representaciones trágicas, particularmente, formaban parte de un complejo ritual, su objetivo era provocar experiencias del orden del éxtasis, vivencias en las que se pierden los límites del yo y se forma parte de la divinidad; mientras que las comedias, tenían como objeto criticar la realidad de su tiempo. Los misterios, por su parte, también proporcionaban experiencias extáticas de unión con la divinidad. Existía en la ciudad la consigna de participar en ellos al menos una vez en la vida, de modo que los hombres más prestigiados de Grecia habían vivido la experiencia que se desarrollaba, particularmente, en Eleusis. Las experiencias en tragedias, misterios y quizás en comedias, es herencia de la educación antigua, por lo tanto de la educación mítico-religiosa.

Nos ha interesado reconstruir lo que pudo ser la educación tradicional, porque en esta investigación vamos a ver cómo Platón la va a cuestionar y tratar de destruir, con todas las armas teóricas que encuentre a mano. Pero si esta educación derivaba de la mítico-cúltico-religiosa, estaría socavando, no sólo una modalidad de educación, sino la que posee el fundamento originario para ser considerada como tal

Por todo lo expresado, llegamos a la conclusión, de que la educación tradicional que llegó hasta la época clásica y que incluso, continuó después, resultaba sumamente variada, porque incluía, guardados entre sus múltiples pliegues, experiencias antiquísimas, como la tragedia, la comedia y los misterios; además del conocimiento de los mitos contenidos en la poesía lírica y épica, que persistieron, por su indudable valor educativo. Los mitos ligados al culto en las tres últimas formas (tragedia, comedia y misterios) debieron de poseer mayor fuerza educativa, correspondiéndoles todas las bondades atribuidas a la educación mítico-cúltico-religiosa, que se expusieron detalladamente al final del capítulo I. Los mitos relatados por poetas épicos y líricos, ejercieron una seducción y fascinación sin igual en el auditorio, y aunque dispusieron de menor poder que la poesía en la que los mitos se asociaban a sus cultos correspondientes, no por ello mermó su influencia en el auditorio; en cambio, la propuesta de educación platónica fracasó, como el mismo filósofo lo confiesa en sus últimos diálogos.<sup>489</sup>

La crítica racionalista de filósofos y sofistas y Eurípides contribuirá -en palabras de C. García Gual-, a la disolución del mito y de su saber, lo cual provocará la pérdida de la fe en los mitos, y con ella, una quiebra en la conciencia colectiva (una crisis de valores, como se le llama hoy), que coincidirá, por otra parte, con la agonía de la polis.<sup>490</sup> Esto supondrá el fin de la educación tradicional griega con toda su eficacia.

---

<sup>489</sup> Vid. Carta VII, 350d.

<sup>490</sup> Cf. GARCÍA GUAL, *op.*, *cít.*, pp. 38-39.

Antes de abordar la filosofía platónica, necesitamos detenernos un poco para averiguar la contribución de sofistas y Sócrates. Los primeros nos van a ayudar a entender las preocupaciones de Platón respecto a su modalidad educativa; mientras que el segundo (Sócrates) se constituirá en el antecedente necesario para comprender los desarrollos que llevará a cabo su maestro en muchos tópicos que él inició. Todo ello tiene como objeto averiguar cómo respondieron a las nuevas demandas educativas sofistas y Sócrates, qué cartas presentará la filosofía platónica para aspirar a arrebatarle a la educación tradicional la función ancestral que todavía poseía de educar al hombre, y qué resultó del modelo de educación propuesto por Platón y de la teoría de la educación que lo sustentaba.

## 2.6 LA ÉPOCA CLÁSICA: LA ILUSTRACIÓN ATENIENSE

Después de la victoria sobre los persas (449 a. C.), se llevó a cabo en Atenas una gran promoción cultural y artística, bajo el patrocinio de Pericles, en un régimen democrático que lo colocó durante 20 años como caudillo. Pero Arístides, y no Temístocles, tuvo razón -cuenta A. Gómez Robledo- cuando predijo, que una vez lanzada Atenas al mar, "como fuera de sí misma" y convertida en potencia naval, la trasgresión de los límites físicos que hasta entonces la habían circundado, llevaría consigo la trasgresión de los límites morales. Para prevenir otro ataque persa, se formó la Liga Marítima (477 a. C.). Atenas se convirtió en la primera

potencia del Mediterráneo. Allí fue llevado el tesoro federal que nunca debió de salir de la sagrada isla de Delos, y de esta forma Atenas se olvidó del interés común de los confederados para atender al suyo propio (construcción de monumentos como el Partenón). Además -prosigue este filósofo-, ejerció una implacable represión contra sus aliados, hasta llegar, incluso, al exterminio de los hombres de Melos, Samos y Mitilene. Las consecuencias, dice A. Gómez Robledo, fueron la descomposición moral de Atenas por su política imperialista;<sup>491</sup> es decir, la soberbia y prepotencia (*hybris*) habían hecho presa en los dirigentes y también en los ciudadanos, con lo que los elementos de descomposición se fueron sumando unos a otros hasta promover su decadencia y su caída, por causas no sólo imperialistas y morales, sino también religiosas -como veremos. No pasan muchos años -dice A. Gómez Robledo-, sin que sobrevenga la infausta guerra del Peloponeso (Esparta y sus aliados contra Atenas y los suyos de 431 a 404 a. C.), que desgarró la familia helénica y remata en la derrota de Atenas, con la supeditación de ésta a Esparta. Atenas sufrió la tiranía de los 30 y sólo en los últimos años del siglo V se vuelve a restaurar la democracia.<sup>492</sup> Y es que un nuevo espíritu -prosigue Gómez Robledo-, se había enseñoreado de Atenas: el comercio material y espiritual con su intelectualismo y la molición en las costumbres, relajó la antigua severidad ática y dio lugar, al vacilar las creencias en las tradiciones, a que cundiera la desorientación y el escepticismo;<sup>493</sup> por lo que no les quedó otra salida sino apelar a la razón, como última instancia dirimente. Para cubrir las nuevas necesidades que

---

<sup>491</sup> Cf., GÓMEZ ROBLEDO, *op. cit.*, pp. 471 y ss.

<sup>492</sup> Cf., *ibid.*, pp. 467 y ss.

<sup>493</sup> Cf., *ibid.*, p. 474.

el progreso traía, se precisaban maestros que enseñaran de todo, es decir, que instruyeran. La educación tradicional no tenía ese cometido. Ella "hacía hombres" no profesionistas. A estas ansias de progreso respondieron los sofistas, y contra ellos y la educación tradicional se levantarán las voces de Sócrates y Platón.

### 2.6.1 Los sofistas

En la época de los presocráticos, la función de guía de la educación se hallaba reservada, sin disputa, a los poetas. Con los sofistas, por primera vez, cambia este estado de cosas. La palabra "sofistas" (*sophisthés*) —subraya M. P. Nilsson, significa propiamente "hombre sabio". Se utilizaba para designar en la Atenas del siglo V a. C., a todo aquel que sabía algo y que tenía la aptitud de transmitir sus conocimientos.<sup>494</sup> Los cambios sociales y políticos habían reforzado el sentimiento de independencia en los individuos de modo que el interés se empezó a centrar en la realidad social conectada con la vida del estado. Existía una exigencia de una formación general para el técnico o de una preparación para la carrera política. Esta situación llamó la atención de estos profesionales del conocimiento, quienes entraron en escena, produciendo una transformación intelectual —dice W. Dilthey— sin parangón en la historia.<sup>495</sup> Sus nombres eran: Protágoras de Abdera, Gorgias, de Leontinos, Hipias de Élida, Pródico de Ceos, etc. Estos

---

<sup>494</sup> Cf. NILSSON, *op. cit.*, p. 86.

<sup>495</sup> Vid. DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Edit. F. C. E. México 1978, p.171.

hombres ilustrados hablaban en las fiestas y banquetes, enseñaban a los hijos de las clases adineradas, encantándolos y cosechando por ello grandes honores. Se hacían pagar caro. Eran maestros de toda clase de conocimientos: oratoria, constitución del mundo, astronomía, geometría, música, gramática, ciencia mnemotécnica, historia, arqueología; incluso, estaban familiarizados con los problemas filosóficos, explicaban a los poetas y se presentaban como maestros de política y de virtud, es decir, pretendían, con sus enciclopédicos conocimientos positivos, en una época en que había pocos libros y muchas ganas de saber: dar conocimientos y hacer mejores a los hombres.<sup>496</sup> Con la democracia, observa E. Nicol, se empezó a sentir, especialmente, la necesidad de aprender técnicas de discurso, cobró importancia la palabra, el arte de argumentar y de persuadir. A todo ello respondió la sofística con la enseñanza de la retórica, la cual se propone a la vez: el bien decir y el dominar al adversario con los propios argumentos.<sup>497</sup> Este nuevo saber aspiraba a convertirse en la verdadera "educación superior", en una educación para las élites gobernantes, quienes no tenían que cumplir Leyes, sino crearlas, suplantando y subordinando a la educación tradicional que se había ocupado de todos los ciudadanos, por lo que se trató de una educación individualista, aunque utilizaban mitos para explicar sus ideas. Fueron los primeros profesores o intelectuales, más no científicos (productores del saber que transmitían). El aspecto intelectual del hombre se sitúa por primera vez en el centro de la educación. La

---

<sup>496</sup> Vid. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, III, pp. 428 ss.

<sup>497</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre*, (1946), op., cit., p. 279. Según W. JAEGER, algunas cualidades del hombre de estado son innatas, pero otras las tiene que adquirir, como es el caso de la oratoria (vid. *Paideia*, op., cit., p. 267).

sofística -dice W. Jaeger-, da publicidad a la exigencia de una areté fundada en el saber.<sup>498</sup> Investigan además - especifica este autor-, el problema de las relaciones entre la naturaleza y el influjo educador ejercido conscientemente sobre el ser del hombre.<sup>499</sup> Es decir, a diferencia de Píndaro que pensaba que la virtud no se puede enseñar sino que viene dada por la naturaleza, estos filósofos abordan las condiciones previas de toda educación: la posibilidad de educar, de que la areté pueda ser enseñada; porque de otro modo, ellos no podrían llevar a cabo su profesión. El más destacado de todos y representante de la primera generación es...

Protágoras. La pregunta que guía su acción es: ¿cómo se puede inducir a los hombres a conducirse mejor?, o lo que es lo mismo ¿es posible enseñar la areté?, ¿cómo? Según aporta W. Jaeger, Protágoras, al lado de la formación puramente formal del entendimiento y del lenguaje que incluía: gramática, retórica y dialéctica, consideraba a la poesía y a la música como formadoras del hombre, es decir, buscaba la formación de la totalidad de las fuerzas espirituales con base en la ética y la política, poniendo a la educación en sólida relación con el mundo de los valores.<sup>500</sup> Platón le atribuye a Protágoras la idea de que la educación del alma necesita del ritmo y la armonía que proporcionan la poesía y la música;<sup>501</sup> pero W. Jaeger considera que este sofista expresa y está convencido, que la obra educadora se realiza mediante: la enseñanza, el adoctrinamiento y el ejercicio,

<sup>498</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 266. Areté = excelencia.

<sup>499</sup> Cf., *id.*

<sup>500</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 269. Vid.: *Protágoras*, 325e ss. y 318e.

<sup>501</sup> *Loc.*, cit.

que hace de lo enseñado una segunda naturaleza.<sup>502</sup> Este mismo pensador opina, que la poesía no forma el ritmo y la armonía, sino la regla moral y el ejemplo;<sup>503</sup> por lo que atribuye a la enseñanza de la poesía un único objetivo moral. Según interpretación de W. Jaeger, con este sofista el desarrollo intelectual y moral se constituye en el centro de la *paideia* (educación, en el sentido que le dieron los griegos). Desde este momento se empieza a perfilar, que es en el terreno de la formación moral o del carácter del hombre (*ethos*), además de la formación intelectual, donde se revela el sentido más profundo de la educación de occidente. W. Jaeger considera, que con los sofistas entra en el mundo y recibe un fundamento racional la *paideia*, en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación.<sup>504</sup> Sin embargo, como se verá posteriormente, será más bien Platón, según demostrará E. Nicol, quien llevará a cabo una reflexión que buscará fundamentar la acción educativa, y propondrá la primera teoría de la educación que se formulará en occidente. Aunque, E. R. Dodds piensa, que la acción educativa ejercida por Protágoras resultará ser al fin y al cabo: 1) una crítica a las tradiciones; 2) la "modernización" de las costumbres de los antepasados; y 3) la eliminación de los últimos vestigios de la necesidad bárbara contenida en los mitos; entonces, y sólo así, el hombre podría adquirir un nuevo "arte de vivir", el cual muestra una indudable fe en el progreso;<sup>505</sup> muy propio de toda ilustración o iluminismo, que confía plenamente en las capacidades del hombre y en las posibilidades de su razón.

---

<sup>502</sup> Cf. PROTÁGORAS, fr. del "Gran Logos", B3 de Diels, en JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 280.

<sup>503</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 284

<sup>504</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 273.

<sup>505</sup> Cf. DODDS, *op.*, *cit.*, p. 175.

No es de extrañar entonces, la idea del hombre que salió de su boca, la cual es la siguiente: "El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son".<sup>506</sup> En Heráclito -nos recuerda E. Nicol-, todo acontecía según las medidas del cosmos, pero en Protágoras, el hombre se constituye en la medida de todo, absorbiendo así un atributo divino. Desde este momento es la voluntad del hombre la que guiará todo de acuerdo con sus intereses utilitarios.<sup>507</sup> A la identidad del hombre con la naturaleza le sucede la era del antropomorfismo. El hombre se aleja de la naturaleza. La idea del hombre adquiere con los sofistas un sentido optimista, que como vimos *supra*, no lo tuvo en la época arcaica ni lo tendrá entre los trágicos. Como se había instituido la acción pública como la acción primordial del hombre -manifiesta E. Nicol-, el hombre se concibe como el ser de la acción, entonces la razón se constituye en instrumento de poder, al servicio de sus ambiciones, no de la verdad, porque éste (el hombre) se ha situado en el centro del universo; de modo -añade-, que el puesto del hombre en el cosmos ha cambiado. El hombre ya no está situado junto a las demás cosas en un orden universal, sino que este orden y la realidad misma de las cosas dependen de él, que se instituye en medida de su ser, en principio universal.<sup>508</sup> El camino está allanado para que el hombre obre y use su razón para el logro de sus intereses más egoístas. A pesar de su idea del hombre y de su acción,

---

<sup>506</sup> Vid.: *Teeteto*, 152a y 160c; *Cratilo*, 385e y 386a; ARISTÓTELES. *Metafísica*, I 1, 1053a 35 y K 6, 1062b.

<sup>507</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, p. 292.

<sup>508</sup> Cf., *ibid.*, pp. 284 y 299.

Protágoras se consideraba a sí mismo como el continuador de los sabios y de los poetas de antaño.<sup>509</sup>

Otro sofista, esta vez retórico es...

**Gorgias.** Pertenece a la segunda generación que aspiran a educar a los hombres, pero manteniendo una posición neutral respecto a la moral. Este sofista realiza un perfeccionamiento de la técnica retórica a la que designa como "arte de la persuasión". Observa G. Colli en él, una falta total de sentido religioso, además de que parece poner en duda la naturaleza divina, porque la aísla de la humana.<sup>510</sup> Aunque se propone educar, vemos que lo que hace es llevar a cabo una simple instrucción en las artes oratorias, muy necesaria, si se quiere vencer en las asambleas del sistema democrático ateniense.

La tercera generación de sofistas, a la que pertenece **Calicles**, es calificada por A. Gómez Robledo, como totalmente demagógica e inmoral, porque sostienen que la justicia es "el derecho del más fuerte",<sup>511</sup> con lo que no hace sino corromper a la juventud, y va a ser contra esta sofística, particularmente, que se pronunciarán denodadamente Sócrates y Platón.

El resultado de la obra sofística será: un resquebrajamiento espiritual por el relativismo moral y el agnosticismo religioso; con la gravedad que le añade el ser,

---

<sup>509</sup> Vid. *Protágoras*, 316d.

<sup>510</sup> Cf. COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*, op., cit., pp. 103-104.

<sup>511</sup> Cf. GÓMEZ ROBLEDO, op., cit., pp. 493-494.

ambos, propuestos desde la educación y con la intención consciente de lograr un hombre mejor, un hombre nuevo. A pesar de estos resultados, los primeros sofistas no sentían que se contraponían a la educación tradicional, sino que solamente la completaban. Sin embargo se va a producir con ellos una enorme crisis de valores, porque al considerar que la mitología es insuficiente en su papel educativo, y al proponer un relativismo moral, se irá abriendo un abismo moral en el que: "todo se vale", del que se sigue un claro y pernicioso individualismo. Este movimiento ilustrado, era totalmente intelectualista, profano y criticaba duramente a la religión. Por lo menos eso sucedía entre las gentes cultas. Los buenos atenienses, por su parte, creían de veras en sus dioses, pero la fe comenzó poco a poco a esfumarse. Es preciso mencionar, que el sistema griego de educación superior, tal y como lo constituyeron los sofistas, domina actualmente en la totalidad del mundo civilizado.

En resumen: Para hacer frente al progreso económico ateniense, los sofistas se presentaron como instructores en todo tipo de saber. En la primera generación se encuentra Protágoras, quien enseñaba disciplinas como: retórica, gramática, dialéctica, y aspiraba a hacer mejores a los hombres con la poesía y la música. La idea de hombre que formuló fue: "El hombre es la medida de todas las cosas". A partir de entonces, el hombre se aleja de la naturaleza y la razón se constituye en un poder en manos del hombre, quien lo pondrá al servicio de sus ambiciones y no de la verdad. En Gorgias (representante de la segunda generación) se observa una ausencia total de sentido religioso y una posición neutra respecto a la moral. Calicles (de la tercera generación) es

totalmente demagógico e inmoral al sostener que la justicia es "el derecho del más fuerte". El resultado de la actuación sofística -desde la perspectiva socrático-platónica- será: 1) un relativismo moral y epistemológico ("todo es verdad", "todo se vale"), aunado a, 2) un agnosticismo religioso.

Sócrates y Platón se convertirán en enemigos encarnizados de los sofistas y combatirán algunas de las ideas aquí mencionadas. A continuación abordaremos sus aportaciones en lo que tiene que ver con la educación. Fundamentalmente nos interesa conocer sus ideas acerca de: los poetas, los dioses, el alma y el cuerpo, la moralidad, el hombre y la educación; con objeto de mostrar de qué modo intentan socavar el fundamento religioso sobre el que se sustentaba la educación tradicional griega, así como qué tipo de educación proponen en su lugar.

### 2.6.2 Sócrates

A Sócrates nadie lo igualaba en agudeza y observación. Era el gran conocedor del hombre, porque sabía captar sus talentos y sus virtudes. Los hombres más prestigiados de la comunidad le pedían consejo, pero tras su decepción juvenil con los métodos y los resultados de las investigaciones físicas, al modo de Anaxágoras,<sup>512</sup> y a pesar de que su

---

<sup>512</sup> Vid.: Apología, 18b y JENOFONTE, *Memorables*, I, cap. I, 11-16, en *Sócrates (Toda la obra del gran historiador a propósito de su maestro)*. Edit. Clásicos Bergua. Madrid 1966. Trad.: J. B. Bergua.

*daimon*<sup>513</sup> le decía: "¡Oh Sócrates, trabaja en componer música!<sup>514</sup>, o lo que es lo mismo, que se dedicara al arte de las Musas (hacer poesía), Sócrates no le hizo caso, sino que decidió llevar a cabo otra actividad que él consideró un gran servicio a la comunidad: filosofar y/o educar; aunque Jenofonte comenta al respecto, que leía en su casa las obras de los antiguos sabios.<sup>515</sup>

Los sofistas -trae a colación E. Nicol-, se justificaban en la contradicción humana (la cual es cierta) para predicar la inconsecuencia moral, destruyendo de paso la verdad, por lo que el hombre quedaba libre para llevar a cabo los fines de su conveniencia, desvinculado de toda responsabilidad. Se produjo así el amoralismo -dirá este filósofo-, y fue, precisamente, contra este peligro, que Sócrates y Platón tomarán como fundamento de su crítica la idea de una verdad ética y emprenderán la creación de una nueva moral (una nueva idea de la virtud), para lograrlo se valdrán de la incipiente dialéctica.<sup>516</sup> Pero resulta, -dirá S. Pániker-, que los jonios habían filosofado sin sentir ninguna duda sobre la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad, por lo que con ellos no existía fisura entre el mundo y el *logos*; la fisura se produce con el relativismo de los sofistas, entonces el problema que se plantea es: ¿cómo es posible recuperar el contacto con lo real si no es posible salirse del círculo de la condición humana? Parece -observa este autor-, que el mundo va quedando desprovisto de inteligibilidad, pero para

<sup>513</sup> *Daimon*: ser sobrenatural (demonio o dios) que le trae una monición al hombre (vid.,: DODDS, *op.*, *cit.*, pp. 26 y 48). También, como se comentó, puede ser el espíritu de los antepasados que sirve de guía. En Sócrates lo veremos convertido en una especie de "voz interior".

<sup>514</sup> *Fedón*, 60e. Con la palabra *μουσική* (*mousiké*), se designa tanto la música como la poesía.

<sup>515</sup> Cf. JENOFONTE, *Memorables*, I, 6, 14.

<sup>516</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op.*, *cit.*, pp. 281 y 282.

no renunciar a ella, Sócrates (y después Descartes) -dirá este autor-, se vuelve hacia el yo, y después Platón completará este giro.<sup>517</sup> Entonces, como es en el campo moral donde se ven socavados el estado y la sociedad en la Atenas de Pericles, a Sócrates se le ocurrió buscar la virtud en la personalidad y con ella, el sentido de la vida. Se hacen necesarias en la filosofía dos preguntas: ¿qué es educar?, y, ¿cuál es la meta de la vida? Antes de Sócrates estas preguntas no habían sido necesarias, es más no habían tenido sentido. La respuesta a ellas, pensó encontrarla adentrándose en el alma misma, para luchar desde allí contra el relativismo moral y epistemológico que amenazaba con disolver la comunidad. Pensó: "tiene que haber alguna verdad que guíe la vida humana y ésta no puede ser la opinión de la mayoría, luego será necesario averiguar si esa verdad se encuentra en el interior de uno mismo". Y sucedió, que por ese camino, descubrió la interioridad.

#### 2.6.2.1 El descubrimiento de la interioridad

¿Cómo la descubrió? Como Heráclito: interrogándose.<sup>518</sup> Pero Sócrates, menos alejado que el filósofo presocrático de sus conciudadanos, ejerció esa interrogación con él mismo y con los demás; de esa forma, les decía:

"Agradezco vuestras palabras y os estimo, atenienses,  
pero obedeceré al dios antes que a vosotros y, mientras

<sup>517</sup> Cf. PÁNIKER, S. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Edit. Anagrama. Barcelona 1992, p. 140.

<sup>518</sup> Vid., fr. B 101.

tenga aliento y pueda, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquel de vosotros con quien tope con mi modo de hablar acostumbrado", y así seguiré diciendo: "Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia y renombre en lo que atañe a sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad, y porque tu alma sea lo mejor posible?", y si alguno de vosotros se muestra en desacuerdo conmigo y asegura preocuparse, no le dejaré marcharse al punto ni yo me alejaré, sino que le haré preguntas, le examinaré, le pediré cuentas, y, si no me parece estar en posesión de la virtud, aunque lo diga, le echaré en cara su poco aprecio de lo que más vale y que estime en más lo que es más vil...,... Efectivamente, yendo de allá para acá, no hago otra cosa que tratar de convencerlos, tanto a jóvenes como a viejos, de que no debéis cuidaros de vuestros cuerpos ni de la fortuna antes ni con tanta intensidad como de procurar que vuestra alma sea lo mejor posible...<sup>519</sup>

El cuidado del alma -finalidad presente en la mayor parte de los caminos religiosos- se constituye -para Sócrates- en el objetivo fundamental del hombre, y reflexionar acerca de la virtud, su función propia, igualando así a la tarea que lleva a cabo el filósofo, quien además: pregunta, examina, pide cuentas -y si encuentra que el hombre no se ocupa de su virtud-, lo exhorta y aconseja para que lo haga.

Si la racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos se había dado con los presocráticos en las esferas exteriores -dice W. Jaeger-, con

---

<sup>519</sup> Apología, 30b.

Sócrates y Platón alcanza las más profundas: el alma.<sup>520</sup> Sucede entonces, comenta este mismo autor, que la experiencia socrática del alma como fuente de los supremos valores humanos dio a la existencia aquel giro hacia el interior, con lo que la virtud y la dicha se desplazan al interior del hombre, además, según este filósofo, corresponde a la filosofía guiar los pasos por el camino hacia el continente recién descubierto del alma, aunque sus consecuencias inmediatas se verán en la nueva ordenación de los valores cuya fundamentación dialéctica llevarán a cabo Platón y Aristóteles.<sup>521</sup> El alma de Sócrates no va a ser una parte de la Conciencia Universal, como en Heráclito; por eso, otra consecuencia -menciona E. Nicol-, consistirá en que cuando se acentúa la interioridad, que no es sino la individualidad, el problema más agudo que se plantea es el de la relación vital del hombre con sus semejantes, tanto en el plano privado como en el público (vida política o colectiva).<sup>522</sup> Es decir, el hombre inmerso en su interioridad, se aísla, y aislado el yo -comentará S. Pániker-, surge la distancia y empieza la pesadilla del narcisismo, la asfixia del solipsismo,<sup>523</sup> porque el mundo se ha hecho problema y el otro hombre, extranjero. Sin embargo, el hallazgo del misterioso ámbito de la interioridad humana -comenta este mismo autor-, supone que se pierda: la originaria no-dualidad entre el yo y el mundo;<sup>524</sup> y se da esa pérdida -observa S. Pániker-, porque Sócrates no se adentra en los abismos de dicha interioridad, sino que se detiene espantado ante la inagotable hondura del yo, lo que

<sup>520</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 151-152.

<sup>521</sup> Cf., *ibid.*, pp. 422-423.

<sup>522</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 353.

<sup>523</sup> Cf. PÁNIKER, *Filosofía y mística*, op., cit., p. 132.

<sup>524</sup> Cf., op., cit., p. 142.

los hindúes llaman 'Atman'.<sup>525</sup> Como ya mencionamos, Heráclito había sido más lúcido, escudriñando a sí mismo (o más bien meditando), había intentado recorrer todos los caminos del alma, descubriendo su hondura, como se vio *supra*, porque el abismo del yo es una experiencia que se experimenta en el vértigo de la identidad, una especie de "oleada de infinito". Pero ése no fue el camino que emprendió Sócrates porque -admite S. Pániker-, la máxima délfica "conócete a ti mismo" [desprovista ya del sentido religioso que tuvo en la época arcaica y que se vio *supra*], implica la ingenuidad de que uno mismo es cognoscible, de modo que el vértigo de la identidad es atajado con la obsesión social del Bien y la Justicia, por eso este filósofo llevará a cabo una filosofía moral con objeto de sostener la racionalidad de la *polis*.<sup>526</sup> S. Pániker puede observar, que hubo una ruptura esencial en el nacimiento de la filosofía cuando emerge la conciencia individual: una ruptura con las mitologías.<sup>527</sup> Si Sócrates no hubiese sofocado las vivencias del alma agraria con la superestructura de la *polis* -comenta S. Pániker-, se habría aproximado a la infinitud de la interioridad, pero como al igual que Platón y Aristóteles, piensa que el hombre está destinado a vivir en la ciudad, no pudo tener la experiencia de la no-dualidad entre hombre-natura, y en contrapartida, no le quedó sino ser "ético".<sup>528</sup> Adentrarse en la hondura del yo

---

<sup>525</sup> Cf., *ibid.*, p. 149.

<sup>526</sup> Cf., *id.* Lord Tennyson describe así la experiencia del abismo del yo: "Partiendo de la intensidad de la conciencia de la individualidad, la misma individualidad parece disolverse y desaparece en un ser ilimitado, Y ése no es un estado confuso, sino el más claro de los más claros, el más seguro de los más seguros, el más extraño de los más extraños, totalmente más allá de las palabras, toda la muerte es casi imposibilidad. Es la pérdida de la personalidad, pero la única vía verdadera" (TENNYSON, A. A *memoir*, London 1879, citado por *ibid.*, p. 150.

<sup>527</sup> Cf. PÁNIKER, *Filosofía y mística*, *op. cit.*, p.131.

<sup>528</sup> Cf., *ibid.*, p. 152. La experiencia de la no-dualidad se obtiene también mediante la meditación o las experiencias extáticas. En Fedro,

equivale a tomar contacto con la propia naturaleza en su vinculación con la naturaleza toda; y con ello se obtienen experiencias que fueron muy comunes en la religión antigua, pero Sócrates no poseía una sensibilidad mística (como tampoco Platón), pero lo que no supo interpretar a su *daimon* cuando le decía que se dedicara al arte de las Musas, que si así hubiera sido, -observa genialmente E. Nicol-, hubiese renovado la religión helénica.<sup>529</sup> Pero como en su lugar entendió la voz de su *daimon* como una misión que le encomendaba vivir filosofando y examinándose a sí mismo y a los demás,<sup>530</sup> entonces, se dedicó -concluye S. Pániker-, a hacer, a esa individualidad descubierta, a imagen y semejanza de la *polis*;<sup>531</sup> y a imponer a sus conciudadanos una moralidad desde fuera, con la intención de lograr hombres justos, lo cual produciría -desde su parecer- una ciudad más justa, y en esto consistiría su educación y su filosofía, que diferiría considerablemente de la educación mítico-religiosa de donde el hombre obtenía valores universales en una moralidad intrínseca a la experiencia mítico-cúltica, y donde el hombre no se aísla al introducirse en su interioridad, sino que vive experiencias trascendentales.

Nos interesa averiguar qué va a suceder con el alma, con esa interioridad descubierta por Sócrates, porque Platón va a sostener "teóricamente" la idea de su inmortalidad y la va a separar del cuerpo, además de que esa idea va a sustentar una teoría del hombre de la que deducirá su teoría de la educación. Este aspecto resultará medular en la

---

230d dice así: "Me gusta aprender, y el campo y los árboles no quieren enseñarme nada, pero sí los hombres de la ciudad".

<sup>529</sup> Vid. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op.*, *cit.*, p. 318.

<sup>530</sup> Cf.: Apología, 28e, 31d, 41d y JENOFONTE, *Las memorables.*, IV 8, 4 ss.

<sup>531</sup> Vid. PÁNIKER *Filosofía y mística*, *op.*, *cit.*, p. 153.

fundamentación de la educación que Platón opondrá a la educación tradicional, por eso precisamos indagar qué lugar ocupó el alma respecto del cuerpo, en la filosofía socrática.

#### 2.6.2.2. Las relaciones cuerpo-alma

Según E. Rohde, Sócrates, simplemente, no creía en la inmortalidad del alma;<sup>532</sup> y en eso han coincidido los demás estudiosos. Por ejemplo, como indica W. Jaeger-, en Sócrates no se da la separación del alma con el cuerpo; sólo puede comprenderse el alma si se la concibe juntamente con el cuerpo: como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana, aunque el alma sea dominante respecto del cuerpo;<sup>533</sup> esto supone, desde luego un trazo jerárquico de los valores: 1°. Los valores del alma (valentía, ponderación, justicia y piedad); 2°. Los valores del cuerpo (salud, fuerza y belleza); y 3°. Los valores materiales (fortuna y poder).<sup>534</sup> Esa distinción o diferenciación del alma con el cuerpo, traerá consigo unos deberes concomitantes para con ambos: el cuidado del alma y el cuidado, también, del cuerpo. Sin embargo en opinión de T. M. Robinson, el alma era en Sócrates mucho más importante que el cuerpo y por ello un objeto natural de un cuidado mayor que el del cuerpo. En cuento a su naturaleza -dice-, parece haber estado de acuerdo con los órficos y pitagóricos, de que el alma es el fundamento de

<sup>532</sup> Cf. RODHE, E., *op.*, *cit.*, p. 240.

<sup>533</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, pp. 421 y 424.

<sup>534</sup> Cf., *ibid.*, p. 417. *Vid.*, también: NICOL. *La idea del hombre* (1946), *op.*, *cit.*, pp. 305 y 421-422. Los valores también se denominarán con el nombre de: aretés o virtudes.

nuestro yo racional, moral y biológico.<sup>535</sup> Por su parte, E. Nicol considera que el alma de Sócrates no es un alma inmortal, por eso -asegura- no encontramos en él ninguna idea que desvalorice y reste valor a la vida, sino más bien que la vida vale por sí misma y como su fin es la virtud..., no importa que la muerte la termine.<sup>536</sup> Aún así -comenta este autor-, se incorpora una forma "ascética" en la vida humana que acentúa la individualidad, pues cada cual tiene como misión suprema: "hacerse a sí mismo" (formarse); y por la otra, condiciona esta individualidad al bien, pues el ejercicio vital del conocimiento conduce a la virtud, y cuando ésta se alcanza, el hombre vive esa paz del ánimo que es el reflejo de su armónica relación consigo mismo y con el universo a la cual se llama: *eudaimonía*.<sup>537</sup> "Hacerse a sí mismo" va a significar desde Sócrates "formarse" que no es sino: recibir educación. El concepto de *eudaimonía* ya fue mencionado en el capítulo anterior, cuando se habló de la necesidad de que el hombre armonizase consigo mismo para poder integrarse a todo lo que existe, luego es una idea de procedencia mitológica, que sabiamente retoma Sócrates, pero que él la condiciona a la necesidad individual de formarse, que consiste en hacerse un nuevo hombre mediante el conocimiento de la virtud en el interior de uno mismo<sup>538</sup>. Es preciso mencionar, que a partir de la experiencia del mito, el hombre lograba la integración consigo mismo, porque efectivamente, ésta es la condición *sine qua non* para poder

<sup>535</sup> Cf. ROBINSON, *op. cit.*, p. 2.

<sup>536</sup> Cf. NICOL. *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, pp. 323 *ss*, *vid*, también JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, p. 422.

<sup>537</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, p. 323

<sup>538</sup> Este conocimiento de uno mismo bien pudiera ser a través de la 'contemplación', en el sentido de reflexionar sobre algún aspecto de la vida personal, que después al abrirse, logra una intuición (una comprensión desde el corazón), la cual posibilita el cambio. Esta idea de contemplación no es la cristiana.

integrarse en el universo. Sin embargo F. Nietzsche piensa, que Sócrates no obtuvo lo que, posiblemente, tenía en mente, sino exactamente lo contrario. Al romper la tensión entre el elemento apolíneo-racional y el dionisiaco-"irracional", lo que hizo fue romper la armonía en el hombre, por lo que no le quedó otra cosa sino: moralizar, escolastizar e intelectualizar.<sup>539</sup> Pero veamos a continuación qué sucedió.

#### 2.6.2.2.1 Del dominio de sí mismo

J. Jaeger descubre, que el hombre socrático no pudo conseguir la armonía con el ser por medio del desarrollo y la satisfacción de su naturaleza física [como sucedía con el mito], sino por medio del dominio completo sobre sí mismo que descubre en su alma.<sup>540</sup> Es decir, como se puede leer en el *Alcibíades*, aunque el hombre es una integración de cuerpo y alma, el alma es la esencia de la humanidad (aquello en que el hombre consiste "en sí mismo"); y el cuerpo, el instrumento que le sirve para llevarlo a cabo.<sup>541</sup> A partir de Sócrates, nos explayará E. Nicol, la idea del hombre se va a ir modelando cada vez más ceñidamente en torno a la teoría filosófica del alma, la cual consiste en que lo propio del hombre, el "sí mismo" por el que se define la naturaleza humana, es precisamente su alma. Al afirmarse esta opinión - apunta este filósofo-, se altera el concepto mismo de

---

<sup>539</sup> Cf. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia, op., cit., passim*. Sigo aquí la interpretación de este autor, que aunque haya recibido muchas críticas y hoy en día resulte parcial, proporciona ciertos parámetros en el tema que nos ocupa.

<sup>540</sup> Cf. JAEGER, *Paideia, op., cit., p. 422*.

<sup>541</sup> Cf. *Alcibíades*, 129b ss., y 131c. Todo esto empieza a tener un cierto sabor platónico, pero todavía no hay separación (dualismo) como tal.

naturaleza humana, pues toda teoría del alma implica, de algún modo, una distinción entre ella y el cuerpo, y éste se concibe como lo que el hombre tiene en común con la naturaleza (entendida como materia, *physis*), mientras que el alma es algo irreductible a la materia, una realidad "metafísica".<sup>542</sup> Al parecer, -dice E. Nicol-, el alma tiene que imponer su dominio sobre el cuerpo porque de otra forma, el cuerpo lo ejercería sobre ella (por ignorancia); por eso, el alma tiene que tener a su cuidado tanto al cuerpo como a ella misma.<sup>543</sup> Sócrates -afirma W. Jaeger-, proclama el evangelio del dominio sobre sí mismo, es decir, de la autarkía de la personalidad moral;<sup>544</sup> de forma -continúa informándonos este autor-, que el dominio sobre nosotros mismos concibe la conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como la necesidad de someterse a una ley exterior; así, esa *eukratia* (poder interior) se constituye en la base de todas las virtudes, porque emancipa a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y estabiliza el imperio legal del espíritu sobre los instintos.<sup>545</sup> Y esto no es -dirá este mismo pensador- sino la libertad interior, o sea, que el hombre no viva esclavo de sus propios apetitos, lo cual produce la autonomía moral o independencia del hombre respecto a la parte animal de su naturaleza.<sup>546</sup> Es preciso mencionar, que el dominio sobre sí mismo ha sido considerado en gran parte de las tradiciones religiosas como una forma de mejoramiento y acercamiento del hombre a la divinidad. En el caso de

<sup>542</sup> Cf. NICOL. *La idea del hombre* (1946), *op.*, *cit.*, p. 352.

<sup>543</sup> Cf., *ibid.*, p. 326.

<sup>544</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 401. Autarquía = autonomía.

<sup>545</sup> Vid.: JENOFONTE, *Las memorables*, I, 5, 5-6., en JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 432.

<sup>546</sup> Vid.: JENOFONTE, *Las memorables*, I, 5, 5-6, y IV, 5, 2-5, en JAEGER, *Paideia*, *op.*, *cit.*, p. 434.

Sócrates, su objetivo era hacer mejores ciudadanos para lograr una mejor ciudad con el auxilio de la filosofía y al margen de la religión.

De todas formas, a pesar de lo que pudiera parecer, en Sócrates no hay dualismo como después lo encontraremos en Platón, pero sí la idea de que las exigencias del cuerpo se tienen que controlar porque de otro modo excederían y sofocarían al alma. Esta idea se contrapone (y se contrapondrá aún más en Platón) a una enseñanza muy conocida que ofrece el mito de Dionisos. Este mito muestra, que con el poder de la vida (con la naturaleza, con el cuerpo), no se pacta; es decir, que a ella no se le impone un nuevo orden, sino que sólo se la acepta y así es posible recibir sus bondades y evitarnos las consecuencias por transgredirla, que son: la locura y la destrucción.<sup>547</sup>. Apenas la psicología profunda recogió, recientemente, esta enseñanza, con los ojos que le brindó el pensamiento de F. Nietzsche, como ya fue expresado *supra*.

Por el valor primordial que adquiere el alma en Sócrates, y que como vimos, no la poseía en Homero, el "cuidado del alma", o lograr que el alma sea "lo mejor posible", se instituye en el fin supremo de la vida, como específicamente se indica en la cita de la *Apología* mencionada, y en eso consistirá su filosofía y/o su educación. Este cuidado del alma (o educación) se lleva a cabo como resultado de un método: el método de la interrogación o diálogo, del que hablaremos en el próximo punto.

---

<sup>547</sup> Véase EURÍPIDES. Trama de su tragedia *Las bacantes*.

### 2.6.2.3. El método de la interrogación

Según Platón, el método socrático se desarrolla por la exhortación y la indagación, ambas se llevan a cabo en forma de pregunta, por medio del diálogo. La indagación consiste, como el mismo Sócrates lo expresó, en: hacer preguntas, examinar y pedir cuentas; también incluye: hacer demostraciones. Aristóteles nos dice, que para Sócrates la dialéctica era el arte de interrogar.<sup>548</sup> En su sentido originario, expresará G. Colli, dialéctica es el arte de la discusión, de una discusión real, entre dos o más personas vivas, no creadas por una invención literaria;<sup>549</sup> un dato más de que la auténtica dialéctica llegó hasta Sócrates, pero no se extendió a Platón. No se trata, pues, como comenta P. Aubenque, del arte de interrogar y responder -como lo será para Platón-, porque para responder hay que saber, y la dialéctica no pretende suministrarnos ningún saber.<sup>550</sup> Efectivamente, E. Nicol, con singular precisión lo describe así:

...la interrogación, que se cierra siempre en torno a la pregunta fundamental: ¿Qué es? Sócrates es quien la formula, tomando como tema la noción principal que ha surgido en las declaraciones de éste, quien a su vez propone una definición que se somete a examen mediante breves preguntas al final de las cuales aparece

<sup>548</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Arg. Sofist.*, 11, 172, a, 18, en AUBENQUE, *op.*, cit., p. 266.

<sup>549</sup> Cf., COLLI, *El nacimiento de la filosofía*, *op.*, cit., p. 77.

<sup>550</sup> Cf. AUBENQUE, *op.*, cit., p. 266.

claramente invalidada la definición propuesta. Al final Sócrates nunca propone una definición del tema. El examen de la definición ajena ha dejado: la inquietud que resulta de un descubrimiento negativo invalidando las nociones consideradas válidas sin examen; deja en el ánimo una perplejidad que a su vez promueve un examen: la reflexión, que es una actitud que consiste en preguntarse siempre "lo que es", la cosa.<sup>551</sup>

Esta interrogación difiere de lo que la contemplación mencionada *supra*, porque se queda en el primer paso de la reflexión y no accede a los otros, que son de carácter más espiritual. De hecho, el método socrático que interroga sobre la naturaleza de las cosas humanas, observa E. Nicol, inculca en el alma una inquietud moral y crea una perplejidad en ella, condición necesaria para que el alma se cuide y mejore; y para conseguirlo alterna con el rigor lógico de la interrogación, la exhortación persuasiva, sin la cual, sería una prédica moral sin fuerza.<sup>552</sup> Aunque tanto para E. Nicol como para W. Jaeger la exhortación no es una prédica moral, nos parece que sí cae en ello, porque la exhortación no se lleva a cabo en privado sino en público, y porque la sola interrogación no tiene la capacidad de inquietar al alma tanto como para que despierte, se cuide y mejore, por eso le añade la exhortación a hacer el bien, lo cual es bien conocido por los psicoterapeutas.

Al internarse en el orden lógico -suscribe S. Pániker-, Sócrates descubre el concepto ("lo que es"), y desde este

<sup>551</sup> NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, pp. 327-328.

<sup>552</sup> Vid.: *Teeteto*, 148e ss, *Laques*, 187 y JENOFONTE, *Las memorables*, IV 7, 1. en NICOL. *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, pp. 328-329, opinión que ya había sido sostenida con anterioridad por JAEGER. *Paideia*, *op. cit.*, p. 443.

momento, y sobre todo en la escuela de Platón, el pensamiento empieza a convertirse en ciencia, al pasar del pensamiento puramente interrogativo a la ontología;<sup>553</sup> es decir, al pasar del diálogo socrático, que sólo examina y exhorta, al platónico, que además responde (lo más parecido que puede haber a una definición) El pensamiento se convertirá en Platón, en la ciencia de la ontología. Según J. Jaeger, Sócrates se circunscribía por entero a los problemas éticos y procuraba investigar conceptualmente la esencia permanente de: lo justo, lo bueno, lo bello, la valentía, la piedad y el dominio de sí mismo, como un anhelo de encontrar un terreno firme y estable en el mundo moral del hombre.<sup>554</sup> Sólo que los valores no los encuentra el alma en sí misma, sino que le vienen dados en la experiencia mítico-cúltica. E. Nicol precisa, que la razón socrática no va a la búsqueda del concepto, sino que su misión consiste en analizar los que las cosas son en sí mismas y determinar cuál es el bien de cada una.<sup>555</sup> Con esto nos quiere decir este filósofo, que el hombre precisa saber lo que son las cosas, para ver lo que valen y poder elegir lo mejor; actúa pues en él, una razón práctica. Esto es así, añade este autor, porque cuando Sócrates pregunta ¿qué es tal cosa?, lo mueve la idea de que lo que la cosa sea y lo bueno de esa cosa, resulte lo mismo.<sup>556</sup> Pero el conocimiento del bien no es una operación intelectual, como pudimos ver en el capítulo I, sino una creencia que se alcanza merced a la experiencia mítico-religiosa. Sin embargo, que la virtud es conocimiento, será una tesis central en Sócrates.

---

<sup>553</sup> Cf. PÁNIKER, *Filosofía y mística*, op., cit., pp. 143 ss.

<sup>554</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., pp. 399-400.

<sup>555</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 316

<sup>556</sup> Cf., *ibid.*, p. 320.

#### 2.6.2.4 La virtud es conocimiento: el nacimiento de la ética

Como expresará W. Jaeger, la esencia de una determinada virtud tiene que consistir, necesariamente en un saber, un conocimiento.<sup>557</sup> Eso es así, comenta al respecto E. R. Dodds, porque era una peculiaridad griega explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento: "yo sé", para expresar no solamente la posesión de una habilidad técnica, sino el carácter moral o los sentimientos personales. Por ejemplo Aquiles "sabe cosas salvajes como un león", es decir, usan saber como sentir, por lo que en el espíritu griego hay una transposición del sentimiento a términos intelectuales.<sup>558</sup> Es decir, el saber es también "un sentir", análogo a "un saborear", y ésa será quizás una de las razones por las que Sócrates se inclinará a buscar el motivo de la decisión moral no en la voluntad (que no existía para ellos), sino en el conocimiento, admiten W. Otto y K. Kerényi.<sup>559</sup> Este último estudioso del mito, K. Kerényi, comenta, que los griegos (donde incluye a Sócrates, Platón y Aristóteles) definen su piedad como *episteme* (ciencia), no como un formalismo vacío, sino como la máxima elevación concebible: un saber verdadero que se refiere a lo eterno y que en realidad sólo es propio de los mismos dioses, de modo que quien lo posee en su máxima

<sup>557</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 444.

<sup>558</sup> Cf. DODDS, op., cit., p. 29. Platón también comenta en *Timeo*, 72a que la fórmula de que la virtud es conocimiento es muy antigua. En el hinduismo, de los pensamientos sobre alguna cosa se derivan los sentimientos hacia la misma.

<sup>559</sup> Vid.: OTTO, *Los dioses griegos*, op., cit., p. 151, y KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 79.

medida es el propio Zeus.<sup>560</sup> Para Sócrates, dirá a su vez E. Nicol, la verdad no podía ser inútil, ni la acción ajena a la verdad. La verdad estaba al servicio del bien, y el bien era ese bien próximo y concreto que puede realizar el hombre en sí mismo, en su propia vida y en la convivencia con los demás hombres en el seno de la comunidad, para el mejoramiento de ésta y del individuo.<sup>561</sup> Respecto a que Sócrates pueda enseñar que "lo bueno" es también "lo útil", W. Otto comenta, que no es porque corresponda a deseos personales del filósofo, sino porque es lo que corresponde al orden natural de las cosas.<sup>562</sup> De nuevo podemos observar, que existen en Sócrates muchas remembranzas procedentes de la religiosidad griega, y que no son creaciones de su filosofía.

En *Protágoras*, el sofista del mismo nombre sostiene que es posible enseñar la virtud. Sócrates comienza a defender la opinión contraria porque le parece que no hay un punto fuerte sobre el cual se fundamente, pero al final, cuando encuentra que la virtud es conocimiento, él mismo admite que es posible enseñar la virtud sobre esa base.<sup>563</sup> Que la virtud es conocimiento, produce una unidad en la virtud. La verdad, como sostiene E. Nicol, no es una creencia a propagarse (como pudieran sustentar los sofistas), sino una tensión interna hacia el bien que tampoco puede imponerse, sino enseñarse y no como un aprendizaje a argumentar, sino como un aprendizaje a pensar, y ésta es precisamente la reforma del hombre que propone Sócrates.<sup>564</sup> Pániker difiere de esta opinión de E. Nicol, porque considera que la virtud y la rectitud moral no

<sup>560</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 79.

<sup>561</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 306.

<sup>562</sup> Cf. OTTO, *Teofanía*, op., cit., p. 54.

<sup>563</sup> Vid. *Protágoras*, desde 324c hasta el final del diálogo.

<sup>564</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., pp. 320 y 331.

pueden ser enseñada, sino que sólo puede inducirse al discípulo a que examine sus propias creencias hasta que descubra la ignorancia y a partir de ahí, por intuición directa, lo que en verdad es bueno.<sup>565</sup> De todas formas, queda claro que para Sócrates -a diferencia de los sofistas-, la virtud no es una creencia que se pueda imponer por adoctrinamiento, ni tampoco que se pueda enseñar mediante argumentaciones, menos será el desarrollo de ciertas capacidades o la transmisión de conocimiento -como lo fue en algunos sofistas-, sino que tiene que ver con la posibilidad de que el hombre se ponga en condiciones de descubrir por sí mismo (o con ayuda de un guía o maestro) lo que tiene guardado en su interior. Esto supone, que ya no son necesarios mitos, ritos y tradiciones ancestrales, como en la educación mítico-religiosa, porque el hombre puede encontrar la moralidad en el interior de su propia alma. Surge de esta forma la conciencia moral en el interior del hombre. Los sofistas habían sido más pragmáticos, pero en ambos casos, ha nacido la ética (en el sentido de *ethos*): el carácter adquirido, la virtud que puede ser adquirida. En el caso socrático, se obtiene del interior del hombre después de una reflexión sobre las cosas humanas. Pero la ética como ciencia, es decir, la Ética propiamente dicha nace, observa E. Nicol, cuando Sócrates descubre que la cuestión del bien del hombre está conectada con la del ser, que en el hombre es la del quehacer.<sup>566</sup> La Ética, es preciso mencionar, es una ciencia práctica, en tanto que actúa sobre el hombre.

---

<sup>565</sup> Cf. PÁNIKER, *Filosofía y mística, op., cit., pp. 145-146.*

<sup>566</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre*, F. C. E. México 1977, p. 392. Se citará posteriormente como: *La idea del hombre (1977).*

La dialéctica socrática se constituye en una nueva forma de *paideia*, es decir, pretende alumbrar al hombre nuevo, llevando a cabo una acción muy diferente a la que desarrollaron los sofistas para los que la verdad era relativa; pero también es, una forma de *paideia* totalmente ajena a la educación mítico-religiosa.

La Ética se constituiría en una especie de religión moderna. Una religión que ha puesto toda su confianza en las posibilidades de la razón humana, lo cual significa, que buscará someter al imperio de la razón, la vida humana toda, incluyendo la comunidad. Y es que, como Sócrates consideró que ya no servían los viejos mitos, aquellos que proporcionaban modelos para la conducta humana, entonces sólo le quedó apelar a la razón. Por eso nos dirá, con toda precisión, que su ciencia es la de las cosas humanas no un saber sobrenatural.<sup>567</sup> Una ciencia -dirá W. Jaeger-, que será la expresión de la naturaleza humana, la cual distingue al hombre radicalmente de la simple existencia animal, por sus dotes racionales, mismas que hacen posible el *ethos*.<sup>568</sup> De ahora en adelante, se buscarán mil razones para distinguir al hombre de todo lo que lo constituye y de esta forma ampliar la brecha entre él y todo lo existente. De nuevo constataremos la presencia de un hombre aislado y extranjero en un mundo que antes lo cobijaba y lo constituía, como pudimos observar en la educación mítico-religiosa, donde el hombre estaba integrado a sí mismo y a todo lo existente; pero esta nueva forma de concebir al hombre conllevará una nueva manera de pensar la educación y de llevarla a cabo.

---

<sup>567</sup> Vid. *Apología*, 20c y 20d.

<sup>568</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 422.

Entonces, si Sócrates insiste en la necesidad de apelar a la razón, ¿por qué critica a los poetas?

#### 2.6.2.5 Sócrates y los poetas

En la segunda mitad del siglo V a. C., la cultura ateniense se fundaba en la razón y en el arte. Vimos que la razón, degradada por los sofistas, había sido rescatada por Sócrates. Pero en cuanto a la poesía, la épica había sido duramente criticada por los filósofos anteriores y la tragedia profería sus últimos estertores por la crítica racionalista que introdujo en ella Eurípides.

Es sobradamente sabido, que el conocimiento fue para los griegos el valor máximo de la vida, y es precisamente en Delfos donde se muestra esa inclinación. Otros pueblos de la tierra conocieron y exaltaron la adivinación, pero ningún pueblo la elevó a símbolo decisivo por el que el poder se expresaba en conocimiento. Quizás a eso sea debido que en la defensa que se hizo Sócrates aparezca, que corría en Atenas la voz, de que su amigo Querefonte, cuando visitó al oráculo de Delfos, le preguntó quién era el hombre más sabio de Grecia, y que éste le respondió: Sócrates. Como él (Sócrates) consideraba que su sabiduría no era sobrehumana sino de carácter humano, se atrevió a averiguar si había hombres más sabios en la localidad, así que cuestionó a políticos, artesanos y poetas. Encontró que todos ellos parecían sabios pero no lo eran. De su consulta con los poetas (los que

escribían tragedias, ditirambos y los distintos géneros), específicamente, dice:

Y teniendo en mis manos sus obras, a mi parecer más perfectas, les iba preguntando qué querían decir, para aprovechar el tiempo aprendiendo algo de ellos.

Pues bien: vergüenza me da decirlos la verdad; no obstante hay que hacerlo. Por así decirlo, casi todos los presentes iban hablando mejor que los poetas sobre las propias creaciones de éstos. Y llegué pronto a la conclusión de que sus obras no eran fruto de la sabiduría, sino de una natural aptitud, y de que, al escribirlas, lo hacían inspirados por la divinidad, como los profetas y adivinos, que dicen muchas cosas excelentes, pero nada de lo que dicen es producto de sus conocimientos.<sup>569</sup>

Sócrates en este pasaje descalificando a los poetas como partícipes en el conocimiento, le niega al arte esta misma posibilidad y, por lo tanto al mito. La causa que aduce es que las producciones de los poetas, así como las de profetas y adivinos, no son fruto de su sabiduría, sino de su naturaleza instintiva inspirada por la divinidad. Los poetas dicen cosas excelentes, pero nada es producto de su conocimiento, porque no pueden explicar lo que quieren decir; o sea, no saben dar razones de lo que dicen, mientras que cualquier oyente sí lo hace. El conocimiento, para Sócrates, en última instancia, es asunto del intelecto y de método: interrogar con la razón acerca de qué sea algo (en su caso alguna cosa humana). Pero el poeta dice cosas verdaderas y no

---

<sup>569</sup> Apología, 22b-c.

puede explicarlas aunque las comprenda, porque la comprensión se lleva a cabo a partir de experiencias y no a partir del uso de la razón con auxilio del método de la interrogación.

Si creemos lo que nos dice R. Graves, a Sócrates los mitos lo asustaban y desagradaban, y también es cierto -añade-, que ya en su época el sentido de la mayoría de los mitos pertenecientes a la época antigua, habían sido olvidados o mantenidos en estricto secreto religioso, aunque todavía se conservaban pictóricamente en el arte religioso y seguían circulando en boca de los poetas, por eso en cierta ocasión que se le preguntó sobre el rapto de la ninfa Oritia, al no tener ni idea de toda esta mitología antigua, dio una respuesta absurda y naturalista.<sup>570</sup> Pero en su casa, bien que leía a los grandes poetas buscando en ellos la sabiduría que poseían, pero que, efectivamente, no podían demostrar.

El conocimiento "científico" para Sócrates será, pues, un saber: 1) no contradictorio; 2) que apela a los hechos, luego objetivo (que desde este momento se llamará "verdadero"); 3) que utiliza un método (en este caso el de la interrogación); 4) su instrumento es la razón práctica; 5) puede describir la forma en que llegó a ese conocimiento o sea, que es consciente o voluntario); y, 6) el tema son las acciones humanas, como condición de constituirse en tribunal que califique las buenas de las malas, de ahí su utilidad moral.

En cambio los poetas no poseen el conocimiento científico, porque lo que dicen no lo obtienen como resultado

---

<sup>570</sup> Cf. GRAVES, *La Diosa Blanca*, op., cit., pp. 12 y 13.

de una investigación con medios humanos, es decir, con método, sino que llegan a él por "inspiración divina", por lo que no pueden describir el modo como arribaron a esos saberes, ni explicar en qué consisten; tampoco lo alcanzan voluntaria ni conscientemente; y, al parecer, a simple vista, no aportan una utilidad moral. Sócrates considera a la poesía como irracional, sólo el resultado de sus propias investigaciones es racional.

Desde Sócrates y también desde Platón -como veremos próximamente-, se impondrá la idea de que las artes no son "serias", no proporcionan conocimiento, lo cual se extendía también a los mitos, porque eran transmitidos por los poetas. Sabiduría y conocimiento se divorcian. E. Nicol añade, que el arte, ya en tiempo de los filósofos mencionados, había mostrado su carácter corruptor, lo cual resultaba disolvente para la comunidad, sobre todo porque se consideraba a la poesía como única vía de formación del hombre.<sup>571</sup> Esta interpretación del filósofo catalán nos da la pista para averiguar qué sucedía en el fondo, porque el representante de una nueva educación (Sócrates) también será acusado por los defensores de la educación tradicional por "corromper a la juventud", entonces, algo más grave estaba sucediendo, y esto bien pudiera ser, que la filosofía aportaba otro programa de educación, con una idea diferente de hombre, educación y de divinidad; y este programa podrá ser justificado en el tribunal de la razón; mientras que los mitos y cultos de la educación tradicional no podían pasar la prueba de la razón (como veremos después en Platón), porque ellos tenían que ver con otra cosa y al mismo tiempo, resultaban demasiado

---

<sup>571</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, p.315.

poderosos. Fue esta la causa por la que Sócrates arremetió contra los poetas con todas sus fuerzas, como después lo hará Platón. Además, el nuevo programa de Sócrates, proclamaba la religión de la Ética: la idea de "bien" es la única capaz de guiar la conducta del hombre, la creación poética y la intelectual. Esta supeditación de todo al bien es lo que pretende realizar Sócrates. Platón proseguirá su obra.

Pero, ¿qué moralidad concomitante ofrece el programa socrático?, porque bien pudiera ser que la nueva idea de educación tenga que ver con la moralización de los hombres. Si esto es así veamos cómo se va a ir desarrollando en este filósofo y después en su discípulo.

#### 2.6.2.6 La moralidad socrática

A la obediencia externa a la ley se añade con Sócrates el principio interno de una nueva ley moral, la conciencia moral, dice E. Nicol.<sup>572</sup> Ya no hay destino, en el sentido de Homero, la época arcaica y los primeros trágicos. Con Sócrates, el destino radica en el interior del hombre,<sup>573</sup> porque la vida de éste depende entera y exclusivamente de su carácter, es decir de la libertad de elegir y de hacerse. El hombre es ya dueño de su destino (de lo que haga con lo que la naturaleza le dio), y como ya se comentó, esa libertad se conquista en una lucha consigo mismo que lleva a cabo el alma contra los impulsos y pasiones que le impone el cuerpo. Así,

---

<sup>572</sup> Cf., *ibid.*, p. 322.

<sup>573</sup> En Sócrates el destino ya no tiene una connotación religiosa, sino que es considerado en su sentido psicológico: "lo dado por naturaleza", como lo tendrá también en E. Nicol.

si en la tragedia el hombre se quejaba de su destino, primero, y después luchaba contra él; en Sócrates, la voluntad del hombre, guiada por la razón lucha contra las potencias que provocan las acciones sin virtud, es decir, como señala E. Nicol, el hombre lucha en su interior consigo mismo,<sup>574</sup> tiene que derrotar esa parte que lo aleja de la virtud, para poder ser dueño de sí mismo, es decir, libre de sus pasiones, ignorancia, ambiciones y afán de dominio, lo cual logrará a costa..., de una lucha en el interior del alma. Una gran pérdida, porque esa lucha va a debilitar mucho al hombre, al cual veremos después escindirse en Platón.

Es preciso mencionar, que dos grandes estudiosos del mito como son: K. Kerényi y E. R. Dodds, difieren de E. Nicol respecto al emplazamiento de la decisión moral en Sócrates. Mientras que para los primeros, Sócrates buscaba el motivo de la decisión moral no en la voluntad sino en el saber (el conocimiento), en E. Nicol, a la reflexión, que produce indudablemente, un conocimiento, le sigue una decisión voluntaria.<sup>575</sup> Para K. Kerényi, lo sabido tiene el poder de provocar la acción. Es preciso recordar también, que en la experiencia del mito, ser y deber ser se producen conjuntamente, debido a la fuerza de fijación de la creencia inherente a tal experiencia, con base en el poder que el símbolo mitológico le confiere, como ya vimos. Pudiera ser

---

<sup>574</sup> Vid. NICOL, *La idea del hombre*, (1946), op., cit., pp. 334-335.

<sup>575</sup> Vid. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 79, donde también dice que Aristóteles se mantiene dentro de los límites del estilo griego cuando reconoce plenamente este saber como un tipo especial de conocimiento en su valor moral, por lo que según el Estagirita: "saber significa lógicamente: actuar según él. Tal poder tiene lo sabido"; y DODDS, loc., cit. No nos queda claro si el concepto de "voluntad" se inaugura en Sócrates, o si es una interpretación que hace de su filosofía E. Nicol, debido a que la existencia de la Ética como tal, requiere que todos los conceptos que la sostienen se demuestren racionalmente.

que Sócrates atribuyera, al igual que Aristóteles, ese poder a lo sabido, aunque la acción interrogativa no sea de índole religiosa, sino claramente racional. E. Nicol se defiende diciendo, que cuando los dioses no representan las grandes fuerzas creadoras y destructoras de la naturaleza, sino que se les atribuye un designio voluntario que interviene en la dirección de los negocios humanos, es precisamente cuando también los hombres empiezan a obrar con conciencia de sus propios designios individuales.<sup>576</sup> De modo, expone E. Nicol, que la formación de la conciencia moral va produciendo lentamente un desvanecimiento de la creencia en la intervención de los dioses, que ata la voluntad y que hace que con ello se vaya modelando la idea de responsabilidad.<sup>577</sup>

Si consideramos como válida la interpretación de E. Nicol, entonces en Sócrates pudiera estarse instituyendo con toda claridad, en el terreno de la filosofía, los componentes esenciales de la moralidad occidental: el hombre es una individualidad, cuya voluntad es guiada por un principio racional para poder ser libre de sus pasiones y responsable, por lo tanto, de sus actos. De esta forma: individualidad, voluntad, libertad y responsabilidad, llegaron para quedarse. Pero si están en lo cierto K. Kerényi y E. R. Dodds, en Sócrates sólo tendríamos: la individualidad, mientras que la libertad seguiría siendo libertad política, y tanto la responsabilidad como la voluntad, todavía no podrían ser consideradas como tales. Pues, como pudimos observar, este filósofo podría estar todavía muy imbuido de conceptos, temas y motivos religiosos, y posiblemente también, de una profunda

---

<sup>576</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, p. 83.

<sup>577</sup> Cf., *ibid.*, *op. cit.*, p. 76.

religiosidad, aunque lo acusaran sus conciudadanos de no creer en los dioses de la polis.<sup>578</sup>

Por todos los antecedentes que hemos mencionado, podemos proceder a preguntarnos acerca de qué ideas del hombre y de educación se infieren de la filosofía socrática.

#### 2.6.2.7 Idea de hombre y de educación

Estas ideas nos son aportadas por el filósofo catalán E. Nicol. Para este autor, la idea de hombre socrática, es que éste es un ser filosófico [o sea, un ente racional], no en el sentido de que tenga que volverse un hombre de ciencia, sino que es una posibilidad humana fijarse en el ser en tanto que ser, lo cual significa interrogar sobre todo, y especialmente, sobre sí mismo.<sup>579</sup> Como puede observarse, esta idea dista enormemente de la de Protágoras, que decía que el hombre era la medida de todas las cosas, porque -para Sócrates- las cosas son lo que son y un saber de ellas es precisamente el que conduce a la virtud. Con lo que la idea de educación implícita será: ser interrogado o interrogarse acerca de la virtud, con el objeto de ser virtuoso. Y es debido a que vivir es tener que tomar decisiones, que el hombre precisa reflexionar sobre las cosas, único modo que encuentra Sócrates para que éste elija lo mejor y de esa manera se haga hombre (se forme o eduque). Así que es reflexionando como el hombre encuentra el camino de la virtud

<sup>578</sup> Vid. : Apología, 24b, y JENOFONTE, *Las memorables*, I, 1.

<sup>579</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1977), op., cit., p. 384; y en *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 312.

y alcanza su plena humanidad, obteniendo de su interioridad, todas las potencialidades y sacándolas a la luz, lo cual se constituye, también, en un deber para él. Por lo que el ideal de hombre (o modelo) socrático es: hacerse un hombre virtuoso (un hombre de bien), en las cosas concretas de la vida (no en las grandes obras, a las que aspiraba el hombre heroico imitando a los dioses y héroes), así como desarrollarse plenamente en todos los talentos y potencialidades que encuentre en su interioridad. Esto supone entonces, que el hombre es, también, el ser de la vocación -dirá E. Nicol, porque la vida no la recibe hecha, sino como posibilidad, y vivirla es precisamente darle forma, desenvolviéndola. La posibilidad -añade- es destino, pero el desenvolvimiento, la formación de la vida, es obra del carácter, ejercicio de libertad.<sup>580</sup> De esta forma, del ideal sofístico de dominar las cosas, pasa Sócrates al ideal del dominio sobre sí mismo, mediante el entendimiento.

Luego, para Sócrates, todo ser humano tiene la libertad de hacerse a sí mismo y el deber de ser propiamente humano, lo cual significa hacerse mejor hombre, orientando la vida hacia el bien. Ayudar al hombre a que lo viera y lo lograra fue la misión de su filosofía y de su vida. Por todo ello puede decir W. Jaeger, que la nueva *paideia* socrática aspira a una ordenación filosófica consciente de la vida, cuya meta es la moralidad del hombre.<sup>581</sup> Una vida así, "vale la pena de ser vivida", es decir, tiene sentido. Sin embargo, la misma poesía, esta vez la comedia, como se comentó en su momento, prorrumpió en lamentos burlones contra la actividad socrática.

---

<sup>580</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 313.

<sup>581</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 450.

Fueron pocas las voces que se dejaron oír, previniendo contra la pérdida del mito en la educación tradicional griega. Quizás la más famosa haya sido la de Aristófanes, que en *Las Nubes* critica la nueva educación y defiende con ahínco la vieja.<sup>582</sup> Este poeta consideraba, que para los sofistas y para Sócrates, era preciso analizarlo todo y no había nada tan grande y sagrado que estuviera fuera de discusión y no necesitase de una fundamentación racional, por eso arremetió contra el racionalismo de Sócrates, al que sin duda, consideró un sofista más. En opinión de W. Jaeger, Aristófanes ve con clarividencia el peligro que es preciso conjurar, consistente en la disolución de toda la herencia espiritual del pasado, por eso no es capaz de verlo impasible, sino que levanta su voz poética y con ella dice, que Sócrates ataca Leyes, y las costumbres tratando de demostrar que son deficientes; destaca además la falta de escrúpulos morales del nuevo poder intelectual que no se somete a norma alguna y, por último desdeña los valores insustituibles de la música y de la tragedia [en *Las ranas*].<sup>583</sup> M. Zambrano también piensa, que las acusaciones de impiedad debieron tener algún profundo motivo, y éste pudo ser, que todo un modo de vivir se sentía amenazado y reaccionaba con aquello que tenía más a mano: la burla, porque se sentía desprovisto de armas para contender contra la razón.<sup>584</sup>

---

<sup>582</sup> Vid. ARISTÓFANES, *Les acharniens, les cavaliers, les nuées*. Tomo I. Société d'éditions "Les Belles Lettres" (Association Guillaume Budé). París 1980. Trad.: H. van Daele.

<sup>583</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., 337 ss.

<sup>584</sup> Cf. ZAMBRANO, op., cit., p. 193.

Recapitulando:

-Ante la disolución moral reinante en Atenas, Sócrates buscó la virtud en la interioridad. Las consecuencias van a ser que el hombre inmerso en su individualidad, se aísla, se queda sólo y se separa de los demás hombres y del mundo; esto sucede porque Sócrates no se adentró en los abismos de la interioridad donde hubiera tenido experiencias trascendentales.

-Este filósofo no separa el alma del cuerpo pero sí las diferencia y rompe su armonía, misma que lo unía a la totalidad. Y aunque su alma no es inmortal, sí resulta sede de la racionalidad y de la moral. Al romperse la armonía original cuerpo-alma, no le quedó sino moralizar; es decir, el alma tiene que ejercer un dominio sobre ella y sobre las pasiones del cuerpo. El cuidado del alma se va a constituir en el fin supremo de la vida, el cual podrá lograrlo con el auxilio del método de la interrogación que consistirá en preguntar, indagar y exhortar en un diálogo, con la pretensión de que se cree en el interrogado una inquietud moral, como condición necesaria para que el alma se haga mejor, con lo que cae, sin pretenderlo, en una prédica moral.

-Sócrates además, descubre el concepto y da el primer paso para que el pensamiento se empiece a convertirse en ciencia, aunque en él actúe sólo una razón práctica: saber lo que las cosas son, para conocer el bien de cada una.

-Encuentra también, que la esencia de cada virtud consiste, necesariamente, en un saber, con lo que buscará el motivo de la decisión moral no en la voluntad, sino en el conocimiento. De la misma forma, considera que lo bueno es lo útil porque corresponde al orden natural de las cosas. Así, encontramos en este filósofo muchas remembranzas de la religiosidad tradicional griega. Si la virtud es

conocimiento, ésta puede ser enseñada. El maestro puede ayudar a extraerla de la interioridad. Esto supone, que ya no son necesarios mitos y cultos, porque ha nacido la Ética, como un carácter adquirido, cuando Sócrates descubre que la cuestión del bien del hombre está conectada con la de su ser.

-Por otra parte, Sócrates descalifica a los poetas como partícipes del conocimiento, porque éste no lo obtienen por medios humanos (método, conciencia, objetividad), sino por inspiración divina. De esta forma considera a los mitos que transmite la poesía como irracionales, y es que la filosofía ya aporta un programa de educación alternativo a la educación tradicional. En Sócrates pudieran estarse constituyendo los componentes esenciales de la moralidad occidental: individuo, voluntad, libertad y responsabilidad, aunque existen discrepancias al respecto.

-La idea de hombre implícita en su filosofía, es que éste es un ser filosófico porque reflexiona sobre sí mismo; y su idea de educación consistirá en interrogarse o ser interrogado acerca de la virtud con lo que logra el ideal de hombre: "ser virtuoso". La meta consciente de la filosofía socrática va a ser: la moralidad del hombre.

-Sin embargo, Aristófanes criticó esta educación socrática por la falta de escrúpulos morales de este nuevo poder intelectual que creía poder analizarlo todo, que no se somete a ninguna norma y que desdeña los valores de la educación tradicional; es decir, vio con inusitada claridad, el peligro de la disolución de toda la herencia espiritual del pasado.

Hasta el momento, en el ámbito teórico de la filosofía, o sea, utilizando medios racionales, como ya lo expusiera E.

Nicol, Heráclito formula una teoría del hombre integrada a una teoría del Cosmos [del Ser], por eso es el primero en ofrecer una teoría del hombre;<sup>585</sup> y Sócrates conecta (o sostiene) su teoría moral en una idea del hombre. Ambos filósofos marcaron a Platón el camino a seguir: la teoría del hombre tiene que integrarse en una teoría del ser en general, y de esa teoría del hombre se desprende la teoría moral, que versa sobre la acción del hombre; faltaría entonces conectar otras acciones del hombre a esta teoría, como son: la acción educativa y la acción política, para lograr una teoría de la educación y una teoría política, cerrando el sistema. En esta investigación nos interesa solamente la primera, aunque, como veremos, van a estar íntimamente conectadas una y otra.

La empresa que llevará a cabo Platón en el orden de la educación, consistirá en ofrecer un "fundamento racional" a la misma, porque a juicio de este filósofo, la educación tradicional no lo aportaba. Efectivamente, la educación tradicional, en lo que conserva de la educación mítico-religiosa como vimos, no provee de un fundamento racional, y no lo provee, porque fundamentar la educación no puede ser someterla al tribunal de la razón, debido a que la razón no posee un valor indudable, lo único que puede poseerlo, y que por lo tanto puede fundamentar alguna cosa es: lo sagrado. El mito muestra, que: todo lo que existe en el hombre o la realidad está relacionado con alguna esfera de lo sagrado, y por medio de esa relación queda fundamentado. El mito se constituye así en el ámbito de las fundamentaciones, es decir, en el elemento fundamentador por excelencia, proporcionando experiencias que proveen al hombre de verdades

---

<sup>585</sup> *Loc., cit.*

eternas y de valores universales que éste necesita para poder vivir como hombre. También este filósofo aportará una teoría de hombre y una teoría de educación, las cuáles se sostendrán en todo su sistema, ¿habrá que ver qué tan universales son una y la otra? , porque si escuchamos lo que los dice W. Jaeger, una educación no puede recomendarse por consideraciones teóricas, sino que se valida por el hombre que produce.<sup>586</sup> Ésta será una de las cosas que veremos a continuación.

A continuación mostraremos el engranaje racional que construyó Platón para fundamentar su propuesta educativa, la cual expondremos en sus rasgos generales, para finalizar con la explicitación de su teoría de la educación, que será adoptada en occidente como "la educación" en sus rasgos esenciales. Mas esto último no es motivo de esta investigación, aunque bien pudiera ser punto de partida de una subsiguiente.

### 2.6.3 Platón

Cuando se inició la crisis en Atenas, Platón fue uno de los atenienses que se preocupó por encontrar un camino de salida. Sócrates había percibido sus causas, pero no pudo prever todas las consecuencias. La más peligrosa de ellas era la relatividad de la verdad, porque: si todo es verdad, nada es verdad y si nada es verdad, todo está permitido.<sup>587</sup> La

---

<sup>586</sup> Cf. JAEGER, *Paideia, op., cit.*, p. 337.

<sup>587</sup> Idea que se atribuye a Platón.

crisis de la verdad lleva consigo la decadencia moral del individuo y la anarquía (la invalidez de la ley), y con ella la decadencia de la vida política. Al producirse esta crisis, la filosofía socrática tuvo que revelar, que la naturaleza del hombre más que la de un ser político era la de un ser filosófico. Esta idea Sócrates la expone interrogando: la filosofía es en él una reflexión del hombre sobre las cosas humanas que lleva a un saber (del hombre) que lo induce a la acción. Pero si en Sócrates, toda la filosofía había sido práctica sin teoría, en Platón tomará la vía de una ciencia rigurosa que no solamente pregunta, sino que además responde.

Inspirado en su maestro, Platón retomará como punto de partida, algunas de sus ideas principales, como son: 1) La irracionalidad de la poesía; 2) La unidad de la virtud y que ésta es conocimiento que se encuentra alojado dentro del alma de donde hay que extraerlo; 3) El hombre se distingue del animal cuando se ocupa de las cosas humanas; 4) Los errores de la praxis derivan de una ignorancia: de creer que se sabe lo que no se sabe (con lo que según E. Nicol, acción, virtud y ciencia quedan unificados temáticamente<sup>588</sup>); 5) Lo más propio del hombre (el "sí mismo") es su alma y no su cuerpo, de la que se derivará la necesidad de dominar lo irracional del hombre que reside en el cuerpo; 6) La misión de educar al político es más importante que la política misma, por lo que hay que reformar la educación para poder reformar la política; es decir, cambiar la *polis* (hacerla menos corrupta y más justa) no se lleva a cabo cambiando el régimen político, sino cambiando a los hombres, educándolos, de forma

---

<sup>588</sup> Cf. NICOL. *La primera teoría de la praxis*. Edit. UNAM, México 1978, p. 50.

que hombres educados (o más justos), harán una ciudad también más justa; y finalmente, 7) Su método de la interrogación.

Platón fue desarrollando gradualmente los supuestos socráticos desde *Protágoras* a *República* y de ésta a *Leyes*. El doble propósito que lo guió siempre, como a su maestro, fue: la formación del hombre y la reforma del estado. Pero Platón en el desarrollo de las ideas socráticas, empezó a replantear a fondo todas las cuestiones relativas al hombre y a la ciudad: la idea de hombre, su *paideia*, la teoría moral, la teoría política, etc., y así empezó a tomar forma en él la idea de que había que remodelar toda la vida humana griega, en todos los campos. Se enfrenta, entonces, a la *paideia* tradicional, a toda la fuerza educadora de Homero, Hesíodo, la tragedia, y como considera que la causa de la crisis ateniense también está en esa *paideia*, va tomando fuerza en él la idea de que se necesita, principalmente, de una "nueva *paideia*". Pero eso no podía hacerlo al modo de los sofistas, porque con su relativismo moral y epistemológico habían hecho vacilar todo. Era, pues, necesario, rehacerlo desde la base, es decir, buscar los fundamentos racionales sobre los que se pudiese sustentar la educación y a partir de ella la ciudad. Toda su obra se base en ese intento. El resultado será: un sistema filosófico que fundamentará la educación y con ella la reforma del estado.

Es preciso tener en cuenta, aquello que sabe todo estudioso de Platón y que nos lo recuerda F. Jesi, que no es posible extraer de la obra de tan insigne filósofo, un sistema perfectamente armonioso y coherente,<sup>589</sup> pero aún así,

---

<sup>589</sup> Vid., JESI, *op.*, cit., p. 19.

intentaremos perfilarlo, porque en él se engarzan todos los problemas filosóficos y cobra sentido su teoría de la educación. De todas formas, necesitamos advertir, que sólo trataremos de Platón los aspectos de su filosofía que nos ayudan a esclarecer su teoría de la educación, dejando de lado muchos otros.

#### 2.6.3.1 La restauración de la metafísica

Sócrates se había planteado el problema de la unidad de la virtud (la virtud es conocimiento), al cual se llega por una reflexión sobre la misma que se denomina: "conocimiento moral", "sabiduría práctica", "razón práctica" o *phrónesis*. Pero Platón -dice E. Nicol-, se preguntó más bien: ¿Qué es la virtud en sí?, lo cual le llevó a plantearse el problema metafísico de lo Uno y lo Múltiple de los filósofos anteriores a los sofistas, es decir, el problema metafísico.<sup>590</sup> En Sócrates toda la razón había sido práctica, no hay en él -atestigua E. Nicol-, distinción formal entre razón práctica y razón especulativa, pues, para Sócrates, el conocimiento contiene siempre, una fuerza e intención morales, como pudo observarse, pero Platón necesita que la razón especulativa le sirva de instrumento, para con ella, reanudar la gran tradición metafísica;<sup>591</sup> de forma, que según

<sup>590</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 343.

<sup>591</sup> Cf., *ibid.*, op., cit., p. 346. Al principio en Platón, la potencia especulativa del hombre no pierde su sentido práctico, pues su pureza consiste en un alejamiento de la acción pragmática, pero con el tiempo va predominando en ella el aspecto teórico sobre el práctico y se va instituyendo en una facultad aparte, purificada no sólo de la acción, sino desprendida de la intención vital práctica de sus orígenes. En Aristóteles, el desprendimiento es tan definitivo, que en él se consagra la autonomía definitiva de la especulación teórica, y la ciencia que de

cómo se considere a la razón se concebirá al hombre. Y fue por esa causa, que Platón en sus preguntas, exigió una respuesta rigurosa, promoviendo con ello una reforma a la dialéctica socrática, una lógica incipiente que después sistematizará Aristóteles, y con ella -convendrá E. Nicol-, la restauración de la metafísica, que no es sino una teoría del conocimiento y una nueva teoría del ser que se contienen en la Teoría platónica de las Ideas.<sup>592</sup> Pero la característica más importante de la Teoría de las Ideas, y que aquí nos interesa particularmente, es que Platón -comenta E. Nicol-, aspira a encuadrar con ella la idea del hombre en una concepción general del mundo (del ser en cuanto tal y del conocimiento), además de resolver el problema capital de la existencia humana.<sup>593</sup> El problema ético, con su intención educativa y política originales en Sócrates, se convierte en Platón, en un intento consciente de elaborar una teoría del hombre sobre bases metafísicas, como medio de sustentar el problema ético, educativo y político.

La Teoría de las Ideas mantiene, que hay dos tipos de realidad: la visible donde se observa la multiplicidad y el cambio, y la invisible, la de la unidad idéntica. A este orden de disposición de la realidad corresponden dos modos de

---

ella se obtiene, llega a tener un valor propio, independiente del sentido moral de la vida misma, hasta el punto que con es razón pura definirá al hombre como "animal racional" (*ibidem*, p. 347).

<sup>592</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, p. 343.

<sup>593</sup> Cf., *ibid.*, *op. cit.*, p. 382. Dice E. Nicol, que W. JAEGER fue el primero en descubrir, que en Platón, detrás de la teoría de la educación y su relación con la teoría política, hay una teoría del hombre que las sostiene, pero lo que no vio fueron las conexiones de su teoría del hombre con la metafísica (*Vid. ibid.*, p. 340; pero si bien este insigne filólogo no vio esas conexiones en toda su amplitud, sí llegó a decir que Platón: "Erige el problema de la formación de un tipo superior de hombre sobre la base de un nuevo orden del ser y del mundo que sustituye al de la religión, o que es más bien una nueva religión (*vid. Paideia, op. cit.*, p. 466).

conocimiento diferentes: el conocimiento de la realidad visible se obtiene por medio de los sentidos, que proporcionarán la opinión (*doxa*); mientras que el conocimiento de la realidad invisible le es dado directamente al alma cuando capta las Ideas y es el verdadero conocimiento (*episteme*).<sup>594</sup> No hay que olvidar -como nos dijera I. Murdoch-, que las primeras Ideas inmutables son morales y garantizan, al mismo tiempo, la confiabilidad del conocimiento y la igualdad y objetividad de la moral;<sup>595</sup> ni que entre los filósofos jonios no se producirá una fisura entre la realidad y la razón. Platón hubiera podido decir que a la forma de ser invisible (la trascendente) le correspondía una forma de hablar y de conocer mítica, pero no lo hizo. La cuestión es, que a esta dualidad de la realidad y del conocimiento, se corresponde un orden parecido en el hombre. Éste se compone también de dos realidades diferentes: cuerpo y alma, la una visible y la otra invisible.<sup>596</sup> Al parecer, el dualismo de la realidad objetiva y del conocimiento, armoniza con el dualismo de la naturaleza humana.

La teoría del Ser y la teoría del conocimiento implicadas en la Teoría de las Ideas, -dice E. Nicol-, se fundan a su vez en el mito o teoría de la reminiscencia que, en el *Menón* y después en *Fedón*, es el paso preliminar para la demostración de la inmortalidad del alma.<sup>597</sup> Por lo que para justificar la inmortalidad del alma se precisa de la teoría de la reminiscencia (el conocimiento es un recuerdo),<sup>598</sup> la

<sup>594</sup> Vid. *Fedón*, 74a ss, citado por NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 384 ss.

<sup>595</sup> Cf. MURDOCH, I. *El fuego y el sol. (Por qué Platón desterró a los artistas)*. F. C. E. México 1982, p. 13.

<sup>596</sup> Vid. *Fedón*, 79b, citado por NICOL, *La idea del hombre* (1946), p. 386.

<sup>597</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 382 y 384.

<sup>598</sup> Cf. *Menón*, 85b-86b, citado por JAEGER. *Paideia*, op., cit. P. 559.

cual funda la Teoría de las Ideas y sirve para demostrar, al mismo tiempo, la inmortalidad del alma. Da la impresión de que estamos ante un argumento circular, en el que Teoría de las Ideas e inmortalidad del alma se muerden la cola. Pero al parecer, todo cobra sentido, si la inmortalidad del alma, así como la reminiscencia son hechos de los que la Teoría de las Ideas quiere ser su explicación, y como tales no necesitan ser demostrados, sino señalados. Con esta observación estarían de acuerdo algunos estudiosos del mito, quienes sostienen como M. Eliade, que la Teoría de las Ideas y la teoría de la reminiscencia son susceptibles de relacionarse con verdades transpersonales y eternas que transmiten los mitos y que recuperan, no verdades de existencias pasadas, sino de la estructura de lo real (o sea, hechos), por eso los hombres de las sociedades primitivas los tomaban como modelos paradigmáticos y guiaban sus vida por ellos <sup>599</sup> Bajo esta perspectiva, Platón se acercaría a las posiciones próximas al mito, que mantuvieron también los filósofos jonios; o como sostiene G. Colli, la invención de la Teoría de las Ideas de Platón obedeció a un intento de divulgación literaria de los misterios de Eleusis, corroborado por Aristóteles cuando dice que el pensamiento noético se debe relacionar con la visión eleusina.<sup>600</sup> J. P. Vernant comenta por su parte, que en lo que concierne al destino y a la inmortalidad del alma, Platón retoma los viejos mitos de la reencarnación, al igual que en su teoría de la reminiscencia,

<sup>599</sup> Cf. ELIADE. *Aspects du mythe*, op., cit., pp. 154 ss.

<sup>600</sup> Cf. ARISTÓTELES, A 21b y A 19-21a, en. COLLI, *La sabiduría griega*, op., cit., p. 31. R. WASSON, considera, que Platón encontró sus Ideas en Eleusis, cuando, como la mayoría de los hombres de su tiempo, tuvo ocasión de iniciarse en los misterios y pasó la noche contemplando la Gran Visión (WASSON, R. et al. *El camino de Eleusis (Una solución al enigma de los misterios)*. F. C. E. México 1995, p. 26); C. G. GUAL ve en las ideas platónicas modelos trascendentes e inmanentes vestigios del mito y recuperado en un enfoque filosófico (op., cit., p. 21).

recoge los más antiguos mitos de la memoria (p., e., el mito de Mnemosyne).<sup>601</sup>

Sin embargo, éste no es el parecer de E. Nicol, para quien a la proyección del ser y la verdad fuera de este mundo, corresponderá con igual fuerza la afirmación de la dualidad esencial del hombre; pero este dualismo, no resulta solamente de la influencia órfica y pitagórica, sino de la situación creada por una tradición de pensamiento ontológica que se remonta hasta los milesios.<sup>602</sup> Y al parecer es así, porque -el estudioso del orfismo K. C. Guthrie comenta-, que Platón utiliza los mitos órficos para dar cuenta de asuntos que no pasan la prueba dialéctica, aunque no los usa como expresión mitológica complementaria, sino como un modo de darles (a los mitos) una sustentación filosófica con la Teoría de las Ideas, medio que encontró de combinar su intelecto racionalista con un profundo misticismo.<sup>603</sup> Y es que para Sócrates -mantiene E. Nicol-, el absoluto era inmanente a la vida humana, conforme a las creencias politeístas; pero Platón, en ese camino del que hablamos, proyectó el absoluto al plano trascendente [cual lo requerían sus ideas monoteístas que veremos emerger supra], y como consecuencia tuvo que afirmar la tesis de la inmortalidad, porque sólo ella podía garantizar la misión salvadora a la que aspiraba su filosofía.<sup>604</sup> Esta idea de inmortalidad (expuesta en *Fedón*) vendrá acompañada de otra que expresó en *Banquete* (la idea de la insuficiencia ontológica del hombre), la cual será su

<sup>601</sup> Cf. VERNANT, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op., cit., p. 186.

<sup>602</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 234.

<sup>603</sup> Cf. GUTHRIE, W. K. C. *Los filósofos griegos*. Edit. F. C. E. México 2002, pp. 244 ss.

<sup>604</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 350. Con razón dirán algunos autores que su filosofía es una "religión", como fue el caso de W. Jaeger (loc., cit.).

correlato necesario: como el hombre es un ser contingente, insuficiente, entonces es un ser anhelante de inmortalidad.<sup>605</sup>

Veamos, pues, cómo aborda Platón la teoría del hombre, la cual, dicho sea de paso, sustentará su teoría de la educación.

### 3.6.3.2 La teoría del hombre

Platón parte de dos ideas que le proporcionan Heráclito y Demócrito. La primera de Heráclito: que el alma del hombre sufre incremento;<sup>606</sup> y la segunda de Demócrito, que dice lo siguiente: "En mucho se parece la educación y la naturaleza. La educación transforma al hombre y, al transformarlo, lo provee de una naturaleza"<sup>607</sup>. Que el alma del hombre sufre incremento significa, que puede hacerse mejor hombre y por lo tanto, también peor. Y que la educación transforma al hombre le sugiere, que el hombre no es un verdadero hombre por su forma exterior humana, sino por lo que haga por él la educación; y la educación lo que hace es formarlo, es decir, proveerlo de una segunda naturaleza, una naturaleza nueva, por la que se constituye en un hombre nuevo, un hombre humano y no lo que era por nacimiento. Sin embargo, Platón precisa llevar a cabo una teoría del hombre que dé cuenta, precisamente, de la necesidad de formar al hombre, de proveerlo de esa segunda naturaleza.

<sup>605</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., pp. 350 y 351.

<sup>606</sup> Cf. HERÁCLITO, fr. B 115 (Diels).

<sup>607</sup> DEMÓCRITO, fr. A 33.

Para ello en el *Teeteto* se pregunta por el ser del hombre: "Qué es, pues, el hombre y en qué se diferencia su naturaleza de las demás en cuanto su acción y su pasividad...?"<sup>608</sup> Al parecer, el hombre necesita saber qué diferencias presenta respecto de los otros seres que componen el Ser, es decir, acerca de los no humanos. Ya habíamos visto cómo en Sócrates el hombre se distingue del animal al ocuparse de su ser, pero aquí, la pregunta que se hace Platón es de orden ontológico. Que el hombre tiene un quehacer propio ya había aparecido en el *Cratilo*, observa E. Nicol, allí se ve, que dado que las cosas poseen una naturaleza propia que no depende de nosotros, ¿por qué no podría tener el ser cuyas acciones versan sobre las cosas, una forma de ser propia?<sup>609</sup> La intención platónica, nos muestra este mismo autor, no es solamente incorporar la *praxis* en el orden del ser, sino mostrar que el ser de la *praxis* (el hombre), tiene su ser propio, que pertenece al orden del ser en sí, no del ser para mí.<sup>610</sup> El ser de la *praxis*, como ya lo había dicho Demócrito, es un ser auto-generativo, se genera a sí mismo, se transforma, o en palabras de Platón en *Banquete*: "...se conserva todo lo mortal, no por ser completamente y siempre idéntico a sí mismo como lo divino, sino por el hecho de que el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo, similar a como él era."<sup>611</sup> De modo que el hombre sigue siendo lo que es y sin embargo se renueva siempre. El hombre se renueva constantemente en su cuerpo y en su alma, y quizás, la fecundidad del alma sea mayor que la del cuerpo, en lo que

---

<sup>608</sup> *Teeteto*, 174b.

<sup>609</sup> Cf. *Cratilo*, 386 ss., en NICOL, *La primera, teoría de la praxis, op., cit.*, p. 54.

<sup>610</sup> Cf. NICOL, *La primera teoría de la praxis, op., cit.*, p. 54.

<sup>611</sup> *Banquete*, 207d ss. Vid., también: *Filebo*, 42b; *Timeo*, 54c, y *República*, 585a.

corresponde a su ser, y es preciso mencionar, dice E. Nicol, que al alma le corresponde toda forma de virtud; con lo que Platón recupera la conexión ontológica entre la virtud y el ser del hombre socráticos, por lo que puede concluir este filósofo, que el hombre, en su ser nato, es todavía amorfo, y..., debe formarse a sí mismo, y en este sentido, la filosofía es formativa; en otras palabras: para ser lo que es, el hombre necesita hacerse un hombre nuevo; (ser distinto para ser sí mismo);<sup>612</sup> y se hace un hombre nuevo cuando se hace un hombre virtuoso. En la educación mítico-religiosa, el hombre no era considerado amorfo, sino que es lo que es desde un principio, pero necesita descubrirlo, por eso ahí están los mitos que le ayudan a averiguar qué es, de lo que resultará que es un ser interconectado a todo, y también le ayudan a armonizar su naturaleza para que pueda vivir conforme a su conexión en el Ser.

Formar al hombre, para Platón, es en-gendrarlo. Pero engendrar al hombre -manifiesta E. Nicol-, no es como dice la palabra *εγγενής* (innato, ingénito), sino que en lugar de ser lo innato, lo originario, es: lo adquirido por medio de la virtud.<sup>613</sup> El hombre formado por la educación adquiere una naturaleza nueva, diferente a la innata. Sin embargo, el mito engendra al hombre, en el sentido originario de "innato". Es decir, el hombre no necesita adquirir otra naturaleza mediante la virtud, sino que el mito le dicta ser él mismo, es decir, ser conforme a su naturaleza, lo cual significa ingresarse en el orden del Ser y ocupar el lugar que le corresponde. Recordemos, que el hombre socrático no conseguía la armonía con el ser (*eudaimonía*) por medio del desarrollo y

<sup>612</sup> Cf. NICOL, *La primera teoría de la praxis, op., cit., p. 57.*

<sup>613</sup> Cf., *ibid.*, p. 56.

la satisfacción de su naturaleza física, sino siendo virtuoso.

Para Sócrates, el hombre aspiraba a ser virtuoso por medio del saber. Según Nicol, Platón ve en esta aspiración socrática la racionalización del deseo, porque para él, el hombre ocupa esa zona intermedia de la docta ignorancia; es decir, el hombre es un ser que no es completo, que se salva por el conocimiento de su insuficiencia y por la aspiración consiguiente a completarse, determinando con ello la causa metafísica del deseo mismo y alterando radicalmente la idea de hombre socrática, al convertirlo en un ser definible por su insuficiencia y abandonando el plano inmanente de la ética y de la antropología socrática, para trasladarlo al plano trascendente.<sup>614</sup> En definitiva, el filósofo catalán manifestará-, que Platón, en el discurso de Aristófanes en *Banquete*, no presenta una teoría psicológica del amor, sino una antropología sobre base metafísica (una ontología del hombre o teoría del hombre): una teoría de la convivencia basada en la constitución ontológica del hombre: el hombre es un ser afanoso (deseoso) porque es incompleto, insuficiente.<sup>615</sup> Hasta aquí ha quedado esbozado el perfil del hombre sobre un plano metafísico, de modo que lo ético y lo psicológico, como después lo educativo y lo político, dependerán de la estructura ontológica del hombre, de su insuficiencia, a la que hoy llamaríamos "contingencia". Con Platón aparece por primera vez una auténtica ciencia del hombre integrada en un plan integral de teoría; es decir, en un sistema, como ya lo había previsto como necesario en el

---

<sup>614</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 356.

<sup>615</sup> Cf., *ibid.*, p. 367. Vid. *Banquete*, 188e ss. W. JAEGER se limita a decir que el hombre es un ser social y moral (vid. *Paideia*, op., cit., p. 632).

Alcibíades cuando expresó por boca de Sócrates: "¿Y cómo saber con la mayor claridad lo que es en sí mismo el ser? Porque una vez sabido esto, también, al parecer, nos conoceremos a nosotros mismos. ¿Entendemos acaso esa máxima divina del templo de Delfos que ahora hemos recordado?"<sup>616</sup> La teoría del hombre está íntimamente conectada con la teoría del Ser, porque el saber del ser ilumina el conocimiento más profundo que el hombre tenga de su propia condición. Por otra parte, esta idea de la insuficiencia está contenida en el mito del andrógino.<sup>617</sup> Pero el mito del andrógino enseña, desde la perspectiva de la educación mítico-religiosa, la verdadera realidad del hombre: que es un ser completo y no incompleto, aunque él no lo sepa, y como es necesario que se entere, este mito necesita recordárselo. Por lo que el hombre no aspira a una unidad o completitud que tuvo antes, sino que ésta es presente, la tiene ahora aunque no posea la conciencia de su completitud. Lo que necesita es descubrirla. De nuevo, Platón aporta la idea contenida en un mito, a sabiendas de que se trata de una sabiduría muy antigua. La hace suya, trastocándola un poco para que engarce en su sistema, es decir, la usa didácticamente para expresar ideas que no pasan la prueba dialéctica.

Pero definitivamente desde la perspectiva platónica, el hombre es un ser incompleto, es un ser que aspira a completarse con el otro a través del amor, es pues, un ser anhelante de amor;<sup>618</sup> por lo tanto -subraya W. Jaeger-, el eros nace como un anhelo nostálgico de la unidad perdida,

---

<sup>616</sup> Alcibíades, 133d ss.

<sup>617</sup> Vid. ELIADE, *Mitos, Sueños y Misterios*, op., cit., p. 202.

<sup>618</sup> Vid. *Banquete*, 191d, 192b ss. y 192e-193a.

anhelo metafísico del hombre por conformar una totalidad;<sup>619</sup> que no es -dirá E. Nicol-, sino una esperanza trascendente de recuperarla.<sup>620</sup> El hombre como aspirante que es a la totalidad, la unidad perdida, sólo puede alcanzarla a partir de dos modalidades: 1) la experiencia extática, o 2) la muerte. Para E. Nicol, la experiencia erótica o amorosa<sup>621</sup> (pariente de la experiencia extática) es la vivencia más radical que puede tener el hombre en esta vida, porque lo une al hombre con el ser amado y a través de él a la comunidad, con lo que se constituye en el principio de la vida política.<sup>622</sup> En realidad puede ser una experiencia estática porque une al hombre, no con la comunidad, como dice E. Nicol, sino al cosmos. Mas en Platón, como ni en el amor puede completarse totalmente, ese ser insuficiente tiene que dejar de ser humano, morirse, para liberada el alma del cuerpo, llegar al mundo de las Ideas donde verá el Bien supremo y tendrá acceso el Saber perfecto y absoluto, que son uno y lo mismo.<sup>623</sup> Es por eso que, otra forma de mitigar el ansia de trascendencia la lleva a cabo el filósofo en la especulación, pero resulta que quien se dedica a la filosofía, tiene como única ocupación el morir y el estar muerto;<sup>624</sup> porque mientras poseamos el cuerpo "esa cosa mala",<sup>625</sup> no nos será posible alcanzar la verdad, debido a que los sentidos del cuerpo no pueden conducirnos a ella, ésta

<sup>619</sup> Vid. JAEGER. *Paideia*, op., cit., pp. 575 ss.

<sup>620</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre (1946)*, op., cit., p. 368.

<sup>621</sup> La experiencia erótica es una de las vías de acceso al éxtasis, que se denomina: "experiencia oceánica", en la que el yo se sale de sí mismo para perderse en el otro y vivir a través de él la totalidad. La característica de esta vivencia es que se llega al otro y a la totalidad a través y/o por el cuerpo, es decir, no es racional, de hecho, la mente, el yo, no interviene para nada.

<sup>622</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre (1946)*, op., cit., p. 362.

<sup>623</sup> Cf., *ibid.*, op., cit., p. 356.

<sup>624</sup> Cf. *Fedón*, 64a.

<sup>625</sup> *Fedón*, 66b.

sólo se revela en un acto de razón, y el alma razona mejor si las cosas del cuerpo no la perturban.<sup>626</sup> De esta forma vemos en Platón, cómo el alma, que aspira a la totalidad, mitiga este anhelo, con la experiencia amorosa o con la especulación filosófica, aunque si desease alcanzarla plenamente, tendría que liberarse del cuerpo dejando al alma libre, lo cual sólo sucede con la muerte. Al parecer, no venimos a hacer nada en esta vida, además de que nos encontramos ante una contradicción, porque la forma de mitigación amorosa nos estaría remitiendo a la máxima vitalidad, mientras que la muerte sería la ausencia total de ella. Por todo lo mencionado, parece difícil que Platón pueda sustentar apropiadamente la teoría de la inmortalidad del alma.

Hemos rastreado desde Homero los avatares en la relación alma-cuerpo, porque, al parecer, éstos progresan desde una unión alma-cuerpo a una escisión; es decir, de una posición monista a otra dualista, como la que veremos a continuación. Nos parece importante tocar este aspecto, porque tiene que ver con la naturaleza del hombre, la cual será diferente si se considera que en él, alma y cuerpo están unidos, o si se escinde el alma del cuerpo, debido a que ello significaría que, en su interioridad, el hombre estuviese dividido. Es preciso recordar que en la educación mítico-religiosa el hombre es una unidad integrada, y sólo así puede ser hombre auténtico. Veamos en qué sentido se desenvuelve Platón.

#### 2.6.3.2.1 La relación alma-cuerpo: la inmortalidad del alma

---

<sup>626</sup> Cf. Fedón, 66b-67b.

A diferencia de Homero, los filósofos jonios y Sócrates, encontramos en Platón una ambivalencia acerca de la relación cuerpo-alma, dice T. M. Robinson.<sup>627</sup> Por ejemplo en *Cármides*,<sup>628</sup> en una discusión acerca de la salud, dice el personaje Sócrates haber aprendido de un médico tracio, que: "... la cura de muchas enfermedades es desconocida para muchos médicos griegos, porque ellos no ven el conjunto...". Al parecer en este pasaje, opina T. M. Robinson la relación alma y cuerpo no es una adición numérica, sino un conjunto, una persona.<sup>629</sup> Esta noción es más propia de una concepción monista que de una dualista, sin embargo en el resto de sus obras aparece el dualismo más puro. Por ejemplo en *Gorgias* iniciándose con un verso conocido, expresa:

"¿Quién sabe si vivir no es morir, y morir vivir?" Tal vez nosotros estemos realmente muertos, cosa que he oído decir a un sabio, según el cual estamos ahora muertos, nuestro cuerpo es un sepulcro y la parte de nuestra alma en que se hallan los deseos es propensa a dejarse persuadir e inclinarse a uno u otro lado.<sup>630</sup>

Pero como *Alcibíades*, *Cármides* y *Gorgias* se consideran diálogos socráticos, el pensamiento de Platón sobre el tema que aquí nos interesa, lo va a expresar, primero en *Fedón* (precisamente a continuación de *Banquete*) y después en *República*.

<sup>627</sup> Cf. ROBINSON, op., cit., p. 2.

<sup>628</sup> *Cármides*, 156d-e ss.

<sup>629</sup> Citado por ROBINSON, op., cit., pp. 3-4.

<sup>630</sup> *Gorgias*, 493b ss.

En *Fedón*, por boca de Sócrates, expresa la convicción de que su verdadero yo, esto es, su alma, sobrevivirá a su muerte física y vivirá en un estado de felicidad como recompensa por su vida virtuosa,<sup>631</sup> lo cual significa que su alma sobrevive al cuerpo porque es inmortal. Y es que existía, tanto en el orfismo como en el pitagorismo, la creencia en la trasmigración de las almas, dice W. Jaeger;<sup>632</sup> que al parecer retomó Platón, cuando cita y aprueba la doctrina órfica del cuerpo como cárcel del alma.<sup>633</sup> Es preciso mencionar, que aunque Platón habla reiteradamente en sus diálogos de los misterios, S. Pániker asume, que la experiencia en ellos no es que uno se sienta inmortal, sino que se siente "eterno",<sup>634</sup> de forma, que la inmortalidad, bien pudiera ser una creencia, mientras que la eternidad es, siempre, una vivencia.

Si el alma es trascendente y sobrevive al cuerpo, entonces el cuerpo se constituye en un estorbo para la verdadera realización del hombre, la cual se cumple cuando éste se muere y se mitiga en la experiencia amorosa y en la filosófica, las cuáles, como vimos supra, resultan a todas luces contradictorias. E. Nicol nos dice al respecto, que el

<sup>631</sup> *Fedón*, 63a ss. E. Rohde sostiene personalmente, esta posición platónica respecto a la relación cuerpo-alma, dice en la introducción a su libro ya mencionado, H. Eckstein, p. XXIV, *op.*, cit.

<sup>632</sup> Vid. PÍNDARO, *Olimpicas* II, v. 72 ss, en JAEGER, *La teología...*, *op.*, cit., p. 92. Los órficos eran una comunidad de minorías que incluyó algunas inteligencias del siglo VI y siglo V a. C. (Pitágoras, Parménides, Píndaro, Heráclito, Empédocles, Sócrates y Platón, entre otros). Creían en una impureza (pecado) original, de ahí la necesidad de pureza en esta vida y de la debida observancia de los ritos, los cuáles eran recompensados con el don de la inmortalidad, consistente en la supresión de todo, salvo del elemento divino contenido en el hombre (el alma) y la exaltación del justo en la otra vida como de un Dios. Para llegar a ello había que cumplir un ciclo de nacimientos, muertes y purgaciones (vid. : GUTHRIE, *op.*, cit., pp. 208-209, y JAEGER. *La teología...*, *op.*, cit., p. 92).

<sup>633</sup> *Fedón*, 82e ss.

<sup>634</sup> Cf. PÁNIKER, *Filosofía y mística*, *op.*, cit., p. 151.

precio que tiene que pagar la filosofía por justificar teóricamente la inmortalidad es muy alto: la escisión de la unidad vital del hombre en dos componentes, que al distinguirse el uno del otro, se contrapondrán, como valores incompatibles; de forma que la concentración de la individualidad en el alma traerá consigo la degradación del cuerpo, produciéndose así un ascetismo y una pérdida del valor de la vida humana.<sup>635</sup> Este mismo autor nos comentará, que por esta dualidad, el hombre contiene el bien y el mal en su esencia (no en sus acciones buenas o malas), por eso es una dualidad óptica (*sic*) no moral; lo cual significa, que el cuerpo es la raíz del mal y el alma del bien;<sup>636</sup> de ahí que el alma aspire a liberarse de la prisión del cuerpo. Platón olvida el contenido simbólico del mito de Dionisos, en el cual la crueldad y barbarie de Dionisos sólo se muestran si no es aceptado y reconocido como quien es: un dios; pero si eso no sucede, la cara que presenta es la de un creador, dispensador de dones y gozador de todo lo que le ofrece la naturaleza.<sup>637</sup> Lo cual significa, que si el hombre no acepta su naturaleza, sólo logrará volverse loco y destruirse (así será castigado por el dios); pero si la reconoce, se constituirá en un creador y dispensador de los dones de la naturaleza.

El aspecto complementario de esta idea puritana del cuerpo -pone en relevancia E. R. Dodds-, es la *kátharsis*, que quiere decir, que el hombre tiene que purificarse de toda

<sup>635</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., pp. 325, 326, y 377. Vid.: JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 187, y ROHDE, op., cit., X, 4.

<sup>636</sup> Cf. NICOL. *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 174. E. Nicol necesitaba haber dicho "ontológica" y no "óptica".

<sup>637</sup> Véase EURÍPIDES. *Las bacantes*, en op., cit. ;

mancha de carnalidad que exista en él,<sup>638</sup> como vimos ya en Empédocles, eso será lo titánico que tendrá que vencer a toda costa, lo cual lo veremos reflejarse en formas específicas, en su programa educativo. E. R. Dodds deduce de ello, que en Platón, la personalidad humana se ha partido en dos, y no se sabe qué nexos o podría unir a un demonio indestructible que reside en la cabeza humana, con un conjunto de impulsos irracionales alojados en el pecho o atados como una bestia sin domar en el vientre.<sup>639</sup> Este problema lo veremos reflejado en su programa educativo de *República* y *Leyes*, porque necesitará llevar a cabo, separadamente, la educación de una parte y de la otra.

Después de *Fedón*, en *República*, se encuentra una descripción mucho más sofisticada de la relación alma cuerpo. Hasta ahora, Platón ha dividido al hombre en dos partes: el cuerpo (lo "malo"<sup>640</sup> e irracional) y el alma (el bien y lo racional); pero en *República* describe al alma (= al hombre) dividida en tres partes: la racional, la irascible y la concupiscente.<sup>641</sup> Esto es así porque el alma tiene que corresponderse a los tres estamentos que componen el estado: los gobernantes, los guerreros y los gobernados en general; de forma que, cada uno de ellos cumpla su virtud propia a la que se corresponde una función específica en el alma, como lo veremos *infra*. El problema aquí es que divide el cuerpo (la parte irracional) en: lo irascible y lo concupiscente, aunque difícilmente podría diferenciarse lo irascible de otros

<sup>638</sup> Cf. DODDS, *op.*, *cit.*, p. 150.

<sup>639</sup> Cf., *ibid.*, *op.*, *cit.*, p. 201.

<sup>640</sup> Esta idea de cuerpo la matiza un poco en *Fedro*, 242e, cuando dice que si el Amor es un dios o algo divino, no puede ser nada malo.

<sup>641</sup> Cf. *República*, 439 ss. En *De l'âme*, II 3, 414a-b, Aristóteles mostrará un alma escindida en facultades o funciones. En esa obra nace la ciencia de la psicología tal y como hoy se la entiende (*vid. La idea del hombre* (1946), *op.*, *cit.*, p. 430).

aspectos irracionales, es pues, una parte inventada para que armonice con el estado tripartito. Una de las características que se observará en esta alma -dice T. M. Robinson-, es que cada una tiene sus deseos, placeres y penas propios, como si se tratase de tres individuos interiores y no de tres partes de una misma sustancia,<sup>642</sup> además de poseer sus valores correspondientes, como veremos *infra*. Todas estas tensiones se dan en el interior del alma, debido a que el objetivo fundamental de toda la obra de Platón es: la educación de gobernantes y gobernados, para el bien de la *polis*. }

La idea platónica del hombre, su modo de ser propio que determina y explica la acción humana (su *praxis*), tiene que ver, entonces, con: 1) la insuficiencia; 2) el ensimismamiento de la *dianoia* (pensamiento silencioso que lleva a cabo el hombre en su interior = reflexión<sup>643</sup>); 3) el amor, 4) el afán de trascendencia y de absoluto; 5) la aspiración al Bien; 6) la regulación ética de la conducta; y 7) la vinculación política del individuo. Todo eso es en suma -dirá E. Nicol-, una idea del hombre armoniosa y llena de sentido en sí misma; pero, el fundamento metafísico de esta idea, permanece en una vaguedad indecisa; de hecho -asume-, la inmortalidad del alma no es probada por Platón.<sup>644</sup> Quizás eso sea debido -apunta el mismo filósofo-, a que el destino ultraterreno del alma en que se fundará después la virtud es un misterio que el conocimiento no puede revelar, y ante el cual el filósofo debe abstenerse.<sup>645</sup> El misterio sólo puede ser objeto de creencia, no de razón, porque es experimentable mas no demostrable

<sup>642</sup> Cf. ROBINSON, *op.*, cit., p. 12.

<sup>643</sup> Vid.: *Teeteto*, 189e y *Sofista*, 263e.

<sup>644</sup> Cf. NICOL. *La idea del hombre* (1946), *op.*, cit., pp. 388, 389 y 391.

<sup>645</sup> Cf., *ibid*, p. 323.

Si en Sócrates teníamos un individuo que sumergido en su individualidad se había aislado de los demás hombres; en Platón, al final del camino, nos encontraremos con una dualidad de la realidad, el conocimiento, y del hombre en su ser mismo que se refleja en sus valores y formas de vida, en definitiva: un hombre dividido y fragmentado.<sup>646</sup> Aunque la teoría del hombre de Platón sea armoniosa consigo misma y en el sistema, en ella el hombre es pensado como: un ser dividido en su interioridad, separado de su naturaleza natural y de los demás hombres, que sólo aspira a la inmortalidad; por lo tanto, como un hombre al que se le vuelve problema la relación con su naturalidad, con los otros hombre, y con la naturaleza toda. Sócrates aspiraba a que el hombre virtuoso se integrara en el cosmos. En el mito, por su parte, se afirma la materialidad o naturalidad del hombre, porque es a partir de ella que se conecta con los demás hombres, la naturaleza y el cosmos; pero referente al conocimiento, la sabiduría es un "don divino", no algo que el hombre adquiere con su instrumento, la razón. La filosofía tendrá que ver, pues, qué hace con ese hombre pensado por ella, que se le ha vuelto problema. ¿Podrá integrarlo en su interior, con los demás hombres y con la naturaleza? ¡Eh ahí la cuestión!

Si Sócrates concibió la filosofía como un movimiento del pensamiento abierto a la búsqueda de la verdad; Platón, que se siente en posesión de la misma, pretende imponerla,

---

<sup>646</sup> Para E. Nicol es a todas luces normal y necesario, que el hombre en el proceso de su formación (de la educación tradicional a la socrática y de ahí a la platónica), se individualice y se distinga progresivamente de todo aquello con lo que había estado vinculado o confundido primitivamente: el mundo natural, la sociedad, los dioses (vid. *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 83).

constituyéndose así en el autor de un sistema cerrado, que ofrece todas las respuestas, y que por lo mismo es, terriblemente totalitario, en el sentido de que la moral implícita ahí es una moral impuesta y no libertaria, como él cree.

Porque el hombre es insuficiente, es un ser susceptible y necesitado de recibir educación. De la teoría del hombre de Platón, conectada como está con la teoría del Ser, se desprende una teoría de la educación. Es decir, después de poner al descubierto la nota ontológica de la insuficiencia del hombre, podrá derivar de ella la necesidad que presenta de recibir educación. La educación que reciba ese hombre tendrá que estar acorde a sus peculiaridades. Esta teoría de la educación es el corolario de toda su obra y el antecedente de su teoría del estado, la cual se encuentra en *República* y *Leyes*, porque, como ya se mencionó, todo el sistema filosófico de Platón tiene como finalidad: formar al hombre, para que éste reforme la polis, con lo que él mismo llevará a cabo una revolución en la educación tradicional que era la imperante, una revolución teórica, porque saca a la luz los fundamentos racionales que tiene que presentar toda educación, y sobre esa idea de hombre construye una teoría de la educación y elabora un programa para llevarla a cabo en *República*, mismo al que le hace algunas modificaciones en *Leyes*, como veremos a continuación.

#### 2.6.3.3 Las propuestas de educación platónicas

Platón en *Carta VII*, hace el siguiente diagnóstico de la situación de la ciudad y de los individuos: Nuestra ciudad ya no se rige por los usos y costumbres de nuestros antepasados; la legislación y la moralidad están corrompidas, de modo que todos los estados actuales (no sólo el de Atenas), están mal gobernados.<sup>647</sup> La posibilidad de adquirir buenas costumbres y de elaborar una legislación más justa llevó a este filósofo, como él mismo lo indica a: "...alabar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo con su luz se puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la privada".<sup>648</sup>

Ante este diagnóstico, y como Sócrates ya le había marcado el camino al poner el acento en la moralidad y al considerar al hombre como un ser moral, entonces, era forzoso reformar la educación, y por ende la política. Tanto la una como la otra tienen que aspirar al mejoramiento del hombre y preguntarse: ¿Qué es lo mejor para el hombre? La cuestión es -dirá E. Nicol-, que ni educadores ni políticos pueden dar respuesta a esa pregunta porque éstos actúan sólo como mediadores, por eso únicamente a la filosofía le corresponde darle respuesta.<sup>649</sup> Efectivamente, como ya lo había comentado E. Nicol, Platón fundará su teoría del estado en una teoría de la educación, pero a su vez esta tendrá su apoyo natural y será una derivación de la idea platónica del hombre.<sup>650</sup> Pero además, no será una simple derivación, sino un objetivo claramente consciente en Platón, porque toda su obra escrita culmina en dos grandes sistemas educativos: *República* y *Leyes*. O sea, su pensamiento todo, gira en torno al problema

<sup>647</sup> Cf. *Carta VII*, 325d-326a.

<sup>648</sup> *Carta VII*, 326a.

<sup>649</sup> Cf. NICOL, *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía*. Edit. UNAM. México 1990, p. 153.

<sup>650</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre (1946)*, op., cit., p. 353.

de las premisas filosóficas de toda educación, de modo que su filosofía pretenderá resolver con la mayor ambición, el problema de la educación del hombre, debido a que para él, la formación del estado es un problema de formación del hombre: para que exista un estado perfecto se necesitará un hombre bien formado. Veamos, pues, el contenido de estas dos obras, en lo que toca a nuestro tema en cuestión.

#### 2.6.3.3.1 En República

Como ya se comentó *supra*, el alma humana tiene que corresponderse a los tres estamentos que componen el estado: los gobernantes, los guerreros, y los artesanos, comerciantes y labriegos, de forma que, cada uno de ellos cumpla su virtud propia. La virtud (o *areté*) propia del gobernante es la *phrónesis*,<sup>651</sup> que traducido como prudencia,<sup>652</sup> es el valor propio y exclusivo de los gobernantes. Platón lo define como la ciencia de la discreción y el buen consejo con lo que se decide lo que es justo.<sup>653</sup> Los guerreros, a su vez, tienen que poseer la *andreia*,<sup>654</sup> que significa hombría, pero que se ha traducido por valentía. En *República* la define como "...la fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca de las cosas que han de ser temidas y

<sup>651</sup> Cf. *República*, 428b-c.

<sup>652</sup> También posee los siguientes significados: tener entendimiento y sensibilidad, tener buen sentido, ser sensato, cuerdo, tener buen juicio, presencia de ánimo, temple, confianza en sí mismo, sabiduría o sapiencia de la vida, según *Diccionario VOX GRIEGO-ESPAÑOL*, elaborado por J. M. PABÓN. Edit. Biblograf, S. A. Barcelona, 1992.

<sup>653</sup> Cf. *República*, 353e, 442c, 443e y 484d.

<sup>654</sup> Cf. *República*, 375a.

de las que no...";<sup>655</sup> y en *Leyes* como "...una resistencia al deseo, al placer, a las caricias tan violentamente seductoras ante las que los mismos corazones que se creen autores se convierten en cera."<sup>656</sup> Y por último, los artesanos, comerciantes y labriegos, tienen que poseer la *soprhosine*, que se ha traducido como moderación o dominio de sí mismo.<sup>657</sup> Platón define esta areté como:

...un cierto orden y continencia de los placeres y de los deseos según la expresión de los que dicen no sé con qué razón que se trata del dominio de sí mismo... esa expresión quiere significar que en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es mejor y algo que es peor y que cuando lo que es mejor por naturaleza, manda sobre lo peor, se dice de ese hombre que posee el "dominio de sí mismo" lo que constituye una alabanza, pero cuando por su mala educación o compañía lo mejor resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se considera como un deshonor, diciéndose de hombre así, que es esclavo de sí mismo y modelo de intemperancia.<sup>658</sup>

La *soprhosine*, que no es sino el dominio de sí mismo socrático (*autarkía*), resulta ser un valor general que se constituye en la condición para ser ciudadano de la polis, es decir, en el valor requerido para convivir en armonía con todos, logrando de esa manera una ciudad donde impere la justicia y no el vicio.

<sup>655</sup> *República*, 430b-c.

<sup>656</sup> *Leyes*, 633c-d.

<sup>657</sup> También posee los siguientes sentidos: temperancia, modestia, sencillez, decencia, cordura y sensatez, en *Diccionario VOX GRIEGO-ESPAÑOL*, op., cit.

<sup>658</sup> *República*, 430e-431b.

República comienza con la educación del guerrero. Se trata de inculcarle la *andreia* y la *sophrosine*. El futuro guerrero, dirá Platón, necesita ser fogoso, pero además, precisa ser filósofo por naturaleza, es decir, requiere de un saber para distinguir a la persona amiga de la enemiga, de forma que pueda ser afable con sus familiares y amigos, lo que lo convierte en filósofo o amante del saber.<sup>659</sup> Para lograr estos valores, Platón propone el mismo programa que presentaba la educación tradicional: música para formar el alma (que incluye la poesía) y gimnasia para el cuerpo,<sup>660</sup> empezando, desde luego con la primera.<sup>661</sup> Con ellas pretenderá inculcar en su alma, fundamentalmente la *sophrosine*, el dominio de sí mismo socrático, pero también: el valor, magnanimidad, amistad, el sentido del honor, el peso de la palabra empeñada, la *kalokagathía*, todas ellas virtudes de raíz aristocrática que siguen vigentes en la época democrática, de algún modo;<sup>662</sup> aunque los valores que le interesan a Platón, fundamentalmente, son de carácter cívico (exigidos por la comunidad), exactamente: *phrónesis* para el gobernante, valentía para el guerrero y *sophrosine*, piedad y justicia para toda la población, sin excepción.<sup>663</sup> La formación valoral es una formación moral con la característica de que los valores que establece el filósofo

<sup>659</sup> Cf. *República*, 375e-376c.

<sup>660</sup> Cf. *República*, 376e.

<sup>661</sup> Cf. *República*, 376e y 377a.

<sup>662</sup> Vid. JAEGER, *Paideia*, op., cit., pp. 17 y 73; y NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., pp. 143-144. En el término "*kalokagathía*" condensaban el ideal aristocrático que tenía el sentido de: llegar a ser un hombre excelente por su anhelo de belleza y del bien.

<sup>663</sup> Vid. *República*, 377e, 389d, 392a, 392c, 424a, 430b-431b. Platón distingue claramente entre los bienes que son humanos y los valores que son divinos. Entre los bienes incluye: la salud, la belleza, el vigor físico y la riqueza; y entre los valores, los ya mencionados: la sabiduría, las disposiciones moderadas del alma unidas a la inteligencia, la prudencia y la templanza, que mezcladas con el valor, dan la justicia y la fortaleza o el valor (cf. *Leyes*, 630c-632c).

no son ellos mismos fundamentados y entonces, perfectamente pudiera haber propuesto otros. Incluso, podemos observar que son valores cívicos, no universales. En contraposición a esta formación, el mito educaba implantando valores universales, con ésa su modalidad tan particular, efectiva y no racional de hacerlo. Además, en el mito, el valor viene dado en él, o sea, internamente; mientras que Platón, los establece desde fuera (desde las necesidades políticas), y a partir de ahí no se pueden justificar, debido a que bien pudieran haber sido otras (como hoy, que se considera como un valor la democracia). Sólo la fundamentación en un orden superior, como es el sagrado, puede ser válida. Los valores que elige Platón, intentará inculcárselos a los guardianes por medio de la educación tradicional (aunque realizando en ella cambios importantes, como se verá próximamente), ya no por la reflexión sobre la virtud como Sócrates.

Como la educación de los guardianes (y de toda la población) se lleva a cabo con la modalidad tradicional: poesía y música, Platón emprende una crítica muy severa de todas las formas poéticas, principalmente, de aquellas que han participado destacadamente en la educación del hombre griego: la epopeya y la tragedia. Ambas se remiten a Homero, porque Homero es el padre de la tragedia;<sup>664</sup> además de que llevará a cabo una crítica a la música de su tiempo y a los instrumentos musicales. La música era la acompañante de toda la poesía (cuando se recitaba la épica o los himnos Homéricos, los poemas líricos y en los ditirambos, tragedias y comedias). Los griegos no concebían una poesía que no fuese ritmada y musical. Como pudimos ver, *mousiké* designaba tanto

---

<sup>664</sup> Cf. República, 595c.

el ritmo y la armonía como la palabra. Pero llama la atención que, a sabiendas de que los cultos educaban, no se atreve a criticar los Misterios ni los cultos de la *polis*, sólo lo hace con la tragedia, porque había sido escrita por poetas. Quizás temiera pasar por un juicio de impiedad, como su maestro y tantos intelectuales de su tiempo. W. Jaeger opina que Platón da comienzo a la educación de los guardianes con la modalidad tradicional porque con ella: 1) asegura la continuidad con la tradición, y 2) entronca positivamente con la antigua *paideia*.<sup>665</sup> Sin embargo, más bien nos parece, que Platón era consciente de la influencia tan directa que ejercía la poesía y la música en las persona y, del poder educativo de ambas, que se debía tanto a su contenido mítico como a su acompañamiento musical. Ambas llegan directamente al corazón, donde se conforman los sentimientos (su educación intentará ser, en *Leyes*, una formación de los sentimientos, como veremos) y tenían que ver con la educación tradicional, que no era una modalidad de educación entre otras, sino la que tenía la prerrogativa de la educación por excelencia. Es por esta razón, que su crítica tiene como blanco la demostración de que esa educación no dispone de un fundamento racional propio, con lo que intentará restarle dignidad y negarle privilegios, aunque tendrá que reconocerle el poder de encantamiento y fascinación que ejerce en su auditorio, contra el que arremeterá también.

#### 2.6.3.3.1.1. Crítica a la poesía y a la música

---

<sup>665</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 603.

En los libros II, III y X de *República*, Platón buscará en todo momento la ocasión para desprestigiar, fundamentalmente a Homero, porque este poeta era la personificación de la *paideia* tradicional, en una palabra: el "educador del pueblo griego", como ya se mencionó *supra*.<sup>666</sup> La palabra del poeta era la norma no escrita para todos los griegos, además de que poesía y música, engloban la educación religiosa y moral.<sup>667</sup>

La crítica a la poesía es la crítica al mito. E. Nicol menciona, que Platón la lleva a cabo por tres consideraciones: 1) es emocional y no racional: 2) trata la apariencia y no el ser; y, 3) es imitativa y no verdadera.<sup>668</sup> Veamos.

A Platón le interesa la poesía, porque ella ofrece relatos verbales y éstos pueden ser o verdaderos o falsos. La educación tiene que comenzar con la verdad -dice-, no con la mentira.<sup>669</sup> A la mentira hay que odiarla. Respecto a ella refiere lo siguiente: "Y no la hacemos útil también con respecto a las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando no sabiendo la verdad de los hechos antiguos asimilamos todo lo que podemos la mentira a la verdad. ¿Acaso le inducirá el desconocimiento de la antigüedad a asimilar mentiras a verdades?"<sup>670</sup> Menciona entonces, los mitos que cuentan las nodrizas, madres y abuelas a los niños desde que

<sup>666</sup> *Loc. cit.*, Plutarco consideraba a Homero la fuente de toda la sabiduría (vid. SEUDO PLUTARCO, *De vit. Et poes. Hom.*, 1073c, en JAEGER, *Paideia, op. cit.*, p. 767.

<sup>667</sup> Cf. JAEGER, *Paideia, op. cit.*, p. 606.

<sup>668</sup> Cf. NICOL. *Formas de hablar sublimes, op. cit.*, pp. 162-170.

<sup>669</sup> Cf. *República*, 376e.

<sup>670</sup> *República*, 382c-d.

son pequeños, porque: "...es entonces cuando se modela el alma revistiéndola de la forma particular que se quiera fijar en ella."<sup>671</sup>. A Platón le interesa que las descripciones que hacen Homero y Hesíodo sobre los dioses sean fidedignas, por eso define a la poesía como *μιμησις* (*mimesis* = imitación).<sup>672</sup> Para Platón los poetas, desde Homero, no han hecho mas que representarse las imágenes reflejas de la *areté* humana, pero sin tocar la verdad, razón por la cual no pueden ser sinceros educadores de los hombres;<sup>673</sup> luego los corrompen. Le importan, particularmente, los relatos de Homero y Hesíodo sobre los dioses, porque encuentra en ellos numerosas escenas que no pueden ser aceptadas por su inmoralidad, coincidiendo en esta crítica con Heráclito y Jenófanes,<sup>674</sup> luego no pueden ser verdaderos, tienen que ser falsos.

Pero después, de buenas a primeras, empieza a hablar de Dios. Dice que debe representarse a Dios "tal cual es", en cualquiera que sea el género de poesía: épica, lírica o trágica, y Dios es, esencialmente: bueno en su ser mismo,<sup>675</sup> continuando la tradición que había iniciado Jenófanes. Platón destaca por encima de todo, que la divinidad es absolutamente buena y libre de toda mácula, y que de su naturaleza se halla ausente todo lo demoníaco, lo perverso y lo dañino, rasgos con que el mito la adorna. La divinidad no puede ser causa del mal, por lo que no es la autora del destino humano, no

---

<sup>671</sup> República, 377b. El concepto de 'formación' resulta un término clave el Platón. Es utilizado por primera vez en este pasaje, pero también se encontrará en *Leyes*, 671e. En todo momento se trata de una formación consciente.

<sup>672</sup> Cf. República, 595b. Platón no realiza una teoría poética, en sentido estricto, como lo hará después Aristóteles, sino solamente una crítica de la poesía.

<sup>673</sup> Cf. República, 383c, 600e y 602a-c.

<sup>674</sup> Cf. República, 378b-d.

<sup>675</sup> Cf. República, 379a ss.

es, como enseñan los poetas: la fuente de la que emanan todas las desdichas de nuestra vida.<sup>676</sup> Se trata, pues -conviene E. Nicol-, que la verdad es incumbencia de la filosofía, luego ésta tiene que proporcionar la base de la educación, ocupando el lugar de la proscrita poesía.<sup>677</sup> Desde la filosofía, ya no desde el mito-rito, tienen que establecerse los fundamentos, luego éstos tienen que ser racionales. Pero los mitos nunca tuvieron como ocupación proporcionar una verdad en el sentido platónico (concordancia entre el pensamiento y la cosa), sino que las verdades que transmitía el mito tenían el ropaje simbólico, no llegaban a la cabeza, donde se pudiera averiguar su correspondencia, sino al corazón, donde eran comprendidos o intuitos sus mensajes trascendentes verdaderos, y esto lo sabían todos los griegos con sensibilidad mítica. Al respecto, E. Nicol informa, que esos relatos no escandalizaban a nadie y sin embargo sí era delito oficial negar la existencia de los dioses: delito de impiedad;<sup>678</sup> por eso la crítica platónica a la poesía envuelve una crítica a la religión antropológica y politeísta griega,<sup>679</sup> y la intención de proponer una *paideia* filosófica, con una religión monoteísta en correspondencia.

La lucha se libra entonces, en nombre de la verdad contra la apariencia, de manera que la poesía, como dirá en *República*, daña el espíritu de quienes la escuchan si éstos

---

<sup>676</sup> Cf. *República*, 383b.

<sup>677</sup> Cf. NICOL, *Formas de hablar sublimes*, op., cit., p. 132.

<sup>678</sup> Cf., *ibid.*, op., cit., p. 133. Aunque no se llamaba impiedad a la ausencia de religiosidad o veneración hacia todo lo existente (como en la religión antigua), sino que como el mismo Platón dice: "...el hombre agradable para los dioses es pío..." (*Eutifrón*, 7a), es decir, un hombre que cumple con los ritos que exige la polis.

<sup>679</sup> Cf., *ibid.*, op., cit., pp. 131 y 148.

no poseen como remedio el conocimiento de la verdad.<sup>680</sup> El mundo que los poetas pintan como una realidad, dirá W. Jaeger, degenera en un mundo de mera apariencia, cuando se compara al ser puro al que nos da acceso la filosofía.<sup>681</sup> Lo que dicen los poetas no es real, es, entonces, ficción. Al comienzo de *República X*, Platón trata de justificar su opinión de que los poetas imitativos corrompen el alma de quienes escuchan sus relatos, si no tienen el antídoto que es el conocimiento de lo que ellas son realmente, porque dice sentir veneración por Homero, pero más por la verdad;<sup>682</sup> atañe entonces al filósofo, investigar con método y sin falso respeto, los múltiples objetos que se agrupan bajo la denominación común de apariencia (*mímesis*);<sup>683</sup> es por esa razón, que la poesía imitativa debiera desterrarse del estado ideal, no sólo no tendrá que utilizarse para la educación de la juventud, sino que no debiera siquiera contemplarse como tal.<sup>684</sup>

Por otra parte, E. Nicol le formula una objeción a Platón en forma de pregunta: si la épica de Homero era imitativa ¿cuál fue su modelo?, pues la imitación sólo puede juzgarse repudiable si es una mala imitación de algo real, y ni nosotros ni Platón podemos tener idea cierta de aquellos seres divinos, luego difícilmente podremos afirmar que su representación en la epopeya (o en la tragedia) no era fidedigna. Podía decir Platón, continúa expresando E. Nicol, que los poetas atribuyen a los dioses actos, opiniones y

---

<sup>680</sup> Cf. *República*, 595b. Se refiere a la verdad absoluta que tienen que alcanzar los gobernantes, porque en la educación de los guerreros basta la *doxa* (opinión), por eso puede ser más transigente.

<sup>681</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 607.

<sup>682</sup> Cf. *República*, 595c.

<sup>683</sup> Cf. *República*, 595c ss.

<sup>684</sup> Cf. *República*, 383c y 595a.

sentimientos que serían impropios de un hombre honrado (incidentalmente, esto lo dice el propio Homero: "de qué cosa acusan los hombres a los dioses..."); es decir, no había nada que imitar, luego en el fondo, concluye este mismo autor, lo que sostiene Platón es que los poetas eran malos teó-logos: que hablaban mal de los dioses; pero, ¿quién habló nunca bien de ellos en Grecia?<sup>685</sup> Por eso Platón sí hace teología.<sup>686</sup> Por ejemplo, habla de Dios en singular y le atribuye las siguientes notas características: Uno, Bueno, simple e inmutable.<sup>687</sup> El asunto es -dice E. Nicol-, que el problema del bien y de la justicia no se resuelve por causa del politeísmo antropomórfico, de ahí el paso que da Platón hacia el monoteísmo, con el que puede atribuir la bondad a la divinidad y proporcionar una base teórica para la reforma moral de la polis.<sup>688</sup> Los verdaderos educadores deben hablar con la verdad acerca de los dioses. E. Nicol considera, que la poesía es ficción, mas no imitativa, como en Platón, porque no se propone ser verdadera; por eso el error del filósofo fue tomar la poesía épica como un modelo no literario para la vida, de ahí su deseo de eliminarla en el plan de su paideia, que debía fundarse en la filosofía; o sea, la épica no era el buen camino hacia la virtud del hombre y la justicia en la comunidad.<sup>689</sup> Piensa, además, que para Platón el único valor educativo de aquellos mitos pertenece al orden religioso y relega su estricto valor poético;<sup>690</sup> donde según E. Nicol reside al valor educativo del mito. Sin embargo, ya se vio en el capítulo anterior, que el

---

<sup>685</sup> Cf. NICOL, *Formas de hablar sublimes, op., cit., p. 138.*

<sup>686</sup> En el sentido de proponer un concepto de Dios con la razón humana, y no simples habladerías.

<sup>687</sup> Cf. República, 381b ss.

<sup>688</sup> Cf. NICOL. *Formas de hablar sublimes, op., cit., p. 155.*

<sup>689</sup> Cf., *ibid.*, p. 149.

<sup>690</sup> Cf., *ibid.*, pp. 167-168.

contenido de la poesía griega, que es el mito (relatos acerca de dioses y seres divinos), se presenta como "palabra verdadera", la verdad por excelencia. Quizás la poesía de los modernos no contenga mitos auténticos, pero la de Homero y Hesíodo, si los contenían. Y es que para el filósofo catalán, el mito produce un estado de comunidad en la creencia, pero la coherencia que presenta es la de un mundo nuevo que él mismo crea; de forma que ese estado de participación general en la creencia no es garantía suficiente de verdad, porque no hay adecuación de las creencias a las cosas mismas,<sup>691</sup> por eso mejor puede decir, que: "...el mito es como un sentimiento del mundo, una visión de la totalidad de las cosas a la que presta unidad el sentimiento con que así las vive el hombre."<sup>692</sup> El mito es, pues, para E. Nicol, de la misma estofa que las creaciones literarias de los poetas: ficciones, que como tales poseen valor estético. Pero además, para este filósofo, esas ficciones, sí tienen valor educativo, porque es precisamente en la esencia del arte poético donde éste reside, y eso, dice E. Nicol, es precisamente lo que no llega a captar Platón.<sup>693</sup> Pensamos que Platón sí sabía que se enfrentaba a verdades religiosas sostenidas por una tradición, y lucha contra ellas precisamente por eso y porque creía que esas verdades ya no estaban sosteniendo moralmente al individuo ni a la comunidad, y tenía la esperanza de que la filosofía, con su instrumento (la razón), sí lo hiciese, por eso realiza todo el montaje que estamos presentando. Ya sabemos que el fundamento de la educación no puede otorgarlo la razón, por

---

<sup>691</sup> Cf. NICOL. *Los principios de la ciencia*, F. C. E. México 1974, p.44.

<sup>692</sup> NICOL. *La idea del hombre* (1946), *op.*, *cit.*, p. 217.

<sup>693</sup> Cf. NICOL. *Formas de hablar sublimes*, *op.*, *cit.*, p. 138. También Julián MARÍAS atribuyó a la literatura el papel de haber educado los sentimientos del hombre occidental, como vimos (*loc.*, *cit.*).

eso ninguna propuesta basada en ella puede resultar exitosa, pero de todas formas, habrá que verlo.

También sobre la tragedia cae el peso de su crítica, pero ésta se manifiesta no con relación a la ausencia de verdad en ella, sino en el elemento patético e impulsivo de la acción que ejerce sobre el alma.<sup>694</sup> Es decir, la objeción fundamental que Platón lleva a cabo contra la poesía, desde el punto de vista educativo, estriba en que ésta no habla a la parte mejor del alma, la razón, sino a los instintos y a las pasiones a las que espolea.<sup>695</sup> Para este filósofo, como para Sócrates, el hombre moralmente superior domina sus pasiones, y se esfuerza por refrenarlas;<sup>696</sup> para ello necesita, dice en *República*, que la ley y la razón le ordenen al hombre poner freno a sus pasiones, pero la pasión le impulsa a ceder ante el dolor; por eso, la pasión y la ley son potencias contradictorias: la pasión no quiere obedecer a la razón, de ahí que la ley tenga que apoyar a la parte pensante del alma en su resistencia contra los instintos.<sup>697</sup> En esta contraposición entre razón y pasión, según Platón tiene que vencer la razón, por eso en el estado de Platón sólo se admiten a los poetas más secos y menos placenteros,<sup>698</sup> llegando a proponer la desaparición de todo elemento

---

<sup>694</sup> Cf. *República*, 595c ss. En *Ión*, 533e ss., al igual que lo hizo Sócrates en *Apología*, refiere, que los poetas dicen cosas bellas inspirados (poseídos) por la divinidad, mas no son dueños de la razón cuando tal cosa sucede. En *Timeo*, 71b ss., nos dice que la adivinación (práctica cotidiana en todos los pueblos antiguos y en muchos modernos, así como la asistencia a oráculos y la interpretación de los sueños, que aquí no van a ser consideradas) son producto de la locura, mientras que la reflexión la lleva a cabo el hombre en su sano juicio.

<sup>695</sup> Cf. *República*, 603b.

<sup>696</sup> Cf. *República*, 603c ss.

<sup>697</sup> Cf. *República*, 604b-d. Platón no le atribuye a la tragedia la catarsis psicológica de las emociones que después se ve en Aristóteles, como ya se comentó *supra*.

<sup>698</sup> Cf. *República*, 398b.

dramático en la poesía trágica y épica.<sup>699</sup> Formula así, que se mutilen de Homero: las lamentaciones en torno a los hombres famosos, así como las inextinguibles carcajadas de los dioses olímpicos, los relatos de desobediencia e insubordinación, afán de placeres, codicia de dinero y venalidad; e igualmente de los héroes homéricos (Aquiles, Agammenón, Fénix), porque su moral es incompatible con su carácter divino,<sup>700</sup> y se acepten exclusivamente, los himnos a los dioses y las alabanzas a hombres buenos y excelentes.<sup>701</sup> Todo eso se debe extirpar como funesto, puesto que mueve al oyente a una indulgencia excesiva. Es preciso mencionar, que el público ateniense tenía especial predilección por el teatro y la poesía dramática. E. Nicol deduce de esto, que Platón, dogmáticamente, da por descontada la inferioridad de lo emocional.<sup>702</sup> Y de algún modo así era. Aunque Platón nunca le negó a la poesía valor estético, su objetivo era, como mencionamos, eliminar la base sobre la que se sustentaba la educación tradicional, aunque Platón lo expresaba en términos de: promover una clase de hombre cuya conducta no estuviese modelada por la pasión, sino por la razón, donde predominara la serenidad y la medida. Para Platón la tragedia arengaba a la parte irracional del hombre y sólo la razón producía el conocimiento que llegaba a la virtud. Si para Sócrates la virtud era conocimiento, para Platón, como menciona E. Nicol, el saber es la virtud.<sup>703</sup> Se trataba verdaderamente de una *paideia* que revolucionaba absolutamente todo lo que era considerado con valor educativo, moral y religioso en su

<sup>699</sup> Cf. República, 396e.

<sup>700</sup> Cf. República, 387d ss, 389e, 390e ss.

<sup>701</sup> Vid. República, 606e-607a.

<sup>702</sup> Cf. NICOL, *Formas de hablar sublimes*, op., cit., p. 169.

<sup>703</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 282.

tiempo, es decir, todo lo válido para el hombre griego no ilustrado.

Después de marcarle normas a la poesía la emprende contra la música. Poesía y música son desde el punto de vista de la cultura griega, hermanas inseparables, ambas se expresan con la misma palabra: *mousiké*.<sup>704</sup>

Ya para los guardianes había establecido, que debían de cuidar su lenguaje. Éste tenía que ser sencillo y no exigir un acompañamiento musical y rítmico, ni un cambio constante e inquietante de tonos y melodías.<sup>705</sup> La norma entonces era que: armonía, ritmo, tono y cadencia debían supeditarse a la palabra.<sup>706</sup> Con estas premisas instituye, que: debe prescindirse de las melodías quejumbrosas como la lidia-mixta y lidia-tensa, por ser adecuadas a las lamentaciones y al duelo; rechaza asimismo las melodías muelles y las de los festines, como la jonia y lidia, porque producen indolencia;<sup>707</sup> sólo acepta las melodías dorias y frigias porque imitan dignamente;<sup>708</sup> así también decretará que se abandonen los instrumentos que poseen muchas cuerdas y los panarmónicos (triángulo, címbalo, arpa y flauta), para dar cabida a la lira y la cítara, que son adecuados para melodías simples; en el campo sólo deberán sonar los caramillos de los pastores.<sup>709</sup> En resumen, dice Platón, sólo se aceptan aquellas melodías que expresan el *ethos* del hombre valiente y sereno.<sup>710</sup> De esta forma vemos cómo el *ethos* se erige en el

<sup>704</sup> Cf. República, 398b-c.

<sup>705</sup> Cf. República, 397a-b.

<sup>706</sup> Cf. República, 398d, 400a y 400d.

<sup>707</sup> Cf. República, 398e ss.

<sup>708</sup> Cf. República, 399a ss.

<sup>709</sup> Cf. República, 399c-e.

<sup>710</sup> Cf. República, 399e-400a.

principio común tanto de la *paideia* musical como de la *paideia* rítmica. Y es que estas melodías e instrumentos musicales podrían corromper el alma de los jóvenes. Informa Plutarco, que los relatos que hablan de la música de aquella época coinciden todos en censurar en ella la tendencia a embriagar los sentimientos y espolear todas las pasiones.<sup>711</sup> El problema es, dice este mismo autor, que cualquier cambio que se introdujese en la armonía musical, constituía una revolución poética para los oídos griegos, pues modificaba el espíritu de la educación sobre el que descansaba la vida de la *polis*.<sup>712</sup> La tempestad e indignación contra la música moderna se vio reflejada en toda la comedia ática de esa época.

Prácticamente Platón excluye de la educación de la ciudad a casi toda la poesía épica, trágica y a danzas y música que le servían de acompañamiento. Los mitos, son así descalificados para que eduquen al hombre griego. Veamos qué implicaciones morales va a tener esta decisión.

#### 2.6.3.3.1.2 La moralidad

Desde Sócrates ya existía con seguridad un individuo inmerso en su interioridad y con libertades políticas, pero que este individuo actuara voluntariamente y fuese responsable de sus acciones ante él mismo, además de ante los dioses, no tenemos la seguridad de que pueda atribuírsele,

<sup>711</sup> Vid.: SEUDO PLUTARCO, *De musica*, c 27 y HORACIO, *Ars Poética*, 202 ss, en JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 618.

<sup>712</sup> Cf. SEUDO PLUTARCO, *De musica*, c 30 y Ath., 636e, en JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 620.

debido a la presunción de K. Kerényi, de que en el mito, y para los griegos, el poder de lo sabido pasaba sobre la voluntad. Esto no es tenido en cuenta por W. Jaeger, quien estima que el conflicto destino-libertad ya había estallado ante el postulado ético radical de Sócrates, de modo que el mundo de la areté en el que Platón construye su nuevo orden se funda en la premisa de la autodeterminación moral del propio yo sobre la base del conocimiento del bien.<sup>713</sup> El individuo de ser libre políticamente (libre para elegir gobernantes y dignatarios o ser elegido como tales), se enriquece y cobra sentido ante la idea de inmortalidad del alma, porque con ella, -observa E. Nicol-, el hombre vivía atado a la muerte; de modo, que la liberación consistió específicamente en hacer la vida obra del carácter y no sólo de la necesidad; es decir, el hombre se hace autor de su propia vida, señor de su circunstancia y dueño de su acción.<sup>714</sup> Si en Sócrates la libertad era, además de libertad política, la posibilidad de dominarse a sí mismo, en Platón cobra sentido al conectarla con la teoría del hombre, donde la inmortalidad del alma, es uno de sus aspectos esenciales. Por otra parte, desde Platón el carácter (*ethos*) será considerado como: la acción que ejerce el hombre sobre sí mismo, convirtiéndose a sí mismo en obra propia. Esta acción autónoma o libre del hombre, dice E. Nicol, hace que entren en crisis la acción divina y la acción política, y surge como idea paralela: la responsabilidad, la cual significa, que la vida humana no es sólo resultado de los designios divinos, sino que entran en juego los dictados de la propia

---

<sup>713</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 611

<sup>714</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., pp. 102 y 103.

voluntad.<sup>715</sup> Y si el hombre es responsable ante sí mismo de sus propias acciones, además de serlo ante los dioses, aparece en él la conciencia retributiva, que no es sino el castigo o la compensación que tiene que pagar por sus actos, de modo que la justicia deberá regir desde ahora la vida humana y sancionar toda desmesura.<sup>716</sup> Además de la justicia divina (*némesis*), interviene ya la justicia de la polis con sus castigos y, como veremos *infra*, la justicia interna o conciencia moral, en forma de culpa o remordimiento.

En Platón de una forma clara, tenemos funcionando los principales conceptos de la moralidad occidental: individuo, libertad de acción, responsabilidad, voluntad y culpa.

El hombre libre (independiente o autónomo) de Platón, es un hombre liberado de las imposiciones de su cuerpo, aunque como F. K. Mayr ha señalado, es más bien un hombre liberado de una tradición mítico-religiosa.<sup>717</sup> Es, pues un hombre desligado de todo lo que lo constituía, empezando por su cuerpo. La responsabilidad, aunque E. Nicol nos diga que sigue siendo una responsabilidad hacia los dioses, en realidad el hombre responde solamente de sus acciones ante su conciencia y ante la ley, a diferencia del hombre educado en el mito que era responsable de la totalidad. El hombre de Platón cree que con su voluntad soberana elige, cuando en realidad sus designios están guardados en el seno de la divinidad, como lo establece la educación mítico-religiosa. La razón humana se constituye, en el centro de la existencia

---

<sup>715</sup> Cf., *ibid.*, *op.*, *cit.*, p. 113. Este mismo autor comenta que la vida humana empieza a complicarse, porque entre el azar y el destino queda un margen suficiente para la acción voluntaria.

<sup>716</sup> Cf., *ibid.* *op.*, *cit.*, pp. 114-115.

<sup>717</sup> Cf. MAYR, F. K. *La mitología occidental*. Edit Anthropos. Barcelona 1989, p. 63, citado por DUCH, *op.*, *cit.*, p. 157.

humana y Dios, pasa a ser pensamiento (idea bosquejada en Platón y definida plenamente en Aristóteles, como se comentó *supra*), y como tal forma pura y causa final; produciéndose de esta forma, una fisura entre el ser y el deber ser y entre el pensamiento y la vida; prosiguiendo así, la racionalización de todos los aspectos de la realidad, incluida la educación.

Como Platón -según apunta W. Jaeger-, buscaba la norma suprema del obrar, los ideales de los poetas anteriores son insuficientes, y en parte, reprobables;<sup>718</sup> eso significa -continúa expresando este autor-, que el poeta debe brindar ejemplo, y a los ojos del filósofo, los personajes de Homero no lo ejercen, por lo que dejan de guiar a los hombres.<sup>719</sup> Dice por eso el filósofo, que, como los poetas juegan un papel primordial en la educación, deben ser vigilados, para que propongan modelos que Platón estime convenientes, rechazando los otros.<sup>720</sup> Platón era consciente del ejemplo que irradiaban las figuras ideales de la poesía, con ellas difícilmente puede rivalizar la filosofía, por eso, ante la presión de crear modelos convenientes, hace brotar los tipos humanos ideales que corresponden a todas las actitudes y formas de vida morales, todos ellos son "hombres justos" y modelos humanos hermosos.<sup>721</sup> Los modelos que propone Platón, además de ser modelos "semejantes al hombre",<sup>722</sup> son modelos éticos.

Es opinión de W. Jaeger, que también encontraremos en J. M. Silva, que la comunidad propone el ideal (o modelo) a

<sup>718</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 607.

<sup>719</sup> Cf., *ibid.*, op., cit., p. 614.

<sup>720</sup> Cf. *República*, 377c y 379a.

<sup>721</sup> Vid. *República*, 472c ss.

<sup>722</sup> Vid. *República*, 501b.

través de sus grandes hombres; de modo, que a las modalidades universales de educación en las comunidades humanas de: mandamientos, preceptos sobre la moral externa y reglas de prudencia para la vida transmitidas oralmente, así como de conocimientos y habilidades profesionales (*techné*), Platón le añade la formación del hombre consciente, mediante la creación de un tipo ideal, una imagen del hombre tal y como debe ser;<sup>723</sup> por eso la educación va a ser en Platón, según interpretación de W. Jaeger, la modelación o acuñación de los individuos según la forma de la comunidad, cumpliendo de esta forma con una función social.<sup>724</sup> Sin embargo, como se pudo ver en el capítulo anterior, la idea de modelo y ejemplo pertenecía a la educación mitológica, desempeñando en ella un papel sumamente relevante, pero los modelos que se ofrecían al hombre no eran los grandes hombres de la comunidad, sino los dioses.

La educación que propone Platón para los guardianes, pero que es para todos los gobernados, es una educación moral y filosófica, en el sentido que posteriormente (en *Leyes*) designará como: formación del carácter o formación de los sentimientos, conforme a normas morales. Veamos entonces cómo contempla la educación de los gobernantes.

#### 2.6.3.3.1.3 La dialéctica

---

<sup>723</sup> Cf. JAEGER, *Paideía*, op., cit., p. 19. Vid. CAMARENA, J. M., " La educación como diseño y realización de una vida que vale la pena vivir. (Dieciocho tesis sobre lo que somos, lo que hacemos y lo que queremos llegar a ser". Revista ecuménica Surgir, No. 6. Verano 2001. Año 2, pp. 14 ss.

<sup>724</sup> Cf. JAEGER, *Paideía*, op., cit., p. 19.

En Sócrates, la misión de educar al político es más importante que la política misma. Siguiendo esta línea, Platón considera, que los gobernantes son los encargados en la polis de vigilar la educación moral de los gobernados, por eso requieren ser sabios, hacerse dialécticos; es decir adquirir una formación filosófica.<sup>725</sup> Debido a esta función primordial de vigilar la educación y, en cierto modo, de ser educadores del pueblo, Platón pondrá en sus manos: la dialéctica.

Partiendo de la alegoría de la caverna, Platón define la dialéctica como: capacidad de dar o de admitir razón.<sup>726</sup> Pero quizás sea más clara la descripción que nos hace de ella:

Y así, cuando alguien utiliza la dialéctica y prescinde en absoluto de los sentidos, pero no de la razón, para elevarse a la esencia de las cosas, y no ceja en su empeño hasta alcanzar por medio de la inteligencia lo que constituye el bien en sí, llega realmente al término mismo de lo inteligible...<sup>727</sup>

Con la razón es posible elevarse a la esencia de las cosas, hasta alcanzar la meta de la dialéctica: la idea de Bien (la norma suprema de la divinidad). Por eso la dialéctica se constituye en la ciencia -dirá Platón- que cancela las premisas de todos los demás tipos de saber y saca suavemente el ojo del alma del bárbaro ciego en el que se encuentra sumido y se eleva hacia lo alto, sirviéndose para

<sup>725</sup> Cf. República, 503e, 504e y 505a.

<sup>726</sup> Cf. República, 531e.

<sup>727</sup> República, 532a ss.

ello de las matemáticas.<sup>728</sup> Y es que Platón no está de acuerdo con la idea de educación tal y como se entendía en su tiempo: de que se podría proporcionar la ciencia al alma que carece de ella, igual que si se tratase de dar luz a unos ojos ciegos.<sup>729</sup> Más bien, la verdadera educación consiste en despertar las dotes que dormitan en el alma, algo así como una conversión, dirá W. Jaeger.<sup>730</sup> A este acto Platón le llama: "una visión sinóptica de las relaciones entre unas y otras ciencias y entre éstas y la naturaleza del ser."<sup>731</sup> Se trata, pues, de una "visión", es decir, una "teoría". W. Jaeger denomina a este acto: "intuición espiritual";<sup>732</sup> y también se le conoce en la filosofía como "intuición intelectual". Pero llama la atención que tanto para Platón como para su intérprete (W. Jaeger), ese acto fuese considerado como racional.

Como ya vimos supra, en el conocimiento mítico "contemplar" y "ver" tienen relación con un conocimiento que procede de la divinidad. Este poder de ver, lo tenían seres excepcionales o, como sucedía en los Misterios de Eleusis, la suprema experiencia cognoscitiva que allí se vivía, recibía el nombre de "ver" o de "visión".<sup>733</sup> No eran, de ninguna manera, actos racionales. Quizás por eso, K. Kerényi pone de relieve, que *noein* significa ya en sí mismo, una intelección que se realiza inmediatamente, en un acto, de modo que el momento de la voluntad puede quedar completamente de lado, por lo que tiene un carácter divino.<sup>734</sup> También, este mismo

<sup>728</sup> Cf. *República*, 533 c-d.

<sup>729</sup> Cf. *República*, 518 b ss.

<sup>730</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 696.

<sup>731</sup> *República*, 537c.

<sup>732</sup> Vid. JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 554.

<sup>733</sup> Vid. COLLI, *La sabiduría griega*, op., cit., p. 31.

<sup>734</sup> Cf. KERÉNYI, *La religión antigua*, op., cit., p. 80.

autor constata, que el filósofo aspira a contemplar la imagen del mundo y confía alcanzar esta plenitud o experiencia visual, que tiene dos puntos culminantes: 1) ver a los dioses cara a cara; y, 2) ver como los dioses. La convergencia de estos dos puntos -observa- se llama θεωρία = teoría (como théa de visión y como horaín de ver). De forma que la contemplación mencionada -continúa expresándonos-, no es un "calar la mirada", no buscaba la transparencia, sino que se dirigía a la cosa primaria digna de verse que se presentaba de forma inmediata y que eran: las imágenes de los dioses.<sup>735</sup> La idea de Bien, que es la visión suprema para Platón, es en sí una "visión" de la divinidad, y como tal no puede ser racional. A pesar de todo el racionalismo, confiesa K. Kerényi, ver y saber seguirán permaneciendo juntos durante mucho tiempo en la historia del espíritu griego, de modo que, tanto para el lógico como para el ontólogo griego, el hombre de "saber" era un hombre de "visión".<sup>736</sup> Y el término griego de visión (teoría), seguirá siendo hasta la actualidad, la explicación más alta a la que puede llegar el conocimiento científico.

La verdadera fuerza de esta paideia consiste en que enseña a hacer a los hombres "más hábiles para preguntar y responder",<sup>737</sup> a diferencia de Sócrates para quien la dialéctica era sólo preguntar, interrogar acerca de la virtud. Para Platón el gobernante requiere conocer la ciencia del Bien, pero como no puede saberlo todo, ni saber hacer todo, puede conocer lo mejor y con esto su tarea se cifra en

<sup>735</sup> Cf., *ibid.*, *op.*, *cit.*, p. 82.

<sup>736</sup> Cf, *ibid.*, *op.*, *cit.*, p. 78.

<sup>737</sup> República, 534d.

hacer a los hombres excelentes".<sup>738</sup> Con el conocimiento de lo mejor que el gobernante logra por medio de la educación intelectual que le proporciona la dialéctica, los gobernantes pueden dar buen ejemplo y guiar la educación de sus conciudadanos, logrando hombres justos y consiguientemente, una ciudad justa.

El saber que precisa el gobernante (*phrónesis*), de ser considerado en *Menón* como el saber que nos dice cuáles son los bienes verdaderos y cuáles los falsos, lo va a designar Platón en *República*, definitivamente como el conocimiento de hacer la recta elección del bien y del mal, o sea un: saber elegir,<sup>739</sup> que incluye necesariamente un "saber percibir" y un "saber apreciar" las cosas que valen: los valores. Y es que, en opinión del filósofo, la poesía corrompía los juicios estimativos,<sup>740</sup> por lo que no podía educar al hombre.

Aristóteles, por su parte, se alejará de la dialéctica porque para él, el saber -dice P. Aubenque-, no puede progresar por medio del diálogo, sino de la demostración, y demostrar no es preguntar, sino "enunciar".<sup>741</sup> Para Aristóteles, dirá este mismo autor, la dialéctica será una manera de pensar (o más bien de hablar), que se mueve más allá de las esencias, estando por lo tanto, desprovista de todo punto de apoyo real que le permita avanzar; es por eso que "ningún método que tienda a manifestar la naturaleza de algo, sea lo que sea", es interrogativo, es decir, dialéctico. Con esto dirá P. Aubenque, el dialéctico se

<sup>738</sup> Véanse: *Fedón*, 97d y *Gorgias*, 465a.

<sup>739</sup> Vid. *Menón*, 88c y *República*, 618c, en JAEGER, *Paideia*, op., cit., p. 561.

<sup>740</sup> Cf. *República*, 618b ss.

<sup>741</sup> Cf. AUBENQUE, op., cit., p.p. 280-281.

esfuma ante el sabio.<sup>742</sup> Y para darle jaque-mate a la dialéctica, el estagirita hace una teoría dialéctica, es decir, una reflexión nueva sobre un arte antiguo. Antes de él existía un arte dialéctico, más no un método dialéctico, que es su modo de enterrar la dialéctica y de proponer su propia filosofía y su método de llegar a verdades, con sus categorías y el desarrollo de la lógica deductiva.

La opinión de G. Colli respecto a la dialéctica, es que ésta es destructiva, porque cualquier juicio en el que crea el hombre puede refutarse, por lo que cualquier doctrina, cualquier proposición científica de una ciencia está expuesta a la destrucción..., por exceso de agonismo.<sup>743</sup> Y todo - continúa comentándonos G. Colli-, porque se fue olvidando el impulso originario de la razón, el hecho de que le correspondiera expresar un distanciamiento metafísico, lo que hizo que considerara el discurso como si tuviera autonomía propia, como si fuera un simple espejo de un objeto sin fondo religioso, a lo que se denominó desde entonces "racional". La razón había nacido como algo oculto, asegura este autor-, como algo complementario, como una repercusión cuyo origen estaba en algo oculto, fuera de ella, que dicho "discurso" no podía devolver totalmente, sino sólo "señalarlo".<sup>744</sup> Y ahí estaba su debilidad y su fuerza y a eso se le llamó "sabiduría", el discurso sabio que ofrecían los mitos. Pero la razón racional se alejó considerablemente de todo esto, hasta corromperse y convertirse en "razón espuria".

---

<sup>742</sup> Véase en *Argumentos sofísticos*, citado por AUBENQUE, op., cit., pp. 282-284.

<sup>743</sup> Cf. COLLI, *El nacimiento de la filosofía*, op., cit., pp. 89-91.

<sup>744</sup> Cf., *ibid.*, p. 102.

Los gobernantes moldeados mediante el conocimiento de la verdad y de la suprema idea de Bien, tendrán como meta la educación moral de toda la población, una especie de educación para la justicia. En *Leyes*, Platón lleva a cabo algunas variaciones que hemos entresacado para exponerlas a continuación. Primeramente trataremos la definición de 'justicia', porque esta virtud que engloba a las demás, está íntimamente conectada con la de 'educación', la cual será también definida en este diálogo, en el que veremos, con respecto a *República*, un cambio que después será retomado por Aristóteles. Veamos.

#### 2.6.3.3.2 En *Leyes*

Cuando escribe *Leyes*, Platón es ya un anciano, que después de muchos desencantos, está más allá de todo. Nos interesa, particularmente, su definición de educación, basada en su idea de justicia, en la cual se resume, según el decir de Platón, toda areté humana.<sup>745</sup> A las virtudes aristocráticas se añade la justicia, que pasa a presidirlas a todas, lo cual significa, según E. Nicol, que la justicia es principio político y virtud individual, es decir, que no existe vida individual que pueda considerarse superior a la participación del individuo en la comunidad política.<sup>746</sup>

Platón ya había definido la justicia en *República*, como: "...el hacer cada uno lo suyo y no tratar de entrometerse en

<sup>745</sup> Cf. *El político*, 433b.

<sup>746</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), op., cit., p. 157. Tesis que ilumina W. JAEGER en su *Paideia*, op., cit., *passim*.

cosas ajenas...";<sup>747</sup> aunque más adelante nos comunicará que justicia es: "...no lo que concierne a la acción externa del hombre sino respecto a su acción interna; es ella la que nos permite que ninguna de las partes del alma haga lo que no le compete ni que se entremeta en cosas propias de otro linaje, sino que ordenando debidamente lo que corresponde, se rige a sí misma y se hace su mejor amiga al establecer el acuerdo entre sus tres elementos, como si fuesen los términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta y el de la media y todos los demás tonos intermedios si es que existen".<sup>748</sup> Entonces la justicia de la que habla Platón no versa tanto sobre la acción externa del hombre, sino que es una acción interior, una especie de estado de armonía interna, de equilibrio y organización entre las diferentes partes del alma (o del carácter), como condición previa para lograr la armonía en la *polis*. Como vimos respecto al mito, lo primero que éstos enseñan es a lograr la armonía entre las partes del hombre que, debiendo estar juntas, se encuentran separadas, como se da el caso entre el alma y el cuerpo, mas no porque alguna parte esté luchando por la primacía, sino porque a menudo se desconectan y conseguir esta conexión o armonía es condición de que el hombre pueda armonizar con los demás hombres y con el cosmos todo.

La cuestión es que la justicia se implanta educando. Platón definirá en *Leyes* la educación como: "...la formación que desde la infancia ejercita al hombre en la virtud y le inspira el vivo deseo de llegar a ser un ciudadano perfecto que sepa gobernar y ser gobernado de acuerdo con la recta

---

<sup>747</sup> República, 443b.

<sup>748</sup> República, 443d ss.

justicia".<sup>749</sup> La educación empieza en la infancia con la intención de que prevalezca en una etapa posterior por lo tanto, implantar en el alma la justicia es implantar el sentido ético o conciencia moral. Un poco más adelante la define con mayor precisión:

Llamo, pues, educación a la primera adquisición de virtud que hace un niño: si el placer, el amor y la amistad, la tristeza y el odio, nacen debidamente en sus almas antes de que despierte en ellas la razón, y si una vez en posesión de la razón esos sentimientos se armonizan con la razón, reconociendo que han sido formados por los hábitos [ethos] correspondientes, esa armonía constituye la virtud completa; ahora bien: la parte que nos educa para utilizar como es debido el placer y el dolor, que nos hace odiar lo que hay que odiar desde el comienzo hasta el fin, y que asimismo nos hace amar lo que hay que amar, esta parte es la que la razón separa para dar a su concepto el nombre de educación, y en mi opinión esta denominación es correcta.<sup>750</sup>

De forma que según E. Nicol, en *Leyes* se entiende la *paideia* como una educación de los sentimientos, que no es sino la formación del *ethos* o carácter<sup>751</sup> que sirve de base a la armonía de razón y hábitos. Según W. Jaeger, Platón alcanza aquí el punto del que parte Aristóteles en su *Ética*

<sup>749</sup> *Leyes*, 643e.

<sup>750</sup> *Leyes*, 653b ss.

<sup>751</sup> *Ethos* = hábito, costumbre. De hábito se derivará 'rasgo de carácter' o 'carácter'. El carácter es: "La disposición o manera habitual y constante de reaccionar propia de cada individuo" (H. Wallon, en PIÉRON, H. *Vocabulaire de la Psychologie*. Edit. P. U. F. París 1968. No hay que olvidar tampoco el fragmento A119 de Heráclito que dice, que el *ethos* del hombre es su *daimon* (carácter).

*nicomaquea*, que versa primordialmente sobre el *ethos* (virtudes éticas), que habrá de convertirse en la raíz de toda ética moderna.<sup>752</sup> Implantar la justicia es entonces, implantar buenos sentimientos en los niños, que se traducirán después en rasgos de carácter que perdurarán en la época adulta, haciendo que el hombre ame la justicia, o sea, que sea justo, y eso le nazca desde lo más profundo de su corazón. La educación mítica lograba lo mismo, pero a través del mito, que implantaba en el fondo del hombre, al mismo tiempo, sin intervención de la razón y por mediación del símbolo mitológico, la comprensión de lo que las cosas son y la obligación para con ellas. Más bien lo que el educador platónico hace es un adoctrinamiento, porque implanta en el alma del niño unas creencias morales, con ayuda - efectivamente- de la poesía filosófica, fábulas moralizantes, himnos, consejos y música de ciertos instrumentos. Platón en *Leyes*, como dice I. Murdoch, toma en serio el poder del mito;<sup>753</sup> y sabe que, de alguna forma, necesita llegar a los sentimientos, el problema es si lo logra, parece que no, porque como expresó el mismo Platón y comenta a su vez E. Nicol, tanto el proyecto de reformar la polis como de crear un nuevo tipo de hombre fracasó.<sup>754</sup> Ya habíamos visto, que W. Jaeger es del parecer, de que una educación se recomienda por el hombre que produce, pero jamás por consideraciones teóricas.<sup>755</sup> De todas formas, como ya vimos, la educación tiene que sostenerse porque ostenta el fundamento originario y porque ofrece una idea de hombre y de educación más

<sup>752</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., pp. 1033-1034. Desde Aristóteles se hablará de la educación en términos de formación del carácter. En occidente se llamará a la educación con cualesquiera de los dos conceptos: 'formación moral' o 'formación del carácter', cuando no se la confunda con la mera 'instrucción'.

<sup>753</sup> Cf. MURDOCH, op., cit., p. 24.

<sup>754</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), p. 335.

<sup>755</sup> *Loc.*, cit.

universales. Así y sólo así, poseerá la educación mítico-cúltico-religiosa la capacidad de producir un hombre auténtico. Esta educación poseía ese fundamento, por eso el hombre que logra es un hombre interconectado con todo lo que existe en el mundo con la ayuda de mitos-cultos y experiencias trascendentales que poseían los pueblos antiguos y poseen, en la actualidad, algunos de nuestros pueblos indígenas. Y es por estas razones,, que a la educación mítico-religiosa, ninguna otra educación (inspirada en la filosofía, alguna ideología en boga, utopía o ciencia positiva) le puede arrebatarse la función de ser la educadora de los hombres, por excelencia.

Por otra parte, también se le debe a Platón, en el diálogo que nos ocupa, haber diferenciado la educación (como formación del hombre) de la instrucción o profesionalización,<sup>756</sup> que hoy en día tanto se confunden. Aunque es preciso mencionar, que en los pueblos antiguos no existía diferenciación entre educación e instrucción, como no la había entre lo sagrado y lo profano. Todo era educación, porque todo tenía que ver con lo sagrado.

Todo el sistema de Platón no es sino el sustrato que sostiene a su teoría de la educación. Veámoslo a continuación.

#### 2.6.3.4 La teoría de la educación

---

<sup>756</sup> Cf. *Leyes*, 630d-e.

La educación platónica se fundamenta en su teoría del hombre que determina y explica la acción humana, la cual a su vez se deriva de su Teoría de la Ideas. En la teoría platónica del hombre, según nos mostró E. Nicol, éste es un ser: incompleto, insuficiente, reflexivo, amoroso, con afán de trascendencia y de absoluto, con aspiración al Bien, necesitado de una regulación ética de su conducta y vinculado a la polis.<sup>757</sup> Este hombre, por su modo de ser propio, es un ser susceptible y necesitado de recibir educación. Es decir, el hombre necesita recibir formación, porque no nace completo, necesita, pues, completar su ser. Platón muestra de esta forma la necesidad ontológica de educar al hombre.

Su educación consistirá en formar al hombre en cada una de las virtudes que requiere para ser ciudadano de la polis. Todos los ciudadanos precisan de una formación moral. Los guerreros necesitan, además, adquirir una sabiduría práctica, pero serán los gobernantes quienes requieran ser formados como filósofos, dialécticamente (o intelectualmente). Por eso la educación platónica de *República* es una educación moral para todos, e intelectual para ciertas élites. En *Leyes* se dará más importancia al aspecto moral y la educación consistirá en implantar en el tierno corazón del niño, sentimientos que perdurarán en su estado adulto conformando su carácter; o sea, una educación del carácter.

E. Nicol asegura, que la severidad con la que procedió Platón hacia los poetas se debió a que de sus obras no se desprendía una verdadera idea del hombre, o sea, una noción precisa del ser, poder ser, y por tanto del deber ser, por

---

<sup>757</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, p. 388.

eso la nueva *paideia* de Platón representa una auténtica revolución moral, entendida ésta como la introducción del factor moral, no como el cambio de una moral a otra.<sup>758</sup> En Sócrates, E. Nicol sí encontró una idea del ser del hombre (lo que éste es), un ideal de hombre (lo que debe ser) y una idea de educación para conseguir este ideal (modalidad de lograrlo), como vimos en su momento; pero aunque es el creador de la teoría moral (porque descubre que la cuestión del bien está conectada con las cuestiones del ser del hombre), no hay en él ninguna teoría del hombre, como en Heráclito (que conecta el ser del hombre con el ser en general) ni tampoco una teoría de la educación; por lo que bien podría considerarse, que en Sócrates se encuentran ideas de hombre y de educación, más no teorías acerca de ambos. En cambio, Platón sí formula una teoría del hombre y una teoría de la educación. La primera sustentada en la teoría metafísica del Ser y conocer (Teoría de las Ideas) y la segunda en la teoría del hombre. Pone, pues, en la cúspide de todo su sistema, sosteniéndola, a la teoría de la educación, presumiendo con ello, que de esta forma ella quedaba fundamentada por medios racionales. Pero respecto a la educación de los poetas, Nicol se equivoca, porque en la educación mítico-religiosa, sí se encuentra implícita una idea de hombre y una idea de educación, así como la modalidad específica de llevarla a cabo, como pudimos ver en el capítulo I.

Recapitulando:

---

<sup>758</sup> Cf. NICOL, *Formas de hablar sublimes*, op., cit., p. 154.

-Platón realiza un esfuerzo consciente de elaborar una teoría del hombre sobre bases metafísicas, como medio de sustentar el problema ético, educativo y político, al conectarla con su Teoría de las Ideas (del Ser y del conocer), a la manera heracliteana. En la Teoría de las Ideas existe una realidad visible y otra invisible, a las que se corresponden dos modos de conocimiento: opinión (*doxa*) y conocimiento (*episteme*). Este dualismo de la realidad y del conocimiento tendrá su correlato en una dualidad en el hombre: cuerpo y alma. Pero la Teoría de las Ideas se basaba en la teoría de la reminiscencia, como condición de poder demostrar la inmortalidad del alma, con lo que Platón estaría, manteniendo posiciones próximas al mito, o utilizando los mitos para dar cuenta de aspectos que no pasan la prueba dialéctica, o más bien afirmando la tesis de la inmortalidad, misma que vendrá acompañada de la tesis de la insuficiencia ontológica del hombre como correlato necesario.

-Como el hombre puede hacerse mejor o peor (Heráclito), y la educación lo provee de una nueva naturaleza (Demócrito), Platón necesita llevar a cabo una teoría del hombre que dé cuenta de la necesidad de formarlo. El hombre cambia pero conserva su mismidad. El cambio en su alma tiene que ver con la virtud, por lo que recupera la conexión que ya había establecido Sócrates (virtud-ser del hombre), pero puede añadir, que en su ser nato es amorfo y que precisa formarse (hacerse un hombre virtuoso), es decir, adquirir un carácter por medio de la virtud. En la educación mítico-religiosa, el hombre es lo que es desde su nacimiento (un ser interconectado a todo), solamente que no lo sabe y ahí está el mito para recordárselo. Si en Sócrates el hombre aspira a ser virtuoso por medio del saber, en Platón el hombre es un ser incompleto que aspira a completarse, por lo que puede

definirlo como: un ser insuficiente que aspira a completarse, lo cual no es sino una teoría del hombre sobre bases metafísicas. Esta teoría la expresa a través del antiguo mito del andrógino, que en realidad no dice -como cree Platón- que el hombre es incompleto, sino que es completo y no lo sabe. De este perfil ontológico del hombre derivará: lo ético, lo psicológico, y también lo educativo y político. El anhelo metafísico de totalidad se mitiga para Platón por: el amor, la especulación filosófica (parcialmente), pero se cumple totalmente con la muerte. Y esto sucede, porque el alma es inmortal y le sobrevive al cuerpo, el cuál es sólo un estorbo para ella, con lo que Platón escinde y contrapone en el hombre el cuerpo del alma. El cuerpo (lo más próximo a la naturaleza) es degradado, con lo que logra lo que prevenía el mito de Dionisos: la locura y destrucción del hombre. Frente a esta idea puritana del cuerpo, precisa la purificación de toda mácula de carnalidad que exista en él. Después, divide al alma en tres partes: racional, irascible y concupiscente, para que se correspondan con los tres estamentos de la ciudad (gobernantes, guerreros y población en general). El resultado será un hombre dividido, fragmentado y desgarrado, a partir de una teoría (inmortalidad del alma) que además, no es probada.

-Como el hombre es insuficiente, es un ser necesitado de recibir educación. Y como la ciudad ya no se rige por los usos y costumbres de sus antepasados y su legislación y moralidad están corrompidas, entonces, el filósofo emprende una revolución filosófica de la educación, en lugar de reformar los mitos y cultos de la *polis*.

-En *República* diseña la educación de los tres estamentos en el sentido de la adquisición de la virtud propia de cada uno. La población en general tiene que ser "moderada"; los

guerreros además, "valientes", y a los gobernantes les añade: la "sabiduría" para poder gobernar en la justicia. Inicia con la educación del guerrero quien tiene que ser valiente y moderado. Para ser valiente requiere, además de fogosidad, adquirir un cierto saber práctico para distinguir la persona amiga de la enemiga, lo que lo convierte en filósofo. Para adquirir la moderación, propone el mismo programa de la educación tradicional: poesía y música para el alma, y gimnasia para el cuerpo. Sin embargo, para llevarlo a cabo realiza una despiadada crítica a la epopeya, tragedia y música, porque era absolutamente consciente de su poder. Su crítica a la poesía no es sino la crítica al mito.

-Los poetas no pueden ser educadores, porque no dicen la verdad, debido a que hablan de la inmoralidad de los dioses y Dios es absolutamente bueno; y puesto que la verdad es incumbencia de la filosofía, ella tiene que diseñar el programa de educación sobre las bases que ya proporcionó para sustentar la educación. Esta crítica platónica es toda una revolución religiosa, porque intenta la destrucción de la religión politeísta griega y de su educación, con la intención de proponer una religión monoteísta con una educación más acorde a ella. Tampoco los poetas hablan de realidades, sino de ficciones, por eso la poesía es imitativa y corrompe el alma de quienes no tienen el antídoto de la verdad, razón por la que debieran ser desterrados del estado ideal. Critica también a la tragedia, porque ésta con sus lamentaciones y acciones impulsivas hablan a la parte del alma dominada por los instintos y pasiones. La música obtiene el mismo tratamiento. Considera que no debe perturbar al alma con cadencias y ritmos quejumbrosos proclives a lamentaciones o que produzca excitación, por lo que deben desaparecer también ciertos instrumentos musicales.

-En cuanto a la moralidad, para Platón la libertad del hombre es obra de su carácter, es decir, él es el autor de su vida. Como idea paralela surge la responsabilidad, que significa que la vida humana es el resultado, no sólo de los designios de los dioses, sino de la voluntad del hombre. Opera también en él la conciencia retributiva, que no es sino la compensación que tiene que pagar como castigo a sus malas acciones. A la justicia divina y de la *polis* se suma la justicia interna que es la conciencia moral, la cual le dicta al hombre lo que está bien y lo que está mal y si yerra, se manifiesta en él la culpa o remordimiento. Los modelos ya no van a ser de dioses y de héroes, sino de los hombres más justos de la comunidad, es decir, modelos humanos y éticos.

-Como para Platón los gobernantes son los encargados de vigilar la educación moral, considera que tienen que ser formados mediante la dialéctica (hacerse filósofos) y por medio de preguntas, respuestas y las matemáticas, acceder a la idea de Bien, al modo de una visión eleusina.

-Como resultado, la razón humana se constituye en el centro de la existencia humana, pero es una razón que ha perdido su fondo religioso, por lo que deja de ser "sabiduría" como la que ofrecían los mitos.

-En *Leyes* se refiere a la justicia no como una virtud, sino como la conciencia interna asentada en el corazón del niño. Inscribirla allí, tiene que ser el objeto de la educación; por lo que la educación se muestra como una educación de los sentimientos (odiar lo odioso, amar lo amable, que no es sino la formación del carácter -*ethos*-). Sólo de esta forma se logra la armonía de las tres partes del alma como condición de lograr la armonía en la *polis*.

-En definitiva, la educación platónica se fundamenta en su teoría del hombre, que determina y explica la acción del

hombre, la cual a su vez se deriva de la Teoría de las Ideas, por lo que ésta (la educación) se sostiene en un sistema racional. Su teoría del hombre refiere a un ser incompleto, insuficiente, reflexivo y con afán de trascendencia y de absoluto, razón por la cual debe de recibir educación. Su educación consistirá en una educación moral para todos los ciudadanos, a la que se añadirá en los guerreros la adquisición de una sabiduría práctica, y una formación dialéctica (o filosófica) para los gobernantes. Es, pues, una educación, sobre todo, moral o del carácter, pero también intelectual, para unos pocos.

-----

En definitiva, después de la tarea descomunal que emprendió Platón de proporcionarle un fundamento racional a la educación y con la nueva teoría de la educación llevar a cabo una reforma de ésta, ningún filósofo se enfrentó a tal empresa, como si aquél ya lo hubiera dicho todo (en el sentido teórico). En la historia de la filosofía hemos visto recrearse una y otra vez la idea de educación platónica que se ha presentado, difiriendo unos pedagogos de otros, en el mayor o menor acento que ponen en lo moral o en lo intelectual.<sup>759</sup> La formación moral -como ya se comentó- también se denominó formación del carácter y con un nombre u

---

<sup>759</sup> Por ejemplo, dice W. JAEGER, la educación cristiana entró a la Edad Media del brazo de Platón, renació después en el renacimiento y llegó hasta el siglo XVIII (vid. *Paideia*, p. 458). El siglo XIX fue un siglo netamente positivista, el XX siguió siendo positivista y degeneró en pragmatismo (prácticamente se dejó de educar para instruir o profesionalizar). Al siglo XXI entramos cojeando por todo ello, pero con muchas preguntas que también este siglo nos legó.

otro reaparecerá en la historia de la educación de occidente. De forma, que la filosofía sólo ofreció un solo fundamento racional a la educación y una sola teoría del hombre y de la educación: la platónica. De hecho el filósofo J. Moreau considera que Platón fue el primero en brindar una filosofía de la educación;<sup>760</sup> lo cual es una forma de decir que Platón ofrece una teoría de la educación bien sustentada y no sólo ideas para educar, como circulan tantas por ahí; por eso, cualquier intento de indagar o restablecer los fundamentos originales de la educación tenía que remitirse a ella, y averiguar de qué forma, para imponerla, tuvo que atacar y suplantar a la educación tradicional.

Con Sócrates y Platón, la filosofía tomó conciencia de sí misma como *paideia* y reivindica para sí la primacía de la educación. W. Jaeger objeta a la filosofía platónica que, aunque ésta hubiera sido capaz de descubrir el conocimiento redentor de una norma suprema de vida, su misión educativa sólo habría quedado cumplida, si esta nueva verdad la hubiera infundido y plasmado en el alma como una nueva poesía; por eso, considera, que la intención de Platón era hacer una poesía filosófica, pero la forma dialogada se lo impide, por eso -dirá- en *Leyes*, abandona esa ilusión y pide que ésta (su filosofía) se propague al mundo degenerado como el tipo de poesía que necesita.<sup>761</sup> De esta forma, la filosofía se constituye en la religión de los selectos -expresará a su vez J. Alsina-, produciéndose un divorcio entre las ideas religiosas del pueblo y las de los pensadores.<sup>762</sup> Fue una lástima que Platón, con su alma filosófica, hubiera hecho tan

<sup>760</sup> Vid. "Platón y la educación", en CHÂTEAU, J. (comp.). *Los grandes pedagogos*. Edit. F. C. E. México 1992, p. 15.

<sup>761</sup> Cf. JAEGER, *Paideia*, op., cit., pp.614-615, 765 y 609 (vid. *Leyes* IV).

<sup>762</sup> Cf. ALSINA, op., cit.,

sólo una teoría de la educación sustentada filosóficamente, porque si hubiese tenido, como intuyó E. Nicol, un alma mística, habría renovado la religión helénica.<sup>763</sup> Efectivamente, si Sócrates y Platón hubiesen restituido en su esplendor originario los mitos y cultos griegos, la religión griega revitalizada de esta manera, se hubiera podido constituir en la solución que reclamaba la *polis*, y ésta nos hubiera sido legada a los occidentales.

Y para terminar comentaremos, que Aristóteles, definirá después al hombre como "animal racional", y, tan fuerte ha sido su influencia en occidente -dirá E. Nicol-, que hasta hoy a la pregunta: ¿Qué es el hombre? Se contesta automáticamente: "un animal racional".<sup>764</sup> De forma que la parte animal, requerirá una formación moral o del carácter y la racional una formación racional, filosófica, intelectual o científica. Por lo que occidente heredará una teoría de educación consistente en una educación moral-intelectual. De modo que, desde entonces, siempre que se hable de "educación" o "formación", se hará en el sentido que impusieron para la posteridad Sócrates, Platón y Aristóteles. Y siempre que se hable de teoría de la educación, se le deberá a Platón la primera teoría filosófica de la educación de occidente, porque otras producciones han sido en el sentido de ideas de hombre o ideas para educar inspiradas en alguna ideología, utopía o en alguna teoría de las ciencias positivas. Por lo demás, la teoría de la educación platónica -al parecer- alcanzo a llegar hasta el siglo XX, y sólo en los últimos años la hemos visto diluirse ante la ola pragmática que ha

---

<sup>763</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre*, (1946), *op. cit.*, p. 318. Aunque sabemos que Platón se está refiriendo a una religión monoteísta, como la cristiana.

<sup>764</sup> Cf. NICOL, *La idea del hombre* (1946), *op. cit.*, p. 430.

convertido la educación en una mera instrucción o profesionalización del hombre.

## CONCLUSIONES

En el regreso a las raíces de la educación occidental, pudimos observar que en la Grecia clásica se contrapusieron dos modalidades de educación: la educación tradicional griega y la propuesta por Platón desde la filosofía; ambas poseedoras de distintos fundamentos y conteniendo ideas diferentes de hombre y de la modalidad de educarlo. La educación antigua griega era una educación mítico-cúltico-religiosa que heredó a la educación tradicional griega muchos de los elementos de aquélla; mientras que la educación platónica, retomando la herencia filosófica anterior - particularmente la socrática-, pretendió reducir la educación tradicional a cenizas, y sobre éstas, construyó un nuevo fundamento con bases filosóficas o racionales y sobre él elaboró una teoría del hombre y de la educación que inspiró nuevas propuestas de educación con objeto de lograr un nuevo hombre y con él una nueva *polis*.

En esta tesis interesó averiguar: Qué fundamentos e ideas del hombre y de la educación presentaron ambas educaciones, para lo cual fue necesario mostrar el contexto desde el que cobraban sentido. Por eso, se examinaron particularmente: 1) Cuál de las dos educaciones podía ostentar por derecho propio el fundamento originario y ser considerada como "la educación" por excelencia: si la educación tradicional griega era la depositaria por antonomasia de ese fundamento, por el hecho de guardar entre sus ropajes elementos de la educación mítico-religiosa de los pueblos antiguos, o si tuvo que llegar la filosofía -

particularmente la platónica- para poder proporcionárselo; así como también, 2) Qué tipo de hombre consideraban y sus respectivas propuestas educativas, para calibrar cuál de ellas podía manifestarse con más universalidad.

Con este objeto se indagó en el **primer capítulo** la estructura del mito-culto en las sociedades antiguas y tradicionales, así como el fundamento que ofrecen y la idea de hombre y de educación implícita en ellos. Todo esto permitió realizar la confrontación de esta educación con la propuesta desde la filosofía en la época clásica, por lo que fue necesario, en el **segundo capítulo**, rastrear en sus diferentes etapas (antigua, arcaica y clásica): 1) El legado griego de mitos, cultos, tradiciones y la idea de la divinidad implícita en ellos; 2) Los cambios en el modo de concebir al hombre y su moralidad en poetas, filósofos presocráticos, sofistas y Sócrates, para finalmente averiguar acerca de, 3) El fundamento sobre el que construyó Platón su teoría del hombre y de la educación que le inspiró sus propuestas educativas.

De esta forma, en el **capítulo I**, retomando la información de los estudiosos contemporáneos de mito y culto, obtuvimos, que culto y mito son las dos caras de una misma moneda. El primero reacciona ante la presencia o irrupción de la divinidad por medio de acciones, mientras que el segundo lo hace con relatos acerca de la vida de los dioses. Ambos son universales porque se expresan en símbolos, los cuáles, en su sentido original, tienen el poder de hacer presente (o revelar) lo trascendente. El mito ostenta la facultad de develar al hombre su lugar en lo sagrado, integrándolo así a

una unidad más vasta: el universo. Pero ese lugar se vivencia con mayor plenitud en el culto, porque éste intenta reestablecer -efectivamente- la unión con la divinidad y mantener así el orden cósmico, el cual se consigue cuando el hombre ocupa el lugar que le corresponde en ese orden. Entonces, relatos acompañados de acciones permiten que el hombre experimente vivencias trascendentes que le proveen de conocimientos que precisa para vivir como auténtico hombre.

El poder de la experiencia mítico-cúltica le viene dado por el símbolo mitológico, el cual es una prenda que la divinidad pone en manos de los hombres en forma de revelación, la cual es sólo vivenciable. Posee el poder de descubrir al hombre esferas que no pueden ser alcanzadas por la razón discursiva, porque, entre otras cosas, puede mostrar simultáneamente significaciones pertenecientes a diferentes dimensiones de lo real. Dispone asimismo, del poder de tocar las fibras más sensibles del ser del hombre, para que éste pueda salirse de sí mismo y acceder a lo universal. Pero fundamentalmente ostenta el poder de develar al hombre su lugar en lo sagrado, de modo que pueda entrar en contacto con su propia persona más profunda, es decir, integrarse en él mismo como condición de poder integrarse en la sociedad y en la totalidad. Debido a esa integración que lleva a cabo, no existe para él fisura entre pensamiento y vida. Pero el mito no está completo si no se funde en una *praxis* ritual, porque en el culto se consuma la unión con la divinidad, por eso es muy intensa e increíblemente eficaz, hasta el punto que realiza la unión de los opuestos; o sea que por el culto el hombre mantiene (efectivamente) el orden cósmico, completando la experiencia revelada en el mito. Mito y culto unidos son insuperables y detentarán el máximo poder de educar que se

haya conocido; pero cuando se separan se tornan vulnerables, aunque seguirán conservando su poder en forma mermada y por lo tanto menos eficaz.

Por otra parte, mito y culto, ostentan como función esencial, el servir de fundamento. Fundamentar una cosa es ponerla en relación con algo que es indudable y tiene valor intrínseco, eso sólo puede ser lo sagrado. Mito y culto, ponen todo (incluido al hombre) en contacto con lo sagrado y por ello sirven de fundamento a la existencia del mundo, del ser humano (en conductas, valores, verdades y pensamientos) y de la sociedad, porque juntos proporcionan: verdades, valores universales, principios y modelos ejemplares sobrenaturales, además de una moralidad más cósmica, donde se capta en el mismo acto lo que somos, lo que son las cosas y nuestra obligatoriedad para con nosotros y para con ellas. La idea de hombre y de educación que está colocada a la base de esta educación es, que el hombre posee una dimensión mitológica o mística, porque siempre está conectado con todo lo que existe aunque no lo sepa, es pues: un "ser cósmico" un "ser divino", que precisa de las vivencias que le proporcionan mito-culto y otras experiencias trascendentales, para descubrirlo. Por todo ello, la educación en el mito-culto es la única que puede ser considerada como la "verdadera educación". Con ella, los antiguos (y todos aquellos para los que hoy sigue siendo una tradición viva) se sintieron insertos en la totalidad de la vida y en el corazón de las cosas: su vida cobraba sentido, y también su muerte.

La función primordial de mito y culto, en consonancia, ha sido, pues, en todos los tiempos: la educación del hombre. Esa función le es esencial, porque ninguna otra puede hacer

por el hombre lo que hacen mito-culto, por eso la educación mítico-cúltica (o mítico-religiosa), de los pueblos antiguos y de los actuales pueblos tradicionales o indígenas es la única que está en la posibilidad de ofrecer el fundamento originario de la educación así como una idea de hombre más real y una educación que la posibilita.

En el capítulo II se presentó la filosofía de la educación platónica, mostrando para ello el largo proceso en que la educación antigua, que era una educación mítico-religiosa, fue cambiando paulatinamente su legado y concepciones para acomodarse a los conquistadores de Grecia y a los nuevos tiempos más ilustrados que después se vinieron. Es por eso que se llevó a cabo una amplia indagación del legado tradicional griego y de las ideas de hombre y de educación implícitas en cada momento, que trató de mostrar lo que ocurrió entre la educación griega antigua y lo que se llamó en la Grecia clásica "educación tradicional", a la que se enfrentó Platón

Es así como encontramos que en un principio, el pueblo griego se nutrió de un caudal de mitos y cultos muy antiguos (posiblemente procedentes de la prehistoria), que desde la península de Anatolia arribaron a Creta y de ahí viajaron a la zona continental griega. Estos mitos tenían la particularidad de permanecer vinculados a ceremonias en honor a la Diosa Madre, quien era la personificación de todo cuanto existe. En mitos y cultos se adoraba a la diosa y a su séquito, que asumían formas naturales como: montañas, árboles, animales piedras, etc., relatando el curso natural

del mundo que se plasmaba en la creencia en un orden eterno expresado en leyes naturales que guiaban a los hombres para que permaneciesen en consonancia con la naturaleza y el cosmos todo. Sus cultos consistían en danzas extáticas y en experiencias místicas. Asimismo persistía el culto a los antepasados. Estos mitos y cultos griegos antiguos conformaron una religión naturalista. Pero a partir de 2500 a. C., dieron inicio las invasiones nómadas ario-semitas, que con dioses guerreros masculinos, modos de vida belicosas y lenguas diferentes, dieron al traste con la mayor parte de la cultura existente en la zona mediterránea. Los testimonios de terribles luchas religiosas dejan ver que se produjo una especie de: remodelación, recomposición, reelaboración, e incluso, erradicación y falsificación de los mitos y cultos de la Diosa, cuando no una ficción ante los extraños. Las consecuencias fueron: sincretismo, divorcio entre mito y culto y un adelgazamiento, descomposición y debilitamiento paulatino del legado antiguo. Hasta este momento la educación antigua griega había sido una educación mítico-religiosa con todas sus bondades, pero como se pudo ver, desde Homero hasta la época clásica, se irá descomponiendo este legado, así como la manera de concebir al hombre, su educación y la moralidad, que llevará a que en la época clásica se piense en la necesidad de elaborar una nueva educación sobre bases diferentes a su sustrato religioso.

Después de la época oscura, cuando reapareció la escritura con las obras de Homero y Hesíodo, se observaron cambios respecto al legado anterior. En ambos poetas épicos, aparecen mitos que son una recomposición realizada a partir de los temas de la religión de la diosa y la de los invasores; es decir, los mitos que pudieron recuperarse de la

memoria popular fueron racionalizados para poder ser presentados con cierta coherencia. Con la particularidad de que en Homero está ausente el elemento nocturno, ctónico o funerario de la mitología griega, mientras que Hesíodo presenta un legado más antiguo en forma de tratado de mitología. Respecto a la moralidad, en Homero las nociones de libertad, responsabilidad individual, voluntad y culpa están ausentes, por lo que bien pudiera ser una moralidad más cercana a la antigua, aunque de aquélla sólo sabemos que existía una legalidad universal que era transmitida en mitos y cultos a la que todos debían conformarse. En Hesíodo, por lo contrario, como es consciente de poseer la verdad, emprende una franca moralización. Homero, por su parte, en lo que respecta al cuerpo y alma, no hace ninguna distinción.

Por otro lado, los poetas líricos de la época arcaica (Píndaro, Simónides, etc.), proveerán de un legado todavía más antiguo que el de Homero y Hesíodo, aunque sin asomos de racionalización. Al igual que en Hesíodo, se encuentra presente en ellos la doctrina de la *hybris-némesis*, así como la presencia de *Diké*, en forma de un legalismo que aspira, no a dar a los dioses lo que les corresponde, sino a cada ser humano, una parte de los bienes de la vida. También se encuentran en ellos discursos sobre la condición desvalida del hombre que se expresan en quejas sobre la envidia de los dioses hacia los hombres y sobre la culpa heredada por los descendientes y las constantes purificaciones rituales. Hace su aparición, también, la *moira* individual, como una especie de suerte o destino que le viene dado al hombre por nacimiento. Si el hombre se siente desvalido es que los mitos han dejado de brindarle la protección que lograban, y éste se empieza a sentir solo y no inmerso en la totalidad. Por otra

parte, entre los poetas arcaicos, el hombre ya no es su cuerpo, sino un 'yo emocional', aunque con el surgimiento de las doctrinas órficas que creen en la inmortalidad, el alma comenzará a ser vista -entre los intelectuales- como mejor candidata que el cuerpo para ser la persona verdadera.

En los primeros filósofos jonios, observamos que llevan a cabo preguntas filosóficas (racionales), pero sus respuestas se mantienen en el terreno mítico, incluso, más cercanas a la mitología antigua. En Heráclito el hombre es el poseedor de un alma insondable en armonía con el cosmos, integrada a él por leyes naturales, de ahí que este filósofo sostenga la unidad de los contrarios, permaneciendo en consonancia con las creencias de los pueblos antiguos que sostienen una unidad y misma finalidad para todo lo que existe, incluido el hombre. En Pitágoras, por influencia del orfismo, el alma se separa del cuerpo porque es inmortal y racional, con lo que el hombre deja de ser una unidad y necesita purificar su cuerpo, La primera crítica a los poetas (Homero y Hesíodo), que no es sino una crítica al mito, se inicia en estos últimos filósofos, pero será Jenófanes quien llevará a cabo un severo ataque a los dioses, al denunciar su conducta licenciosa, relativizar las ideas religiosas politeístas y proponer un único dios. Con este filósofo se inicia la tradición filosófica que pretenderá extirpar toda la tradición antigua que quedaba y emprender un nuevo camino en la educación. Después de él Parménides instaurará un método de la no contradicción para llegar a la verdad y Anaxágoras se constituirá en el primer científico que buscará sus verdades por medio de la observación y la comprobación. Este camino seguirá la filosofía y será considerado como 'racional', no tendrá nada que ver con la espiritualidad,

religión, mitos, cultos, etc., por lo que todo lo que apele a ellos será 'irracional'.

Ya desde Píndaro la educación se había hecho consciente y se empezaba a cuestionar la posibilidad de enseñar la virtud. Aún así, a la época clásica llegaron los mitos y cultos que sobrevivieron de la educación antigua y fue denominada: "educación tradicional". El núcleo fundamental de esta educación estaba conformada por: la poesía épica de Homero y Hesíodo, la lírica, tragedia, comedia, experiencias extáticas en honor a Dionisos y misterios como los de Eleusis. La educación se iniciaba con el conocimiento de la poesía de Homero y Hesíodo, la cual ofrecía modelos heroicos y moralizantes a emular; después les llegaba el turno a los poetas líricos junto con el aprendizaje de algún instrumento musical; y ya con más edad, los griegos asistían a las representaciones trágicas y participaban en los misterios. En estos dos últimos casos -pero con diferente intensidad- se vivían experiencias del orden del éxtasis. Con seguridad, esta educación contenía bastantes mitos y cultos que formaron parte de la educación antigua (como es el caso de los misterios a Dionisos y Deméter -uno de los nombres dados a la Diosa Madre), pero también debió de dejar fuera otros muchos, cuanto tuvo que adaptarse a la nueva religión de los invasores, por lo que -posiblemente- la educación antigua con todas las bondades de una educación mítico-cúltica llegó a la época clásica maltrecha y necesitada de una renovación.

En esta misma época, y para hacer frente al progreso económico, los sofistas se presentaron como instructores en todo tipo de saberes. Protágoras, particularmente, aspiraba -además- a hacer mejores a los hombres con la poesía y con la

música, pero sostuvo la idea de que el hombre era "la medida de todas las cosas", por lo que éste se constituye en un ser dotado de razón, la cual puso al servicio de sus ambiciones. Las consecuencias de la actuación sofística serán; 1) un relativismo moral y epistemológico: "todo está permitido porque todo es verdad"; y, 2) un agnosticismo religioso.

Los poetas trágicos, por otra parte, representaron las tres épocas. Esquilo, la antigua, porque trae mitos de la religión de la Diosa y sus personajes luchan contra el destino. Sófocles, como sus personajes se debaten entre el destino y la libertad, es fiel representante de la época arcaica; y finalmente, vimos en Eurípides, cómo el hombre lucha contra el destino porque se siente libre, utilizando para ello palabras que le brinda la filosofía de la época clásica, lo cual supone la intelectualización de la misma y con ello su fin, y el del mito. En este poeta se observará un cambio importante en la moralidad: sus personajes ya no atribuyen la responsabilidad de sus actos a los dioses porque se consideran libre aunque no lo sean. El hombre se vuelve así problemático, solo y la tragedia pierde su fondo religioso, aspecto que fue claramente vislumbrado por Aristófanes.

Contra las consecuencias que tuvieron la actuación de los sofistas lucharán denodadamente Sócrates y Platón. Sócrates no lleva a cabo una separación del cuerpo y el alma, pero sí una distinción. El alma pasará a ser la sede de la racionalidad y de la moralidad y como tal la que tiene que ejercer el dominio sobre las pasiones del cuerpo por medio del método de la interrogación, que busca que los hombres

sepan lo que son las cosas para conocer el bien de cada una; dado que la esencia de cada virtud es un saber, luego ésta puede ser enseñada. La indagación se llevará a cabo en el alma (la interioridad), donde el maestro puede extraerla: ha nacido la Ética como un carácter adquirido, debido a que la cuestión del bien del hombre la conecta con la cuestión de su ser. Sin embargo el precio que tuvo que pagar fue alto: en esa interioridad el hombre queda encapsulando y aislando de los demás hombre y del mundo y, sin pretenderlo, su acción se convertirá en una prédica moral, lo cual supone que ya no son necesarios los viejos mitos y cultos. El descubrimiento de Sócrates de la relación bien-conocimiento, le da derecho a descalificar a los poetas, porque éstos lo obtienen, no por medios humanos (o racionales), sino por inspiración divina, con lo que les niega a los mitos valor de conocimiento y éstos se constituirán en medios 'irracionales', contribuyendo con ello a la disolución de la herencia de la tradición y de su modalidad de educación con base en el mito-culto. De esta forma, la acción socrática, se constituirá -al igual que la de los sofistas- en un programa alternativo a la educación tradicional. En él la idea de hombre implícita será la de un ser que reflexiona sobre su virtud y la idea de educación consistirá en ejercer esa interrogación sobre él mismo, con lo que su meta consciente será: lograr un hombre virtuoso, es decir, la moralización del hombre, pero al margen de un sustrato religioso.

Si Heráclito había formulado una teoría del hombre integrada a una teoría del Ser y por eso es el primero en ofrecer una teoría del hombre; y Sócrates sostiene su teoría moral en una idea del hombre, Platón seguirá este mismo camino y pretenderá con su teoría del hombre (integrada en la

teoría del Ser en general) desprender la teoría moral (que versa sobre la acción del hombre) y vincularla íntimamente con la teoría de la educación con el fin último de sostener la *polis*.

Efectivamente, Platón elaboró un sistema donde todos los problemas filosóficos estaban interconectados racionalmente; para ello, llevó a cabo un esfuerzo consciente para construir una teoría del hombre sobre su Teoría de las Ideas que es una teoría del Ser dualista (existe una realidad visible y otra invisible) y de una teoría del conocimiento también dualista (existen dos modos de conocer: *doxa* y *episteme*). Estos dualismos de la realidad y del conocimiento tienen que corresponderse a la dualidad del hombre en cuerpo y alma: el alma es inmortal y el cuerpo aquello que hay que vencer. El hombre es entonces un ser insuficiente, anhelante de inmortalidad, incompleto, amorfo, que necesita completarse, formarse o recibir educación, y eso sólo puede lograrse a la manera socrática: haciéndose virtuoso (para hacer una ciudad más justa, como Sócrates). Para ello, el alma tiene que dividirse en: racional, irascible y concupiscente, si quiere corresponderse con los tres estamentos de la *polis*: gobernantes, guerreros y población en general. Sólo así este filósofo pudo idear un programa de educación para todos y cada uno de los integrantes de la *polis*, mismo que llevará a cabo en *República* y retocará en *Leyes*.

En *República* la educación va a consistir en la adquisición de los valores propios de cada estamento de la población y la modalidad de su adquisición. La población tendrá que ser mesurada o moderada (adquirir la *sophrosine*);

los guerreros valientes (la *andreia*); y finalmente, los gobernantes tendrán que ser sabios (adquirir la *phrónesis*).

Para lograr la valentía de los guerreros, éstos requieren adquirir un cierto saber práctico para distinguir a la persona amiga de la enemiga. En cambio para adquirir la *sophrosine* en toda la población, hace suyo el modelo de la educación tradicional: poesía y música para el alma y gimnasia para el cuerpo. Sin embargo, para ponerlo a punto, emprendió en esta magna obra (*República*) un desmontaje sistemático de cada uno de los elementos que componían la educación tradicional, para su posterior crítica y eliminación, restándoles con ello toda su vitalidad. Estos elementos van a ser: la poesía épica de Homero y Hesíodo, la poesía trágica y la música. Los poetas épicos no pueden ser educadores porque no dicen la verdad, debido a que hablan de la inmoralidad de los dioses y Dios es absolutamente bueno; con esto destruye Platón de un plumazo el politeísmo sobre el que se asentaban todos los mitos griegos. Estos poetas, además, no hablan de realidades, sino de ficciones, por eso es una poesía imitativa que corrompe el alma de quien no tiene el antídoto de la verdad (el cual es propio de la filosofía), razón por la que la poesía épica debiera ser desterrada de la educación en la *polis*. Con ello elimina por otra razón filosófica (racional) la educación tradicional que se iniciaba con el aprendizaje de la poesía de Homero y Hesíodo. El siguiente elemento será la poesía trágica. Ésta con sus lamentaciones y acciones impulsivas hablan a la parte del hombre dominada por los instintos y pasiones, luego también tiene que ser proscrita. El último elemento, la música, no debe perturbar el alma con cadencias y ritmos quejumbrosos proclives a lamentaciones o que produzcan

excitación, por lo que también eliminó cierta música e instrumentos musicales de la educación, dejando sólo fábulas moralizantes y música amansadora.

En cuanto al valor propio de los gobernantes (la *phrónesis*), éstos la conseguirán ejerciendo la dialéctica (filosofía) y por medio de preguntas, respuestas y las matemáticas accederán a la idea de Bien para poder así dar buen ejemplo y vigilar la educación moral de toda la población.

En *Leyes*, la justicia de ser un valor se constituye en la conciencia interna que tiene que inscribir el educador en el corazón del niño, de forma que ame lo que hay que amar y odie lo que hay que odiar (una formación de los sentimientos o el carácter), pero el problema que se planteará desde entonces será: ¿cómo se puede llegar al corazón e imprimir en él buenos sentimientos, sobre todo si se utiliza un método racional? Esta idea de educación ejerció una fuerte influencia en occidente.

La educación platónica se fundamentó en su teoría del hombre, que determina y explica la acción del hombre, la cual a su vez se deriva de la Teoría de las Ideas, por lo que ésta (la educación) se sostiene en un sistema racional. La teoría del hombre de Platón, refiere a un ser incompleto, insuficiente, amorfo, reflexivo y con afán de inmortalidad, razón por la cual debe de recibir educación. Su educación consistirá, en una educación moral o adquisición de ciertos valores cívicos: *andreia*, *soprosine* y *phrónesis*. Pero para conseguir la *soprosine* precisará en *Leyes* una formación de los sentimientos o formación del carácter. Esta formación

moral o del carácter conformará la educación de toda la población en general. Para los guerreros añadirá la adquisición de una sabiduría práctica y para los gobernantes una formación filosófica. Se trata, pues, de una educación moral o del carácter para todos y de la adquisición de una sabiduría práctica o filosófica para unos cuantos.

En definitiva, Platón, desde el pensamiento racional, dio jaque-mate a la educación tradicional. Este filósofo puso su teoría de la educación en conexión con su teoría del hombre y ésta sobre su Teoría de las ideas. De esta forma conformó su sistema filosófico. Todos los problemas filosóficos engarzados, se sostenían entre ellos y sostenían sic. (cimentaban o fundamentaban) la educación. Pero esto no es válido para sostener la educación, porque un sistema racional no puede constituirse en algo indudable con valor intrínseco, esa facultad únicamente la posee "lo sagrado". Sólo lo sagrado puede constituirse en algo superior a todo lo demás y sostenerlo. Es por esta causa que la educación con base en el mito-culto ha ostentado la función primordial de servir de fundamento a la educación del hombre y ese lugar no le puede ser arrebatado por la filosofía. De forma, que si desde el pensamiento racional se le negó al mito y al culto el lugar que le correspondía por derecho propio, justo es que sea este mismo pensamiento el que se lo restituya. Y eso es lo que se ha tratado de realizar en esta tesis.

Las ideas de hombre y de educación que mantenía la educación mítico-cúltica o mítico-religiosa de los pueblos

antiguos son las siguientes: el hombre posee una dimensión mitológica o mística, porque siempre está conectado con todo lo que existe aunque no lo sepa, es pues: un "ser cósmico" "un ser divino" que precisa de las vivencias que le proporcionan mito-culto para experimentarlo, por eso la educación tiene su base en el mito-culto, así como en otras experiencias trascendentales. Platón, por su parte, en su teoría del hombre mantiene, que el hombre es un ser incompleto, insuficiente, amorfo, reflexivo y con afán de inmortalidad, razón por la cual debe de recibir educación. Su educación consistirá, en una educación moral y racional (teórica o práctica). Pero -como vimos-, el hombre no es un ser incompleto, sino que es completo pero no lo sabe, por eso los mitos-cultos y otras experiencias trascendentales necesitan decirse y hacérselo experimentar. La educación no puede ser una formación en valores establecidos desde el pensamiento reflexivo, sino una formación en el mito-culto que contiene intrínsecamente la sabiduría que fue revelada por la divinidad, para que el hombre pudiera aprender a vivir humanamente y a aceptar la muerte. Es por estas razones, que la educación mítico-cúltica de los pueblos antiguos (tradicionales y/o indígenas) presenta una idea de hombre más real; es decir, más acorde con lo que es el hombre (un ser cósmico, divino) y la educación en mitos, ritos, tradiciones, y experiencias trascendentales e la única modalidad de educación que hace factible esa idea de hombre. Por eso se constituye en la educación la educación que precisan todos los pueblos de todas las latitudes.

Por el hecho de contener el fundamento originario de la educación y una idea de hombre más real y de educación que la posibilita, en la educación mítico-religiosa encontramos que:

1) El hombre estaba integrado; 2) La moralidad era intrínseca al mito y cósmica; 3) Proveía de valores eternos y de verdades universales; 4) Tenía su base en el mito-culto: 5) Aportaba una sabiduría ancestral del orden de lo sagrado y experiencias trascendentales; 6) Poseía el poder inestimable del símbolo y la eficacia sin igual del culto. Ofrecía en definitiva una fundamentación originaria a la educación, misma que no puede ser del orden de lo racional, por lo que a la educación mítico-cúltica, ninguna otra instancia (como la filosofía, la ciencia, o alguna utopía) le puede arrebatarse el lugar que le corresponde, sin que la educación sufra serias consecuencias, lo que al parecer ha sucedido y por eso nos encontramos en la actualidad frente a una crisis de la educación, que no es sino una crisis de los individuos y de la sociedad. En contrapartida a esta educación, se observó en el planteamiento platónico: 1) Un hombre fragmentado en cuerpo y alma y un alma dividida a su vez en racional, irascible y concupiscente, luego un hombre luchando en su interior y solo: 2) Una moralidad establecida desde fuera y centrada en el individuo y la *polis*; 3) Valores cívicos como: *phrónesis*, *andreia* y *sophrosine*, todos ellos establecidos desde el pensamiento racional 4) Un fundamento elaborado por el *logos* filosófico; 4) Aportaba saberes humanos, del orden de la sabiduría práctica (*phrónesis*) y especulativos; 5) No poseía poder propio para educar, necesitaba plagiarlo del mito, aunque sólo tomó de él sus aspectos externos (en *República*); 6) Se fundamenta teóricamente, pero ése no puede ser un fundamento como tal.

A pesar del estado en que llegó a la época clásica la educación antigua, todavía resultaba eficaz para educar a los griegos. Pero Platón en lugar de renovar mitos y cultos de la educación tradicional, retomando la espiritualidad antigua, eliminó uno por uno todos los elementos de que todavía se componía ésta e implantó una educación sobre bases filosóficas (o racionales).

Por otra parte, la propuesta de educación platónica no tuvo el éxito que el filósofo planeaba, fracasó, porque no lograba el hombre ni la ciudad que pretendía. Aún así, la teoría de la educación platónica ejerció una fuerte influencia en occidente, hasta que en los últimos años la hemos visto diluirse ante la ola pragmática que la ha convertido en una mera instrucción o profesionalización del hombre. Pero en realidad Platón llevó a cabo la solución final, es decir, el exterminio de lo que quedaba de la verdadera educación. Para él, los dioses, mitos y cultos de los que tuvo noticia, le resultaban muy molestos frente a la poderosa razón. Aunque, no se le puede echar totalmente la culpa de la desaparición del mito, porque -como pudimos mostrar- le antecedió todo un proceso de desespiritualización y racionalización que fue abonando el terreno a la acción platónica. El hombre había desechado su espiritualidad, dando cabida a otros intereses: la riqueza, el poder, la fama, el culto a la inteligencia, el éxito, el honor obtenido en la batalla o en las olimpiadas, etc. Esa materialización de la vida exigió instrucción y nuevas modalidades de formar al hombre, entre las que la platónica -junto con la retórica- resultaron las más consistentes.

Con lo ya mencionado podemos concluir que se sostiene la hipótesis en cuestión: La educación de los pueblos antiguos (entre la que se encontraba la educación tradicional griega, heredera de su educación antigua y se encuentran en la actualidad la educación de muchos pueblos tradicionales o indígenas) es la educación que contiene la posibilidad de proporcionar el fundamento originario de la educación y de proveer a ésta de una idea de hombre más real (acorde con lo que es y una modalidad de educación que la hace posible. Razón por la cual, puede ser considerada como la educación por excelencia; de modo que ese privilegio que le correspondía por derecho propio, no le pudo ser arrebatado por la filosofía con sus medios racionales, particularmente, por la filosofía platónica.

De forma que desde la desaparición de la educación mítico-religiosa, la educación de occidente quedó desfondada, al perder su fundamento originario, por lo que podemos decir, sin lugar a dudas, que en el día de hoy "no tenemos educación". Occidente requiere recuperar la educación, y para ello, la espiritualidad que era intrínseca a los pueblos antiguos.

En la actualidad se puede constatar (según algunos etnólogos, como Ad. E. Jensen) que la educación mítico-religiosa, con toda su espiritualidad, sólo ha logrado mantenerse (y parcialmente) en algunas comunidades tradicionales que están siendo duramente atacadas por el proceso de globalización occidental. Si ellas desaparecen, perderíamos los occidentales la posibilidad de ser hombres educados, "hombres verdaderos" (en el sentido que le dan los tojolabales). Y si algo así llegara a suceder, sólo nos

quedaría llevar nuestra mirada mucho más lejos: a oriente, y buscar en su espiritualidad, una solución para los graves problemas que nos aquejan.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALSINA, J. *Tragedia, religión y mito entre los griegos*. Edit. Labor. Barcelona 1971.
- ARISTÓFANES, *Les acharniens, Les cavaliers, les nuées*. Tomo I. Société d'  dition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé). París 1980. Trad.: H. van Daele.
- Les thesmophories, Les grenouilles*. Tomo IV. Société d'  dition «Les belles Lettres» (Association Guillaume Budé), París 1973. Trad.. H. van Daele.
- ARISTÓTELES, *De l'  me*. Société d'  dition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé). París 1980. Trad.: E. Barbotin.
- Metafísica*. Edit. Gredos. Madrid 1982. Trad., trilingüe: C. García Yebra.
- Po  tica*. Ediciones de la Universidad Central de Venezuela. Caracas 1978. Trad.: J. D. García Bacca.
- Política*. Edit. Gredos. Madrid 1994. Trad.: M. García Valdés. (Asesoría de C. García Gual).
- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Edit. Taurus. Madrid 1974.
- BACHOFEN, J. J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Edit. Anthropos. Barcelona 1988.
- BATAILLE, G. *Teoría de la religión*. Edit. Taurus. Madrid 1998.
- BERGSON, H. *Introducción a la metafísica*. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires 1979.
- BURKHARD, I. *Historia de la cultura griega*. Vol. I. Edit. Obras Maestras. Barcelona 1953.

- Historia de la cultura griega*. Vol II. Edit. Obras Maestras. Barcelona 1953.
- Historia de la cultura griega*. Vol III. Edit. Obras Maestras. Barcelona 1953.
- Historia de la cultura griega*. Vol IV. Edit. Obras Maestras. Barcelona 1954.
- CALASSO, R. *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Edit. Anagrama. Barcelona 1999.
- CALLOIS, R. *El mito y el hombre*. Edit. F. C. E. México 1993.
- CAMPBELL, J. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Edit. F. C. E. México 1980.
- El poder del mito*. EMECÉ Editores. Barcelona 1988.
- El vuelo del ganso. (Exploraciones en la dimensión mitológica)*. Edit. Kairós. Barcelona 1997.
- Las Máscaras de Dios. Mitología primitiva*. Alianza Editorial. Madrid 1996.
- Las Máscaras de dios. Mitología occidental*. Alianza Editorial. Madrid 1992.
- Los mitos. Su impacto en el mundo actual*. Edit. Kairós. Barcelona 1997.
- Reflexiones sobre la vida*. EMECÉ Editores, S. A. Buenos Aires 1997.
- CASSIRER, E. *El mito del estado*. F. C. E. México 1968.
- Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II: "El pensamiento mítico". Edit. F. C. E. México 1972.
- CASTANEDA, C. *Las enseñanzas de D. Juan*. Edit. F. C. E. México 1980.
- CENCILLO, L. *Los Mitos. Sus mundos y su verdad*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998.

- COLLI, G. *El nacimiento de la Filosofía*. Tusquet Editores. Barcelona 2000.
- La sabiduría griega*. Edit. Trotta. Madrid 1995.
- CORNFORD, F. M. *Antes y después de Sócrates*. Edit. Ariel. Barcelona 1980.
- CROSS, E. *La realidad transfigurada. En torno a las ideas del joven Nietzsche*. Edit. UNAM. México 1985.
- DANIÉLOU, A. *Shiva y Dionisos. La Religión de la Naturaleza y del Eros*. Edit. Kairós. Barcelona 1987.
- DETIENNE, M. *La invención de la mitología*. Ediciones Península. Barcelona 1985.
- DILTHEY, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Edit. F. C. E. México 1978.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos más ilustres*. Tomo III. Edit. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires 1951.
- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial. Madrid 1994.
- DUCH, Ll. *Mito, interpretación y cultura*. Edit. Herder. Barcelona 1998.
- DUPRÉ, L. *Simbolismo religioso*. Edit. Herder. Barcelona 1999.
- DURAND, G. *Ciencia del Hombre y Tradición. El nuevo espíritu antropológico*. Edit. Paidós-Orientalia. Barcelona 1999.
- EISLER, R. *El cáliz y la espada. Nuestra Historia, Nuestro Futuro*. Edit. Cuatro Vientos. Santiago de Chile 1990.
- ELIADE, M. *Aspects du mythe*. Edit. NRF-Gallimard. París 1963.
- El chamanismo o las técnicas arcaicas de éxtasis*. Edit. F. C. E. México 1996.

*El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición.* Alianza Editorial/Emecé. Madrid 2000.

*Historia de las creencias y las ideas religiosas.* Tomo I: "De la edad de la piedra a los Misterios de Eleusis." Edit. Paidós-Orientalia. Barcelona 1999.

*Historia de las creencias y las ideas religiosas.* Tomo II: "De Gautama Buda al triunfo del cristianismo". Edit. Paidós-Orientalia. Barcelona 1999.

*Historia de las creencias religiosas.* Tomo III: "De Mahoma a la era de las Reformas". Edit. Paidós-Orientalia. Barcelona 1999.

*Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso.* Edit. Taurus. Madrid 1974.

*La búsqueda.* Edit. Kairós. Barcelona 1998.

*Lo sagrado y lo profano.* Edit. Paidós-Orientalia. Barcelona 1998.

*Mitos, Sueños y Misterios.* Edit. Kairós. Barcelona 1999.

*Tratado de Historia de las Religiones.* Edit. Biblioteca Era. México 1972.

ELIADE, M. et al. *Metodología de la Historia de las religiones.* Edit. Paidós-Orientalia. Barcelona 1996.

ESQUILO *Tragedias.* Edit. Gredos. Madrid 1993. Trad.: B. Perea Morales.

EURÍPIDES... *Tragedias.* Tomo I. Edit. Gredos. Madrid 1977. Trad.: A. Medina y J. A. López.

*Tragedias.* Tomo II. Edit. Gredos. Madrid 1978. Trad.: J. L. Calvo.

*Les bacchantes.* Tomo VI. Sociéité d'édition

- «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé). París 1979. Trad.: H. Grégoire.
- FRANK, M. *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología.* Ediciones del Serbal. Collec. Delos. Barcelona 1994.
- FRAZER, J. G. *La rama dorada.* Edit. F. C. E. México 1996.
- FRONDIZI, R. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología* Edit. F. C. E. México 1988.
- GARCÍA GUAL, C. *Mitología. Interpretación del pensamiento mítico.* Edit. Montesinos. Barcelona 1989.
- GÓMEZ ROBLEDO, A. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía.* F.C.E./UNAM. México 1986.
- GRAVES, R. *La Diosa Blanca.* Alianza Editorial. Madrid 1966.
- Los mitos griegos. Vol. I.* Alianza Editorial. México 1997.
- Los mitos griegos. Vol. II.* Alianza Editorial. México 1997.
- CHICHOT Y SIERRA, A. *Ciencia de la Mitología. El gran mito ctónico solar.* Edit. Alta Fulla. Barcelona 1989.
- GUTHRIE, W. K. C. *Los filósofos griegos.* Edit. F. C. E. México 2002.
- Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico.* Edit. Eudeba. Buenos Aires 1970.
- HEIDEGGER, M. *Cartas sobre el humanismo.* Edit. Taurus. Madrid 1959.
- El Ser y el Tiempo.* Edit. F. C. E. México 1983. Trad.: J. Gaos.
- HESÍODO *Los trabajos y los días.* Edit. UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México 1979. Trad.: Paola

Vianello.

*Teogonía*. Edit. UNAM. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. México 1978. Trad.: P. Vianello.

HOMERO

*Himnos homéricos*. Edit. Gredos. Madrid 1978. Trad.: A. Bernabé Pajares.

*Ilíada*. (I-XII). Tomo I. Edit. UNAM-  
*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* México 1996. Trad.: R. Bonifaz Nuño.

*Iliade*. Tomo I: (I-VI). Sociétés d'édition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé). París 1972. Trad.: P. Mazon.

*Iliade*. Tomo II: (VIII-XII). Sociétés d'édition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé). París 1972. Trad.: P. Mazon.

*Iliade*. Tomo III: (XIII-XVIII). Sociétés d'édition «Les Belles Lettres» (Association Budé). París 1974. Trad.: P. Mazon.

*Iliade*. Tomo IV: (XIX-XXIV). Sociétés d'édition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé) París 1970. Trad.: P. Mazon.

*L'Odyseée*. Tomo II: (VIII-XV). Sociétés d'edition "Les Belles Lettres" (Association Guillaume Budé). París 1992. Trad.: V. Bérard.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens. El juego y la cultura*. Edit. F. C. E. México 1943.

ISÓCRATES

*Discursos*. Tomo I. Edit. Gredos. Madrid 1979. Trad.: J. M. Guzmán Hermida.

*Discursos*. Tomo II. Edit. Gredos. Madrid 1980. Trad.: J. M. Guzmán Hermida.

JAEGER, W.

*La teología de los primeros filósofos griegos*. Edit. F. C. E. México 1992. Trad.: J. Gaos.

*Paideía. Los ideales de la cultura griega*.

- Edit. F. C. E. México 1980. Trad.: J. Xirau y W. Rocés.
- JAMME, Ch. *Introducción a la filología del mito en la época moderna y contemporánea*. Edit. Paidós. Barcelona 1991.
- JENOFONTE *Sócrates. Toda la obra del gran historiador a propósito de su maestro*. Edit. Clásicos Bergua. Madrid 1966. Trad.: J. B. Bergua.
- JENSEN, Ad. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Edit. F. C. E. México 1998.
- JESI, F. *Mito*. Edit. Labor, S. A. Barcelona 1976.
- JUNG, K., et al. *El hombre y sus símbolos*. Edit. Aguilar. Madrid 1966.
- JUNG, K. y KERÉNYI, K. *Introduction à l'essence de la mythologie*. Edit. Payot. Paris 1953.
- KERÉNYI, K. *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Edit. Herder. Barcelona 1998.
- La religión antigua*. Edit. Herder. Barcelona 1995.
- Los dioses de los griegos*. Monte Ávila Editores Latinoamericanos. Caracas 1997.
- The heroes of the greeks*. Edit. Thames and Hudson. Londres 1959.
- KIRK, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Edit. Paidós. Barcelona 1990.
- La naturaleza de los mitos griegos*. Edit. Vergara. Barcelona 1984.
- The nature of greeks myths*. Edit. Penguin Books. Middlesex-England 1974.
- KIRK, G. S., et al. *Los filósofos presocráticos. Historia con selección de textos*. Edit. Gredos. Madrid 1983.

- KOLAKOWSKI, L. *La presencia del mito*. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1973.
- KUHN, T.S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Edit. F. C. E. México 1986.
- LENKERSDORF, C. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI Editores/UNAM. México 1996.
- LÉVY-BRUKL, L. *El alma primitiva*. Ediciones Península. Barcelona 1985.
- MARÍAS, J. *La educación sentimental*. Alianza Editorial. Madrid 1993.
- MARTINEZ, J. L. (comp.) *Grecia. El mundo griego*. Edit. SEP. México 1984.
- MAY, R. *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Edit. Paidós. Barcelona 1992.
- MOREAU, J. "Platón y la educación" en CHÂTEAU, J. (comp.). *Los grandes pedagogos*. Edit. F. C. E. México 1992.
- MURDOCH, I. *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*. Edit. F. C. E. México 1982.
- NICOL, E. *Crítica de la razón simbólica*. Edit. F. C. E. México 1982.
- Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*. Edit. UNAM. México 1990-
- La agonía de Proteo*. Edit. UNAM. México 1981.
- La primera teoría de la praxis*. Edit. UNAM. México 1978.
- La idea del hombre*. Edit. Stylo. México 1946.
- La idea del hombre*. Edit. F. C. E. México 1977.
- Los principios de la ciencia*. Edit. F. C. E.

México 1974.

NIETZSCHE, F. *El culto griego a los dioses*. Edit. Alderabán. Madrid 1999.

*El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial. México 1995.

NILSSON, M. P. *Historia de la religiosidad griega*. Edit. Gredos. Madrid 1970.

NÚÑEZ ASTRAIN, L. *El Euzkera Arcaico. Extensión y parentescos*. Edit. Txalaparta. Tafalla-Navarra 2003.

ORTIZ-OSÉS, A. *La Diosa Madre. Interpretaciones desde la mitología vasca*. Edit. Trotta, Madrid 1996.

OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. Alianza Editorial. Madrid 1998.

OTTO, Walter F. *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*. Edit. Eudeba. Buenos Aires 1973.

*Dioniso. Mito y culto*. Ediciones Siruela. Madrid 1997.

*Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Edit. Eudeba. Buenos Aires. 1968.

PABÓN S. de URBINA, J. M. *Diccionario manual vox Griego-Español*. Edit. Biblograf. Barcelona 1992.

PÁNIKER, S. *Cuaderno amarillo*. Plaza y Janes Editores. Barcelona 2001.

*Filosofía y mística. Una lectura de los Griegos*. Edit. Anagrama. Barcelona 1992.

PAVESE, C. *Diálogos con Leuco*. Edit. UNAM. México 1991.

PAZ, O. *El arco y la lira*. Edit. F. C. E. México 1993.

PINKOLA ESTÉS, Cl. *Mujeres que corren con los lobos*. Edit. Punto de Lectura. Madrid 2000.

- PIÉRON, H.      *Vocabulaire de la Psychologie*. Edit. P. U. F. París 1968.
- PÍNDARO        *Odas y fragmentos*. Edit. Gredos. Madrid 1995. Trad., A. Ortega.
- PLATÓN.....*Diálogos*. Tomo I: Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Protágoras. Edit. Gredos. Madrid 1982. Edit. Gredos. Madrid 1982. Trad.: J. Calonge Ruiz. Asesoría : C. García Gual.
- Diálogos*. Tomo II: Gorgias, Menón, Cratilo. Edit. Gredos. Madrid 1999. Trad. J. Calonge Ruiz. Asesoría: C. García Gual.
- .....*Diálogos*. Tomo III: Fedón, Banquete, Fedro. Edit. Gredos. Madrid 1997. Trad.:-----
- Diálogos*. Tomo IV: República. Edit. Gredos. Madrid 1998. Trad.: C. Eggers. Asesoría: C. García Gual.
- Diálogos*. Tomo V: Parménides, Teeteto, Sofista, El Político. Edit. Gredos. Madrid 1988. Trad.: M. I. Santa Cruz et al. Asesoría: C. García Gual.
- Diálogos*. Tomo VI: Filebo, Timeo, Critias. Edit. Gredos. Madrid 1992. Trad.: M. A. Durán et al.
- Diálogos*. Tomo VII: Cartas. Edit. Gredos. Madrid 1992. Trad.: J. Zaragoza et al.
- Ouvres Complètes*. Tomo II: Hipias Mayor, Cármides. Laques y Lisis. Sociétés d'édition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé. París 1972. Trad.: A. Croiset.
- Ouvres Complètes*. Tomo III, 2a. parte: Gorgias y Menón. Sociétés d'édition «Les Belles Lettres» (Association Guillaume Budé. París 1974. Trad.: A. Croiset.
- Ouvres Complètes*. Tomo IV, 1ª. parte: Fedón. Sociétés d'édition "Les Belles Lettres" (Association Guillaume Budé). París 1978. Trad.: L. Robin.

*Ouvres Complètes*. Tomo IV, 2a. parte: Banquete  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). Paris 1981.  
Trad.: L. Robin.

*Ouvres Complètes*. Tomo II, 3a. parte: Fedro.  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). Paris 1978.  
Trad.: L. Robin.

*Ouvres Complètes*. Tomo V, 1a. parte: Ión,  
Menexeno, Eutidemo. Société d'édition "Les  
Belles Lettres" (Association Guillaume Budé).  
Paris 1978. Trad.: L. Méridier.

*Ouvres Complètes*. Tomo V, 2a. parte: Cratilo.  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). Paris 1969.  
Trad.: L. Méridier.

*Ouvres Complètes*. Tomo VI: República, I-III.  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). Paris 1970.  
Trad.: E. Chambry.

*Ouvres Complètes*. Tomo VII, 1a. parte: La  
República, IV-VII. Société d'édition "Les  
Belles Lettres" (Association Guillaume Budé).  
Paris 1975. Trad. : E. Chambry.

*Ouvres Complètes*. Tomo VII, 2a. parte. La  
República, VIII-X. Société d'édition «Les  
Belles Lettres» (Association Guillaume Budé).  
Paris 1973. Trad.: E. Chambry.

*Ouvres Complètes*. Tomo VIII, 2a. parte: Teeteto.  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). Paris 1976. Trad.:  
A. Diès.

*Ouvres Completes*. Tomo VIII, 3a. parte: El  
sofista. Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). Paris 1969.  
Trad.: A. Diès.

*Ouvres Completes*. Tomo IX, 1a. parte: El

político. Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). París 1970.  
Trad.: A. Diès

*Ouvres Complètes*. Tomo X: *Timeo y Critias*.  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). París 1970.  
Trad.: A. Rivaud.

*Ouvres Complètes*. Tomo XI: *Leyes, I-II*. Société  
d'édition "Les Belles Lettres" (Association  
Guillaume Budé). París 1976. Trad.: E. des  
Places, S. J.

*Ouvres Complètes*. Tomo XI: *Leyes, III-VI*.  
Société d'édition "les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). París 1975.  
Trad.: E. des Places, S. J.

*Ouvres Complètes*. Tomo XI: *Leyes VII-X*.  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). París 1976.  
Trad.: A. Diès.

*Ouvres Completes*. Tomo XI: *Leyes XI-XII*.  
Société d'éditions "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). París 1956.  
Trad.: A. Diès.

*Ouvres Complèters*. Tomo XIII: *Cartas*.  
Société d'édition "Les Belles Lettres"  
(Association Guillaume Budé). París 1977.  
Trad.: J. Souilhé.

*Obras completas*. Edit. Aguilar. Madrid 1969.  
Trad.: P. Samaranch et al.

.....*República*. Edit., Altaya. Barcelona 1993.  
Trad.: J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano.

RAPPAPORT, R. A. *Ritual y Religión en la formación de la  
humanidad*. Cambridge University Press. Madrid  
2001.

ROBINSON, T. M. "Los rasgos definitorios del dualismo 'mente-  
cuerpo' en los escritos de Platón. Documento  
inédito.

- ROHDE, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Edit. F. C. E. México 1983. Int.: H. Ekstein. Trad.: W. Roces.
- RUIZ DE ELVIRA, A. *Mitología clásica*. Edit. Gredos. Madrid 1988.
- SILVA CAMARENA, J. M. *Autognosis filosófica. Esquemas fundamentales de la filosofía del hombre*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en filosofía por la UNAM-FFyL. México 1977.
- "La educación como el diseño de una vida que vale la pena vivir. Dieciocho tesis acerca de lo que somos, lo que hacemos y lo que queremos". *Revista ecuménica Surgir*. No. 6. Verano 2001. Año 2. México, D. F.
- TOYNBEE, A. *Los griegos: Herencias y raíces*. Edit. F. C. E. México 1995.
- VERNANT, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Edit. Paidós. Barcelona 1992.
- Mito y Religión en la Grecia antigua*. Edit. Ariel. Barcelona 1991.
- Mito y Sociedad en la Grecia antigua*. Edit. Siglo XXI. Madrid 1987.
- Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*. Edit. Ariel. Barcelona 1973.
- VERNANT, J. P. y VIDAL-NAQUET, P. *Mito Y tragedia en la Grecia antigua*. Vol. II. Edit. Taurus. Madrid 1989.
- WASSON, R. et al. *El camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Edit. F. C. E. México 1995.
- WATTS, A. *Las dos manos de Dios*. Edit. Kairós. Barcelona 1990.
- ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. Ediciones Siruela. Madrid 1991.

- . . . . . *Bhagavad Gita*
- ..... *Fragmentos de épica griega arcaica*. Edit.  
Gredos. Madrid 1979. Int., y trad.: A. Bernabé  
Pajares.
- ..... *Los filósofos presocráticos*. Tomo I. Edit.  
Gredos. Madrid 1978. Trad.: C. Eggers et al.  
Asesoría de C. García Gual.
- ..... *Los filósofos presocráticos*. Tomo II. Edit.  
Gredos. Madrid 1979. Trad.: N. L. Cordero et al.  
Asesoría de C. García Gual.
- ..... *Los filósofos presocráticos*. Tomo III. Edit.  
Gredos. Madrid 1997. Trad.: C. Eggers et al.  
Asesoría de C. García Gual.
- ..... *Los presocráticos*. Edit. F. C. E. México 1980.  
Trad.: J. D. García Bacca.
- Los filósofos presocráticos. De Homero a  
Demócrito*. Edit. SEP. México 1987. Trad.: F.  
Ferro Gay.